

# Einheit und Identität als „formale Begriffe“ in der Metaphysik des Aristoteles

VON EDMUND RUNGALDIER S. J.

## Einleitung

Die Ausdrücke „Einheit“ und „Identität“ spielen in jeder Philosophie eine wichtige Rolle. Sie kommen aber je nach philosophischer Richtung mit verschiedenen Bedeutungen vor. In diesem Artikel sollen sie auf dem Hintergrund der Diskussion in der *analytischen Ontologie* behandelt werden. Den Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß unsere jeweilige Lebenswelt immer schon in Dinge, Sachen und Ereignisse oder ganz einfach in Gegenstände gegliedert ist. Die Gegenstände, mit denen wir es tagaus, tagein zu tun haben, bilden nämlich räumliche und auch zeitliche Einheiten. Sie ändern sich zwar, bleiben aber im Laufe ihrer Existenz mit sich selbst identisch.

Die Frage, was ausschlaggebend dafür ist, daß die alltäglichen Gegenstände Einheiten in Raum und Zeit bilden, kann faszinierend sein, sie birgt aber Gefahren. Die Einheit und die Identität in Raum und Zeit dürfen nicht als eine zusätzliche Realität gedeutet werden, die vergleichbar einer sonstigen Bestimmung den Gegenständen zukäme. Die Begriffe der Einheit und der Identität eines jeweiligen Gegenstandes sind nicht Begriffe wie die sonstigen, mit denen wir ganz bestimmte Gegenstände aus dem uns Begegnenden herausgreifen wie Menschen, Pferde, Autos usw. Die analytisch geprägten Philosophen betonen ganz besonders ihre Eigenart und nennen sie im Unterschied zu den sonstigen „formale“ Begriffe.

In diesem Artikel soll der Versuch unternommen werden aufzuzeigen, daß es auch ein Anliegen des Metaphysikers Aristoteles und seines Kommentators Thomas war, die „formale“ Eigenart dessen hervorzuheben, was wir mit Einheit und Identität von Gegenständen meinen. Bestimmte Ausführungen der aristotelischen und thomistischen Metaphysik sind derart, daß sie sich unter dieser Rücksicht mit verschiedenen Thesen analytischer Ontologen decken.

## Einheit und Identität in heutigen analytischen Ontologien

Die Frage nach der Identität, Einheit und Verschiedenheit von Gegenständen spielt in der heutigen Sprachphilosophie und Ontologie eine wichtige Rolle: „No entity without identity“ lautet ein berühmtes Diktum Quines. Alles, was in unserer Ontologie vorkommt, ist derart, daß es von anderem abhebbar und unterscheidbar ist. Durch die *Identitätsbedingungen* einer jeden Sache ist bestimmt, wie und inwiefern sie mit sich selbst identisch und von anderem verschieden ist. Die Identitätsbedingungen oder -kriterien regeln unseren Umgang mit den Ausdrücken „dasselbe wie ...“, „ein anderer als ...“, „verschieden von ...“ usw. Auch wer Skeptiker und Relativist ist, setzt Identitätsbedingen voraus, sofern er sinnvoll spricht: Michael Endes „Die unendliche Geschichte“ enthält viele Beispiele von alternativen Entitäten, die von den uns gewohnten in ihren Identitätsbedingungen stark abweichen. Hebt jemand die Identitätsbedingungen völlig auf, so kann er nicht mehr sinnvoll sprechen. Die Identität ist somit unter dieser Rücksicht Voraussetzung jeder sinnhaften Verwendung von Sprache.

Die Auseinandersetzung mit den Identitätsbedingungen oder -kriterien in den modernen Ontologien geht auf Frege zurück. Frege nimmt Bezug auf solche Begriffe, die das unter sie Fallende bestimmt abgrenzen und „keine beliebige Zerteilung“ gestatten<sup>1</sup>. Die Dinge, die unter sie fallen, können als „Einheiten“ gefaßt werden: Man kann sie zählen, ihnen Zahlwörter beifügen. Frege bezieht sich also auf Begriffe, durch die wir

<sup>1</sup> G. Frege, Grundlagen der Arithmetik § 54.



„Einheiten“ von der Umgebung absondern und voneinander unterscheiden. Ausdrücke, die solche Fregesche Begriffe einführen, werden im Gefolge Strawsons *sortale Ausdrücke* genannt. Versteht z. B. jemand den Sinn des sortalen Ausdrucks „Kuh“, so kann er eine Kuh von einer anderen abgrenzen oder abheben; er kann Kühe zählen und weiß, daß ein Teil einer Kuh nicht mehr eine Kuh ist. Die Kriterien des Identifizierens und Unterscheidens, die mit den sortalen Ausdrücken gekoppelt sind, sind für die Identifizierung und „Konstituierung“ der Gegenstände ausschlaggebend. Durch sie wird vorgezeichnet, was alles zu einem Gegenstand gehört und was nicht?<sup>2</sup>

Wenn wir mit sortalen Ausdrücken umzugehen gelernt haben, können wir nicht nur Gegenstände einer Art von Gegenständen einer anderen unterscheiden, sondern auch einzelne Exemplare ein und derselben Art voneinander. Wir können z. B. nicht nur eine Klarinette von einem Fagott, sondern auch einzelne Klarinetten voneinander abheben<sup>3</sup>. Wenn wir also mit dem Ausdruck „Klarinette“ korrekt umzugehen gelernt haben, so wissen wir, daß dieses eine Klarinette ist und jenes ebenfalls, aber eine andere, eine verschiedene. Wenn dieser Ausdruck von uns individualisierend verwendet wird, so wollen wir dadurch einen ganz bestimmten Gegenstand, eine bestimmte Klarinette nämlich, aus der Vielfalt der Gegenstände herausgreifen.

### Einheit und Identität als „formale“ Begriffe

Durch unsere Sprache gelingt es uns, Einheiten oder Gegenstände, die in Raum und Zeit mit sich identisch sind, aus dem uns Begegnenden herauszugreifen. Die Ausdrücke und die entsprechenden Begriffe „Einheit“ und „mit sich selbst identisch“ sind aber so umfassend, daß sie auf alles zutreffen. Aufgrund einer grundlegenden These der frühen analytischen Philosophie können sie deshalb keine Bedeutung im engen Sinn haben, sie bestimmten m. a. W. keine eigene Extension. Das impliziert allerdings nicht, daß sie überhaupt keine Funktion hätten. Sie stellen zumindest für die frühen Analytiker keine eigentlichen Begriffe dar, wohl aber solche, die Wittgenstein zu den *formalen* Begriffen zählt. Im Gefolge Wittgensteins und Carnaps werden nämlich Begriffe wie „Gegenstand“, „Sache“, „Tatsache“, „Ereignis“ formale Begriffe genannt. Sie betreffen eher unsere Art, über die Welt zu denken und zu sprechen, als die Welt selbst. Sie spielen bestimmte Rollen wider, die andere Ausdrücke oder Begriffe in unserem Denken und Sprechen spielen. Aufgrund der Ontologie des *Tractatus* kann nach Wittgenstein das, was durch sie gemeint ist, nicht durch Sätze ausgedrückt werden. Es zeigt sich aber in der Verwendung von Sätzen: „Daß etwas unter einen formalen Begriff als dessen Gegenstand fällt, kann nicht durch einen Satz ausgedrückt werden. Sondern es zeigt sich an dem Zeichen dieses Gegenstandes selbst. (Der Name zeigt, daß er einen Gegenstand bezeichnet, das Zahlenzeichen, daß es eine Zahl bezeichnet etc.)“<sup>4</sup>

Formale Begriffe sind nicht derart, daß sie eine eigene Extension hätten. Durch sie wird lediglich ausgedrückt, was die allgemeine Form bestimmter sprachlicher *Operationen* ist. In einer normierten Sprache, in der quantorenlogische Zeichen verwendet werden, würden laut Wittgenstein z. B. Variablen die eigentlichen Zeichen des Scheinbegriffs „Gegenstand“ sein. Worüber quantifiziert wird, das sind nämlich die Gegenstände selbst: „Wo immer das Wort ‚Gegenstand‘ (‚Ding‘, ‚Sache‘, etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt.“<sup>5</sup> Wittgenstein warnt davor, formale Begriffe, zu denen auch die Einheit und Identität zu rechnen sind, mit eigentlichen Begriffen zu verwechseln. Wann immer formale Begriffswörter wie eigentliche Begriffswörter gebraucht werden, entstehen – so Wittgenstein – unsinnige Scheinsätze. „So kann man z. B. nicht sagen ‚Es gibt Gegen-

<sup>2</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, 459.

<sup>3</sup> W. Carl, Existenz und Prädikation. Sprachanalytische Untersuchungen zu Existenz-Aussagen, München 1974, 103 f.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus* 4.126.

<sup>5</sup> Ebd. 4.1272.



stände', wie man etwa sagt ‚Es gibt Bücher‘. Und ebensowenig ‚Es gibt 100 Gegenstände‘, oder ‚Es gibt x Gegenstände‘. Und es ist unsinnig, von der *Anzahl aller Gegenstände* zu sprechen. Dasselbe gilt von den Worten ‚Komplex‘, ‚Tatsache‘, ‚Funktion‘, ‚Zahl‘, etc. Sie alle bezeichnen formale Begriffe ...“<sup>6</sup>

Im Gefolge Wittgensteins betont besonders *Austin*, daß Ausdrücke, die für unseren Umgang mit der Problematik der Einheit und Identität von Relevanz sind, wie „dasselbe wie ...“ oder „ein anderes als ...“ keine gewöhnliche Bedeutung haben. Ihre Funktion ist nicht zu verwechseln mit der Funktion jener Ausdrücke, durch die wir uns auf das uns Begegnende beziehen: „Dasselbe“ ... ist ein (bzw. das typische) Mittel, um die Bedeutungen gewöhnlicher Wörter festzustellen und zu unterscheiden. Ebenso wie ‚wirklich‘ gehört es zu unserer in den Wörtern enthaltenen Maschinerie, um die Semantik von Wörtern festzulegen und zu regulieren.“<sup>7</sup> Besonders in der sprachphilosophischen Richtung der analytischen Philosophie wird betont, daß Ausdrücke, die die Einheits- und Identitätsproblematik betreffen, Ausdrücke seien, durch die wir unsere sprachlichen Konventionen zu explizieren und zu regulieren trachten.

Die hier angesprochene Unterscheidung zwischen eigentlichen und formalen Begriffen soll in Entsprechung gebracht werden zur klassischen scholastischen Unterscheidung zwischen der *intentio recta* und *reflexa* oder zwischen der *intentio prima* und *secunda*. Wenn wir nämlich philosophieren oder ganz allgemein reflektieren, so beziehen wir uns durch unsere Gedanken entweder auf die Dinge in der Welt (*intentio recta*) oder aber auf unsere Art und Weise, uns auf sie zu beziehen (*intentio reflexa*). In der *intentio reflexa* wenden wir uns auf uns selbst und fragen z. B. nach den Bedingungen einer geglückten *intentio recta*. Die modernen Fragestellungen der Intentionalität z. B. wären im Sinne der *intentio reflexa* zu deuten. Nach der scholastischen Lehre sind somit bestimmte grundlegende philosophische Untersuchungen, zumal solche, die die Identitätsproblematik betreffen, im Sinne der *intentio reflexa* zu deuten. In vielen Fällen wird zwar eine klare Grenzziehung zwischen den zwei Intentionen nicht möglich sein, die zwei Arten von Untersuchungen greifen nämlich oft ineinander über. Die Unterscheidung ist und bleibt aber dennoch sinnvoll, um Mißverständnisse und Scheinprobleme zu vermeiden. Sie ist aufgrund ähnlicher Probleme und Beobachtungen entstanden wie die Unterscheidung zwischen eigentlichen und rein formalen Begriffen in der analytischen Philosophie.

Grundlegende philosophische Begriffe sollen als *formale* eingeführt und verwendet werden. „*Einzelgegenstand*“ oder „*Sache*“ z. B. kann im Anschluß an Frege all das genannt werden, was als Argument für eine Aussagefunktion verwendet, oder ganz einfach all das, was durch unsere Gedanken und unser Sprechen aus dem uns Begegnenden herausgegriffen werden kann, was also als möglicher Identifizierungs- oder als Benennungsgegenstand fungiert. „*Eigenschaft*“ hingegen kann all das genannt werden, was in einer Beschreibung oder Charakterisierung von Einzelgegenständen ausgesagt wird. *Eigenschaften* können zwar nicht so herausgegriffen werden wie die *Einzelgegenstände* selbst, sie können aber angegeben werden. Bereits Frege hatte auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam gemacht zwischen der *Art*, wie Ausdrücke in Subjektposition, und der *Art*, wie Ausdrücke in Prädikatsposition bezeichnen. Im eigentlichen Sinn können lediglich Ausdrücke in Subjektposition bezeichnen.

Wenn im Alltag immer wieder darauf hingewiesen wird, daß einheitliche Dinge oder Einzelgegenstände, hauptsächlich Lebewesen, mehr seien als die Summe ihrer *Eigenschaften*, wenn zudem betont wird, es müsse zusätzlich zu ihren Teilen noch ein *einheitsstiftendes Prinzip* geben, soll das nicht so mißverstanden werden, als müsse es auf der Ebene der *Eigenschaften* oder des empirisch Feststellbaren noch zusätzlich etwas geben, das gleichsam die *Einheit* und *Identität* in Raum und Zeit ausmacht. Die *Einheit* und die *Identität* sind keine Größen von der Art der *Eigenschaften*. Auf dieser Ebene sind die jeweiligen Einzelgegenstände nicht mehr als die Summe ihrer *Eigenschaften*. Daraus folgt allerdings nicht, daß der Begriff des einheitlichen Einzelgegenstandes auf

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> J. L. Austin, *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, Anm. 157.



den der Summe seiner Eigenschaften reduziert werden könnte oder daß der eine durch den anderen analysierbar wäre. Wer das übersieht, übersieht die Eigenart der formalen Begriffe Einzelgegenstand und Eigenschaft. Diese Begriffe geben die verschiedenen Arten wieder, sich auf die Wirklichkeit zu beziehen und über sie zu sprechen. Wer Einzelgegenstand und Eigenschaft nicht auseinanderhält, verwechselt Identifizierung und Beschreibung.

Von einem Einzelgegenstand sprechen wir nämlich immer dann, wenn wir etwas in seiner Einheit und Identität in Raum und Zeit intendieren oder identifizieren, und von Eigenschaften, wenn wir es charakterisieren oder beschreiben: „Things are no more than the sum of their properties, but the concept of a thing is not the concept of a set of properties however brought together. To say that is to give due acknowledgement to the fact that the concepts of thing and property are formal concepts not ordinary concepts.“<sup>8</sup>

### Einheit und Identität im Kontext des aristotelischen Nichtwiderspruchsprinzips

Auf die Problematik der Einheit (ἕν) und somit der Identität in Raum und Zeit geht Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Metaphysik ein. Aufschlußreich sind zunächst jene Stellen aus dem Buch Gamma, in denen er die Leugner des Nichtwiderspruchsprinzips zu widerlegen trachtet. Die Ausführlichkeit, mit der Aristoteles das Nichtwiderspruchsprinzip zu verteidigen sucht, zeugt auch von einem ethischen und gesellschaftspolitischen Anliegen: Es scheint, daß Aristoteles von der Gefahr des gesellschaftlichen Verfalls als Folge der Mißachtung oder gar Leugnung des Prinzips überzeugt war. Auch der Stil der Ausführungen läßt einen inneren Eifer durchscheinen in der Bekämpfung der Kyniker, der Anhänger des Heraklit und des Protagoras. Einige dieser Ausführungen des Aristoteles haben Relevanz für unsere Frage nach der Einheit und Identität, obwohl sie sonst fast ausschließlich für andere philosophische Zwecke herangezogen werden.

Wann immer wir sprechen – lehrt Aristoteles –, meinen wir nicht Beliebiges, sondern Bestimmtes. Wir sprechen nicht über alles oder nichts, sondern über dieses und jenes. Um überhaupt sinnvoll sprechen zu können, können wir nicht unendlich vieles meinen, sondern jeweils nur etwas Bestimmtes, das abhebbar ist von anderem und somit mit diesem nicht identisch ist. Die Einheits- und Identitätsproblematik, die hier angesprochen wird, hängt damit zusammen, daß etwas zu sein nicht gleichzeitig heißen kann, dieses etwas nicht zu sein. Das ist aber gerade der Kern des Nichtwiderspruchsprinzips.

Vom Nichtwiderspruchsprinzip gibt Aristoteles verschiedene Fassungen. Der Sache nach besagen sie alle, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung (κατὰ τὸ αὐτό) unmöglich zugleich (ἅμα) zukommen und nicht zukommen kann<sup>9</sup>. Das Nichtwiderspruchsprinzip wurde im Laufe der Geschichte auch *Identitätsprinzip* genannt, insofern es auch besagt, daß ein Existierendes nicht gleichzeitig nicht es selbst sein kann.

Das Nichtwiderspruchsprinzip ist für Aristoteles insofern nicht beweisbar, als es nicht auf andere Prinzipien zurückgeführt oder aus ihnen abgeleitet werden kann. Man könne aber aufweisen, daß es sinnvollerweise nicht gelehnet werden kann. Für das Nichtwiderspruchsprinzip dürfe man zwar keinen Beweis suchen<sup>10</sup>, sobald aber jemand es bestreiten möchte, könne man es „elenchisch“ beweisen (ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς)<sup>11</sup>. Ein „elenchos“ ist ganz allgemein ein Beweis des Gegenteils (ἀντιφάσεως συλλογισμὸς)<sup>12</sup> aufgrund eines Widerspruchs.

Wer den Widerspruch lediglich auf der sprachlichen Ebene zwischen der Konklusion und einer Prämisse der Ableitung sieht, hat Schwierigkeiten, den grundlegenden

<sup>8</sup> D. W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge 1984, 57.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metaphysik* 1005b 19.

<sup>10</sup> Ebd. 1006a 10.

<sup>11</sup> Ebd. 1006a 12 ff.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Erste Analytiken* 66b 11.



Unterschied zwischen einem indirekten Beweis oder einer *reductio ad absurdum* und einem elenchischen Beweis, wie ihn Aristoteles im Buch Gamma vorbringt, zu verstehen. Er wird Lukasiewicz zustimmen in seiner Auffassung, daß der Unterschied letztlich „entirely empty“ sei<sup>13</sup>. Der Widerspruch, der für den elenchischen Beweis ausschlaggebend ist, kann aber auch als ein *vollzogener* in dem Sinn gedeutet werden, daß ein Mensch durch den Vollzug seiner Behauptung dem widerspricht, was er behauptet. In diesem Sinn kann hier von einem *retorsiven Aufweis* oder einfach von einer Retorsion die Rede sein. Eine Retorsion ist nicht zu verwechseln mit einer einfachen *reductio ad absurdum*. Lukasiewicz ist sicher in dem zuzustimmen, daß eine simple *reductio ad absurdum* das Nichtwiderspruchsprinzip voraussetzt und daß somit eine *reductio ad absurdum* nicht ausreicht, das Prinzip selbst gegen seine Leugner zu verteidigen.

Im Buch Gamma können nach Ross<sup>14</sup> sieben verschiedene Versuche elenchischer Widerlegungen der Leugner des Nichtwiderspruchsprinzips unterschieden werden. Hier soll lediglich auf den ersten retorsiven Schritt eingegangen werden, insofern er relevant ist für die ontologische Problematik der Einheit und Identität. Aristoteles weist zunächst darauf hin, daß wir mit den Ausdrücken „sein“ und „nicht sein“ nicht Beliebigen meinen, sondern etwas *Bestimmtes* (τοδὸν)<sup>15</sup>. Würde ein Wort unendlich vieles oder Unbestimmtes bezeichnen, so wäre offenbar kein Diskurs möglich: „... denn nicht ein Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen (τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐδὲν σημαίνειν ἔστιν); bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit des Dialogs mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch der Dialog mit sich selbst. Denn man kann gar nichts denken, wenn man nicht Eines denkt (οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν)<sup>16</sup>. Aristoteles betont, daß wir durch die sinnvolle Verwendung von Ausdrücken etwas meinen und daß dieses Etwas ein „ἐν“, eine Einheit ist<sup>17</sup>. Es kann nicht sein, daß dieses Etwas gleichzeitig auch nicht das gemeinte Etwas sei: Es ist nicht möglich, daß „Menschsein“ dasselbe bezeichnet wie „Nicht-Menschsein“. Wer sinnvoll spricht, setzt diesen Sachverhalt immer schon voraus.

Thomas von Aquin führt in seinem Kommentar die retorsive Vorgangsweise des Aristoteles so aus: Wenn der Leugner des Prinzips nicht zugibt, daß er mit den Ausdrücken, die er benützt, etwas Bestimmtes meint, so ist es überflüssig, mit ihm zu diskutieren: „... superfluum erit cum eo disputare ...“<sup>18</sup>; wenn er hingegen zugibt, daß er etwas Bestimmtes meint, so spricht das bereits gegen ihn. Wenn das, was er meint, ein „aliquid definitum“ ist, so ist es verschieden von seinem kontradiktorischen Gegenteil (distinctum a suo contradictorio)<sup>19</sup>. Der elenchische Widerspruch ergibt sich aus der Tatsache, daß der Vollzug der Leugnung des Prinzips es voraussetzt. Jeder, der das Prinzip leugnet, muß doch insofern zum Prinzip stehen, als er es nur leugnen kann, wenn er etwas Bestimmtes ausspricht und etwas Bestimmtes, das von anderem verschieden ist, meint.

Wer spricht und menschliche Rede versteht, greift durch menschliche Sprache aus dem ihm Begegnenden verschiedene Einheiten heraus. Er hebt sie voneinander ab und unterscheidet die einen von den anderen: „... oportet quod qui intelligit ab aliis distinctat.“<sup>20</sup> Die jeweilige Einheit wird von Aristoteles „ἐν“ und von Thomas „unum“ genannt. Wenn der Sprecher nicht jeweils ein unum meint, kann er überhaupt nicht sinnvoll sprechen: „Ergo si non significat unum, non significat. Sed si nomina non significant, tolletur disputatio ...“<sup>21</sup> Auch nach Aristoteles und Thomas ist also klar, daß das Operieren mit Einheiten, die mit sich identisch, aber verschieden von anderen sind, notwendige Voraussetzung für sinnvolles Sprechen ist.

<sup>13</sup> J. Lukasiewicz, Aristotle on the Law of Contradiction, in: *Articles on Aristotle*. Vol. 3. *Metaphysics*. Ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1979, 55.

<sup>14</sup> W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*. Vol. I. Oxford 1958, 265–268.

<sup>15</sup> *Aristoteles*, (s. Anm. 9) 1006 a 30.

<sup>16</sup> Ebd. 1006 b 7–10.

<sup>17</sup> Ebd. 1006 b 12 f.

<sup>18</sup> *Thomas von Aquin*, In *Metaphysicorum* (Marietti) Nr. 611.

<sup>19</sup> Ebd. <sup>20</sup> Ebd. Nr. 615. <sup>21</sup> Ebd.



## „ἕν“ (unum) und „ὅν“ (ens) haben verschiedenen Sinn, bezeichnen aber dasselbe und fügen der Sache nichts hinzu

Im Buch Gamma betont Aristoteles, daß zu sein und eine Einheit zu sein, ein und dasselbe ist: „τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν ταὐτό.“<sup>22</sup> Immer dann, wenn das eine ausgesagt wird, kann auch das andere ausgesagt werden: Sie folgen einander (ἀκολουθεῖν) und können untereinander ersetzt werden. Der Sinn der beiden Bezeichnungen ist zwar verschieden, das, was sie bezeichnen, ist aber dasselbe. Thomas kommentiert: „Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes.“<sup>23</sup> Ein Mensch, der ist, ist immer auch *ein* Mensch in dem Sinn, daß er ein Individuum ist oder eine Einheit darstellt. Wenn etwas *ist*, so ist es immer auch *ein* etwas, und was immer *ein* etwas ist, das *ist* auch. „ὄν“ (ens) und ἕν“ (unum) bezeichnen also dasselbe. Der Satz, in dem von etwas ausgesagt wird, daß es ist, hat also dieselben Wahrheitsbedingungen wie der Satz, in dem von etwas ausgesagt wird, daß es eines ist.

In seinem Kommentar meint Kirwan, man könne bezweifeln, ob das tatsächlich immer gilt: Lysistrata z. B. ist *eine* Frau, sie existiert aber nicht. Kirwan selbst antwortet, wenn sie tatsächlich *eine* Frau und von anderen abhebbar, d. h. zählbar ist, so muß sie irgendwie auch existieren, und sei es nur relativ zu einem ontologischen Referenzrahmen einer Tragödie oder eines Theaterstückes<sup>24</sup>.

Im Buch Iota entwickelt Aristoteles eine Art semantische Theorie über „ἕν“ und „ὄν“: Von ihnen sagt er ausdrücklich, daß sie dasselbe bezeichnen (σημαίνειν)<sup>25</sup>. Daß „ἕν“ und „ὄν“ dieselbe Referenz haben oder der Sache nach dasselbe sind, begründet aber Aristoteles bereits in Gamma, und zwar durch ein Zweifaches:

a) Wann immer zwei beliebige Bestimmungen, die ein und derselben Bestimmung hinzugefügt werden, keinen Unterschied bewirken, so sind sie auch untereinander identisch. ἕν und ὄν einer beliebigen Bestimmung beifügt, ergeben aber keinen Unterschied. Sie sind somit identisch. Wer immer statt einfach zu sagen, etwas sei Mensch, hinzufügt, es sei *ein* Mensch oder *existierender* Mensch, fügt der Sache nach der ersten Bestimmung nichts hinzu<sup>26</sup>. Niemals entsteht nämlich ein Mensch, ohne daß gerade auch ein individueller und existierender Mensch entstehen würde, und niemals vergeht ein Mensch, ohne daß ein individueller und existierender Mensch vergehen würde. Was aber gleichzeitig entsteht und vergeht, ist ein und dasselbe: „Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum.“<sup>27</sup> Menschsein besagt also auf der sachlichen Ebene auch immer, ein Individuum sein, eine Einheit sein. Die Hinzufügung „ens“ und „unum“ hat also nicht die Funktion, etwas Zusätzliches auf der Ebene der Referenz, d. h. auf der sachlichen Ebene des Bezeichneten, hinzuzufügen: „... non intelligitur addi aliqua natura supra hominem.“<sup>28</sup> Die Einheit ist also sowohl für Aristoteles als auch für Thomas *nichts Separates*, das zum Menschsein gleichsam von außen hinzukäme. „The one“ – so faßt Ross den ersten Grund zusammen – „is therefore nothing apart from the existent.“<sup>29</sup> Daß sich „unum“ und „ens“ in ihrer Referenz decken, schließt allerdings nicht aus, daß sie sich in ihrem Sinn unterscheiden.

b) Der zweite Grund ist im aristotelischen Text nur angedeutet. Es wird dort gesagt, daß das Wesen (οὐσία) einer jeden Sache *eins* sei, und zwar nicht per accidens (οὐ κατὰ συμβεβηκός)<sup>30</sup>. Ross deutet den Gedanken so, daß das Wesen einer jeden Sache wesentlich eins und wesentlich seiend sei.<sup>31</sup> Das hier angegebene Argument mag zwar obskur sein, wie Kirwan<sup>32</sup> in seinem Kommentar meint. In der Hochscholastik wurde aber besonders auch über die damit zusammenhängenden Fragen nachgedacht. Thomas wendet sich gerade in der Deutung des erwähnten Satzes gegen Avicenna, der nach seiner Auffassung meint, „unum“ und „ens“ bezögen sich nicht auf das Wesen der jeweili-

<sup>22</sup> Aristoteles (s. Anm. 9) 1003 b 22 f.

<sup>23</sup> Thomas (s. Anm. 18) Nr. 549.

<sup>24</sup> Ch. Kirwan, Aristoteles's Metaphysics. Books Gamma, Delta and Eta, Oxford 1971, 82.

<sup>25</sup> Aristoteles (s. Anm. 9) 1054 a 13.

<sup>26</sup> Ebd. 1003 b 26 ff.

<sup>27</sup> Thomas (s. Anm. 18) Nr. 551. <sup>28</sup> Ebd. Nr. 552.

<sup>29</sup> Ross (s. Anm. 14) 254. <sup>30</sup> Aristoteles (s. Anm. 9) 1004 b 32 f.

<sup>31</sup> Ross (s. Anm. 14) 254. <sup>32</sup> Kirwan (s. Anm. 24) 82 f.



gen Sache, sondern auf etwas, das dem Wesen nach Art eines Akzidens hinzukäme: „... significant aliquid additum.“<sup>33</sup> Gegen Avicenna betont Thomas, daß sich „unum“ und „ens“ so verhalten, daß sie *per se* und nicht *per accidens* vom Wesen einer Sache ausgesagt werden. Gerade weil sie *per se* ausgesagt werden, decken sie sich auf der referentiellen Ebene: „Substantia enim cuiuslibet rei est unum *per se* et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem.“<sup>34</sup>

Auch Bonitz betont in seinem Kommentar die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was *per se*, und dem, was lediglich *per accidens* ausgesagt wird. Wenn wir zwei Bestimmungen lediglich im akzidentellen Sinn von ein und demselben präzisieren, so können wir nicht ihre Identität daraus folgern. Denken wir an die Eigenschaften Weiß- und Gebildetsein, die vom Menschen ausgesagt werden. Daraus folgt nicht, daß das Weißsein mit dem Gebildetsein identisch ist<sup>35</sup>.

„Unum“ und „ens“ decken sich nach Thomas auf der referentiellen Ebene, sie unterscheiden sich aber in ihrem Sinn (*differunt ratione*)<sup>36</sup>. Würden sie sich begrifflich nicht unterscheiden, so wären sie synonym, was sie auch nach Thomas nicht sein können: Der Sinn von „homo“ ergibt sich aus dem, *was* die Sache ist; der Sinn von „ens“ aus der Tatsache, daß die Sache *ist*, und der Sinn von „unum“ aus der Struktur der Sache oder aus ihrer *Ungeteiltheit* (*ab ordine vel indivisione*)<sup>37</sup>. Die zwei Bestimmungen bezeichnen also dasselbe unter verschiedenen Rücksichten oder unter verschiedenen begrifflichen Fassungen.

### Verschiedene Arten oder Bedeutungen von Einheit

Da sich „*ἔν*“ und „*ὄν*“ auf der referentiellen Ebene decken und da sich „*ὄν*“ (aufgrund der aristotelischen Ontologie) auf Vielfältiges, auf verschiedene Arten von Seiendem bezieht, muß dementsprechend auch die Referenz von „*ἔν*“ eine vielfältige sein. Wenn das *ὄν* in Arten eingeteilt wird, so auch das *ἔν*.

Was vornehmlich existiert, sind zunächst die konkreten raumzeitlichen Dinge, die *οὐσίαι*. Aber auch ihre Eigenschaften oder Attribute, die Veränderungen und Bewegungen der Dinge, ihr Entstehen und Vergehen, das Wirken und Erleiden, auch Kräfte und Fähigkeiten, ja selbst Möglichkeiten und sogar das, was negiert werden kann, sind derart, daß man von ihnen sagen kann, daß sie sind.

Nach der klassischen aristotelisch-thomistischen Lehre wird „sein“ auf verschiedene Weisen oder in *verschiedenen* Bedeutungen verwendet. Sie alle sind aber auf eine grundlegende Bedeutung bezogen, nämlich auf die Wirklichkeit der raumzeitlichen Einzel Dinge, der Substanzen, der *οὐσίαι*, vornehmlich der Lebewesen. Daß etwas ist, wird also auf vielfache Weise verstanden: „*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*“, aber immer auf eines bezogen, das Grund ist für die Gemeinsamkeit der verschiedenen Verwendungsweisen: *πᾶν πρὸς μίαν ἀρχήν*<sup>38</sup>, nämlich auf die *οὐσίαι*.

In Entsprechung dazu gibt es verschiedene Arten von Einheit (*ἔν*). Auch die Entitäten, die lediglich in einem übertragenen Sinn existieren, bilden in einem gewissen Sinn *Einheiten*. Trotz der Warnungen Quines soll hier behauptet werden, daß selbst Fähigkeiten und Möglichkeiten unter bestimmten Voraussetzungen insofern Einheiten bilden, als auch sie *gezählt* werden können. Wenn die Behauptung stimmt, so unterliegen auch diese Arten von Entitäten Identitätsbedingungen, die die sinnvolle Verwendung von Ausdrücken wie „dasselbe wie ...“, „verschieden von ...“, „ein anderes als ...“ usw. ermöglichen. Identitätsbedingungen dieser Art müssen aber verschieden sein von jenen Bedingungen, die ausschlaggebend sind für die Zählbarkeit und Identität der eigentlich existierenden Entitäten, der raumzeitlichen Einzelgegenstände, der *οὐσίαι*.

<sup>33</sup> Thomas (s. Anm. 18) Nr. 556.

<sup>34</sup> Ebd. 554.

<sup>35</sup> H. Bonitz, *Aristotelis metaphysica. Commentarius*. Vol. II. Bonn 1849, 176.

<sup>36</sup> Thomas (s. Anm. 18) Nr. 553.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1003 b 5 f.



Die Identitätsbedingungen einer Sache sind immer davon abhängig, *was* die jeweilige Sache ist. Die Identitätsbedingungen entsprechen zudem den *Existenzbedingungen*, die klarerweise von der Art des Gegenstandes abhängig sind<sup>39</sup>. Sie hängen zusammen mit der Art der Entstehung und des Vergehens des jeweiligen Gegenstandes. Das gilt nun nicht nur für die raumzeitlich bestimmten Einzelgegenstände, sondern auch für die Entitäten, die in den anderen Kategorien vorkommen. Es dürfte daher klar sein, daß die Identitäts- und Existenzbedingungen von Eigenschaften, Fähigkeiten, Möglichkeiten, Ereignissen usw. anderer Art sind als die von Substanzen. In der Deutung der erwähnten aristotelischen und thomistischen Behauptung der *Entsprechung* der Arten des *ens* und des *unum* können wir also zu Recht auch an diese Vielfalt der Identitäts- und Existenzbedingungen denken. Sie ergeben sich aus der wechselseitigen Entsprechung der Vielfalt der Arten des Existierenden und der Einheit.

Auch Kirwan erinnert daran, daß man die Arten des *êv*, nicht wie Arten einer Gattung in der Kategorie der Substanz mißverstehen dürfe. „Dasselbe wie ...“, „gleich mit ...“, „ähnlich mit ...“ sind ja im Unterschied zu „Mensch“ oder sonstigen normalen Bestimmungen universell aussagbar: „only some animals are men, but everything that is, or is one, must be the same (as something) and animal (to something) – it is, in fact, just this feature, universal applicability, which makes the study of such concepts a part of metaphysics.“<sup>40</sup>

### Die Einheit ist nichts selbständig Existierendes, keine „substantia subsistens“

Für Aristoteles und Thomas ist klar, daß *êv*, *unum*, nicht als akzidentelle Bestimmung gedeutet werden kann, aber ebenso klar, daß es nicht etwas selbständig Existierendes nach Art einer *Substanz* im eigentlichen Sinn sein kann: das *êv*, *unum*, kann keine *substantia subsistens* sein, erklärt Thomas in der dritten lectio zum 10. Buch. Wer fragt, was das *êv* sei, soll nicht dem Fehler der Pythagoräer und Platons verfallen, zu meinen, es sei eine selbständig existierende Substanz (*ουσίας τινός ούσης*)<sup>41</sup>. Platons Dialog „Parmenides“ zeugt von den Schwierigkeiten, die entstehen, wenn Einheit als selbständige Idee oder Realität, die trennbar wäre, gedeutet wird.

Gewisse Naturphilosophen meinten sogar, die Einheit könne die Liebe (*φιλία*) sein, die Luft oder gar das Unbestimmte oder Unendliche (*ἄπειρον*). Von der Liebe das zu sagen, kann nach Thomas nur insofern verständlich sein, als die Liebe eine Einheit zwischen Liebendem und Geliebtem besagt<sup>42</sup>. Aber daraus zu schließen, daß die Einheit eine eigene, selbständige Wirklichkeit sei, ist schon deshalb falsch, weil kein Universale, keine allgemeine Bestimmung eine Wirklichkeit an sich sein kann (*per se subsistens*). Allgemeine Bestimmungen sind nämlich mehreren gemeinsam – was sie nicht sein könnten, wenn sie etwas Individuelles wären (quoddam *singulare in se*)<sup>43</sup>. Gerade „*êv*“ (*unum*) und „*ôn*“ (*ens*) werden aber noch allgemeiner ausgesagt als alle anderen Bestimmungen: „*τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων*.“<sup>44</sup> Thomas meint zusammenfassend, es sei klar, daß es in jeder Gattung eine Natur gebe (*aliqua natura*), von der ausgesagt wird, daß sie *eine* sei, daß sie eine Einheit bilde, aber nicht so, daß diese Einheit die Natur selbst wäre. Von ihr wird allerdings ausgesagt, daß sie eine ist: „*Manifestum est igitur quod in quolibet genere est aliqua natura, de qua dicitur unum; non tamen ita quod ipsum unum sit ipsa natura; sed quia dicitur de ea*.“<sup>45</sup>

<sup>39</sup> E. Runggaldier, *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlin 1985, 297–303.

<sup>40</sup> Kirwan (s. Anm. 24) 83.

<sup>41</sup> Aristoteles (s. Anm. 9) 1053 b 11 f.

<sup>42</sup> Thomas (s. Anm. 18) 1962.

<sup>43</sup> Ebd. 1963.

<sup>44</sup> Aristoteles (s. Anm. 9) 1053 b 20.

<sup>45</sup> Thomas (s. Anm. 18) Nr. 1972.



Im Buch Iota wird bekräftigt, was hier dargelegt wurde. „ἐν“ verhält sich so wie „ὅν“. Es ist nicht auf eine Kategorie zu beschränken, auch nicht auf die Kategorie der Substanz. Es kommt in allen Kategorien vor, genauso wie „ἐν“: „... quia utrumque ad omnes pertinet categorias neque intra ullam ex iis comprehenditur...“<sup>46</sup> Ross faßt den aristotelischen Gedankengang im Buch Iota, der die erwähnten Ausführungen zum Buch Gamma bekräftigt, so zusammen: „That unity in a sense means the same as being is clear (1) because it is found in all the categories; (2) because it adds nothing to the meaning of a term, any more than ‚existing‘ does; (3) because for a thing to be one is to be the particular thing it is.“<sup>47</sup>

## Schluß

Aus den aristotelischen und thomistischen Ausführungen geht hervor, daß die Einheit weder als akzidentelle Bestimmung, die einer Sache oder dem Wesen einer Sache gleichsam von außen hinzukommt, noch als Substanz aufgefaßt werden darf, die in sich subsistiert, die also selbständig existiert. Die Einheit im aristotelischen Sinn stellt *keine empirische Größe* dar. Sie ist nicht wie eine empirische Tatsache von anderen derartigen Tatsachen abhebbar. Klar ist, daß der Begriff der Einheit im aristotelischen Sinn *keine eigene Extension* hat, die sich von der Extension anderer Begriffe abgrenzen ließe. Diese Charakteristika entsprechen jenen, die in den modernen analytischen Ontologien den *formalen* Begriffen zugesprochen werden: Formale Begriffe sondern nichts Empirisches aus und haben somit keine eigene Extension.

Wer Aristoteles folgt, wird nicht wie die Naturphilosophen fragen, was die Einheit und die Identität in Raum und Zeit auf der empirischen oder physikalischen Ebene ausmache. Er wird die Einheit und Identität nicht mit einer natürlichen Gegebenheit verwechseln, die physikalisch feststellbar und untersuchbar wäre. Unter den Begriff der aristotelischen Einheit fällt letztlich alles, was – irgendwie – ist. Wenn wir fragen, worin die Einheit oder die Identität durch die Zeit einer Sache oder eines Individuums bestehen, so haben wir uns also vor der Gefahr zu hüten, wie die Naturphilosophen vorzugehen und nach etwas Naturhaftem zu suchen, das der Sache bzw. dem Individuum gleichsam von außen hinzukäme. Es wäre aber kurzschlüssig, würde man aufgrund dieser Ausführungen Aristoteles und Thomas eine rein *konventionalistische* Ontologie unterschieben, in der die Einzelgegenstände lediglich Mengen von Akzidentien oder sonstigen sinnlich wahrnehmbaren Eindrücken wären. Die aristotelische Ontologie unterscheidet sich unter dieser Rücksicht grundlegend von rein sprachanalytischen oder konventionalistischen Ontologien positivistischer Prägung.

Wir haben gesehen, daß nach Aristoteles das im eigentlichen Sinne Existierende die raumzeitlichen Einzelgegenstände sind. Sie stellen auch die grundlegenden ontologischen *Einheiten* dar. Alle anderen Einheiten sind nur insofern Einheiten, als sie in irgendeiner Beziehung zu diesen stehen. Die Anhäufung von Akzidentien allein bildet noch keine Einheit, von der sinnvollerweise anderes prädiert werden könnte. Ein Akzidents kann zwar insofern einem anderen Akzidents zukommen, als beide Akzidentien an ein und demselben sind<sup>48</sup>. Beide Akzidentien setzen aber letztlich ein Subjekt, einen Einzelgegenstand, voraus, von dem sie beide ausgesagt werden können: „... accidens de accidente praedicatur per accidens, et hoc ideo, quia ambo accidunt eidem subjecto, sicut album praedicatur de musico, quia ambo accidunt homini.“<sup>49</sup> In der Wiedergabe des aristotelischen Gedankenganges sagt Ross: „... a collection of attributes makes no unity.“<sup>50</sup>

Notwendige Präsupposition für unser sinnvolles Sprechen ist also für Aristoteles und Thomas nicht nur, daß wir Bestimmtes meinen und bezeichnen, das verschieden

<sup>46</sup> Bonitz (s. Anm. 35) 423.

<sup>47</sup> W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*. Vol. II. Oxford 1958, 285.

<sup>48</sup> *Aristoteles* (s. Anm. 9) 1007 b 2 f.

<sup>49</sup> *Aristoteles* (s. Anm. 18) Nr. 630.

<sup>50</sup> *Ross* (s. Anm. 14) 266.



und abhebbar von anderem ist, sondern auch daß wir uns auf grundlegende Einheiten beziehen: wenn wir präzisieren, so beziehen wir uns letztlich auf Gegenstände, die insofern grundlegende Einheiten bilden, als sie als selbständige Einheiten von anderen abgehoben sind und jeweils ein Ungeteiltes darstellen. In unserer Rede können wir nicht nur Akzidentien meinen, wir brauchen auch Ausdrücke, durch die wir die grundlegenden Einheiten im uns Begegnenden, nämlich die „ούστά“, feststellen.