

# UNTERWEGS ZUR SUBSTANZ

Erste Philosophie, Substantialität und Wahrheit in Aristoteles' *Metaphysik*

Inaugural-Dissertation

Zur Erlangung des Grades eines  
Doktors der Philosophie

Der Fakultät für Philosophie und Geschichte  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt

von

Alexander Oberauer

aus

Mühlacker

im Januar 2005

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Mitberichterstatter: PD Dr. Friedrike Schick

Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 30. März 2005.

Gedruckt mit Genehmigung der  
Fakultät für Philosophie und Geschichte  
Der Universität Tübingen

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	4
1. Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ in der Gegenwart .....	11
1.1 Sein, Vorrang und Substantialität.....	13
1.2 Existenz .....	16
1.2.1 Verwendungsweisen des Begriffs ‚Existenz‘ .....	16
1.2.1 Existenzbehauptung und Existenzoperator .....	17
1.2.3 Existenz und Wirklichkeit.....	22
1.3 Identität.....	28
1.4 Identität und Klassifizierung .....	32
1.5 Prädikation und Wahrheit.....	36
2. Philosophie und Ontologie.....	41
2.1 Die höchste Wissenschaft – Met.I,1 und 2 .....	43
2.2 Die Wissenschaft des Seienden, insofern es Seiendes ist – Met.IV,1 und 2.....	46
2.3 Wissenschaft und Beweis – Met.VI,1.....	51
2.4 Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ nach Met.IV,7.....	56
a) <i>akzidentell (symbebekos)</i> .....	57
b) <i>An sich (kath'auto)</i> .....	59
c) <i>wahr/falsch (alethes/pseudos)</i> .....	60
d) <i>wirklich/möglich (dynamis/entelechia (energeia))</i> .....	61
3. Die Lehre von der Substanz .....	62
3.1 Die Frage nach dem Sein und die Frage nach der Substanz – Met.VII,1.....	68
3.2 Substanz und Substanzen – Met.VII,2.....	72
3.3 Die Substanz als Subjekt – Met.VII,3 .....	75
3.3.1 Substrat und Abstraktion .....	77
3.3.2 Subjekt, Materie und Form .....	80
3.4 Sache und Substanz .....	82
3.4.1 Die Substanz der Sache – Met.VII,4.....	83
3.4.2 Die Identität von Sache und Substanz – Met.VII,6 .....	89
3.4.2.1 Sache, Substanz und Differenz .....	91
3.4.2.2 Unterschied und Identität .....	95
3.5 Allgemeinheit oder Eigentümlichkeit – Met.VII,13 und die Folgen .....	97
3.5.1 Prädikation, Form und Materie .....	99
3.5.2 Wie die Substanz kein Allgemeines ist .....	104
3.5.3 Die Allgemeinheit der Substanz .....	107
3.6 Einfachheit und Substantialität – Met.VII,17 .....	109
3.6.1 Met.VII,17 - Ein erster Überblick .....	112
3.6.2 Verschiedene Gründe? .....	115
3.6.3 Haufen und Substanzen .....	120
3.7 Unterwegs zur Substanz.....	124
3.7.1 Der Grund der Wahrheit – Met.IX,10.....	125
3.7.2 Die Suche nach der Substanz .....	135
Abkürzungs- und Literaturverzeichnis.....	137

## Einleitung

### *Gegenstand und Resultate der Untersuchung*

Der Titel der vorliegenden Untersuchung *Unternwegs zur Substanz* könnte gleichsam als Titel einer Geschichte der Philosophie dienen: Im ersten Buch der *Metaphysik* hält Aristoteles fest,<sup>1</sup> daß seine philosophischen Vorgänger aus verschiedenen Gründen die Frage nach dem Sein, die für Aristoteles die Frage nach der Substanz ist, nicht nur nicht adäquat beantwortet haben, sondern daß sich die Tradition, auf die er sich bezieht, auch als die Geschichte einer fortschreitenden Einsicht in die Gründe, um derentwillen die Frage nach dem Sein keine adäquate Antwort gefunden hatte, darstellt. Im Dialog *Parmenides* hatte kurz zuvor Platon den philosophischen Vaternord an Parmenides mit der Absicht begründet, die Phänomene zu retten – also mit dem Argument, daß das Sein nicht nur als einfach von den Phänomenen unterschieden, sondern als deren Substanz begriffen werden müsse. Die *Neuplatonische Emanationslehre* durch Proklos und Plotin darf im Anschluß an Platon und Aristoteles als Ursprung des die mittelalterliche philosophische Debatte, mit ihrem herausragenden Vertreter Thomas von Aquin, prägenden Versuches gelten, in den ontologischen Gottesbeweisen eine Substanz der Welt aufzuzeigen. Mit der beginnenden Neuzeit haben dann zunächst Hume und, in stark divergierender Form, Kant wirkmächtige Argumente gegen die Objektivität der Kategorie der Substanz bzw. gegen die Möglichkeit der Erkenntnis des Dinges an sich, d.i. der Substanz, vorgebracht. Insbesondere Kants Kritik an der Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich bildete dann den Ausgangspunkt der vielleicht fruchtbarsten philosophischen Debatte im *Deutschen Idealismus* um Fichte, Schelling und Hegel. Vermittelt über den einstigen Neuhegelianer Russell folgte am Anfang des letzten Jahrhunderts in der analytischen Philosophie zunächst eine Kritik des essentialistischen Denkens, die ihren Höhepunkt in Quines als Kritik intendierter These fand, wer im Ernst mit so etwas wie sachhaltiger Notwendigkeit rechnen wolle, müsse auch einen klassisch-aristotelischen Essentialismus vertreten. Daneben wurden seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts im Anschluß an die Hauptvertreter der *Neuen Theorie der Referenz*, Putnam und Kripke, auch in der analytischen Philosophie wieder verstärkt essentialistische Positionen vertreten.

Daß auch diese nicht unwidersprochen geblieben sind, läßt, neben dem Verdacht, daß es um den Essentialismus am Ende eben doch nicht besonders gut bestellt ist, zwei Schlußfolgerungen zu: Entweder wurden die Fehler, die Aristoteles bei seinen Vorgängern ausgemacht hatte, dennoch immer wieder gemacht, oder aber die von Aristoteles proklamierte ‚Geschichte der fortschreiten-

---

<sup>1</sup> Das unter dem Titel ‚Metaphysik‘ überlieferte, nicht von Aristoteles selbst, sondern vermutlich vom Herausgeber der Aristotelischen Schriften, Andronikos von Rhodos im 1. Jahrhundert vor Chr. so betitelte und in der uns überlieferten Form zusammengestellte, Buch wird hier und im Folgenden wie auch alle anderen Buchtitel kursiv gesetzt.

den Einsicht in die Gründe, derentwillen die Frage nach dem Sein keine adäquate Antwort gefunden hatte' hat überhaupt noch, wenigstens aber, Aristoteles' Selbstverständnis entgegen, mit Aristoteles' Überlegungen kein Ende gefunden. Letzteres ist die Grundthese dieser Untersuchung und damit der Grund ihres Titels: Ich werde mich im Folgenden zwar nicht darum bemühen, Aristoteles' gesamte Darstellung der seinen Überlegungen zu Grunde liegenden Bemühungen um eine Lehre vom Sein zu Aristoteles' eigener Theorie ins Verhältnis zu setzen. Ich werde mich aber, etwas verkürzt gesprochen, um den Nachweis bemühen, daß die von Aristoteles in den *Substanzbüchern* der *Metaphysik* entwickelte Lehre von der Substanz als eine *Inhärenztheorie* der Substanz im Prinzip eben jenen Fehler aufweist, den Aristoteles an Platons Ideenlehre kritisiert: Die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse stellt in der Sache nichts anderes dar, als die von Aristoteles zurecht kritisierte einfache Trennung von Sache und Substanz, die in der Platonischen Ideenlehre (bzw. jedenfalls dem, was Aristoteles für die Platonische Ideenlehre hält) den Vorrang der Ideen bedingt.<sup>2</sup>

Dieses Beweisziel wird im Folgenden in drei Schritten angestrebt, die in unterschiedlicher Weise dem in der wechselhaften Geschichte, die der Begriff der Substanz in der Philosophie durchlebt hat, anklingenden Verdacht zu begegnen versuchen, daß die gerade inkriminierte Widersprüchlichkeit der Aristotelischen Lehre von der Substanz bereits in Aristoteles' Votum für eine essentialistische Position begründet liegt, daß mithin der Fehler nicht in der Aristotelischen Durchführung der Lehre von der Substanz liegt, sondern im Essentialismus selbst.

Der erste Schritt begegnet diesem Verdacht, indem (weitgehend unabhängig von der Argumentation der *Metaphysik*) dargelegt wird, daß die von der Aristotelischen Systematik der Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ deutlich abweichende moderne Auflistung von Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ nicht als Interpretament sowohl der Aristotelischen Systematik der Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ als auch der Aristotelischen Theorie der Substanz in Anspruch genommen werden kann, weil die nähere Explikation der in der Moderne unterschiedenen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘, mit einer Ausnahme, die für Aristoteles grundlegende Unterscheidung zwischen substantieller und nicht substantieller Bestimmung in Anspruch nehmen muß. Das vermeintliche Interpretament bedarf also tatsächlich des durch es als zu interpretierend Unterstellten als seinem Interpretament. Die Ausnahme von der Regel, daß

---

<sup>2</sup> Eigens hervorzuheben ist die durchgängige Beschränkung der vorliegenden Untersuchung auf die Ausführungen in der *Metaphysik*. Offen bleiben wird also, ob auch die Substanzlehren der *Kategorien* und der *Zweiten Analytiken* die in der *Metaphysik* zu konstatierenden Mängel aufweisen, oder ob diese früheren Konzeptionen entweder der späteren Konzeption sachlich überlegen oder nur theoretisch neutraler. Mir scheint letzteres für die *Kategorien* und ersteres für die *Zweiten Analytiken* zu gelten. Der Nachweis dessen würde jedoch eine sehr viel umfangreichere Untersuchung als die vorliegenden einfordern.

die nähere Explikation der in der Moderne unterschiedenen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ die Unterscheidung zwischen substantieller und nicht substantieller Bestimmung in Anspruch nehmen muß, stellt die Verwendung von ‚Sein‘ im Sinne von ‚wahr‘ dar. Eine Ausnahme von der Regel liegt hier vor, weil diese Verwendung von ‚Sein‘ sich als einfach identisch mit dem Anspruch erweisen wird, die substantielle Bestimmung der Sache anzugeben. Das Bestehen dieser Abhängigkeitsverhältnisse hat, wie zu zeigen sein wird, noch nicht zum Inhalt, daß die Lehre vom Sein, wie Aristoteles behauptet, mit der Lehre von der Substanz zusammenfällt. Das Bestehen dieser Abhängigkeitsverhältnisse hat aber zum Inhalt, daß eine Lehre vom Sein, *sofern eine solche überhaupt möglich ist*, als Lehre von der Wahrheit mit der Lehre von der Substanz zusammenfällt.

Der zweite Schritt löst einerseits ein Desiderat des ersten Schrittes ein, indem er in der Erörterung der einleitenden Bestimmungen der von Aristoteles als Erste Philosophie bezeichneten Wissenschaft im ersten, vierten und sechsten Buch der *Metaphysik* darlegt, inwiefern die Erste Philosophie im Sein einen eigenen Gegenstandsbereich hat und sich so als eigenständige Wissenschaft konstituiert. Andererseits wird die hier wieder zu gewinnende These des ersten Schrittes, daß die Lehre vom Sein als solche zugleich die Lehre von der Wahrheit und als solche wiederum auch die Lehre von der Substanz ist, mit den über diese Bestimmung der Ersten Philosophie hinausgehenden Aristotelischen Bestimmungen zu kontrastieren sein. Hier wird sowohl der von Aristoteles insbesondere im ersten Buch der *Metaphysik* unternommene Versuch zu kritisieren sein, die Erste Philosophie nicht nur als eine Wissenschaft zu bestimmen, die insofern sie im allgemeinen erörtert, was es heißt, das Wesen bzw. die Substanz von etwas zu bestimmen, die Wissenschaft *vom Ersten* ist, sondern die Erste Philosophie auch als eine *vorrangige* Wissenschaft auszuweisen, als auch die von Aristoteles im vierten und sechsten Buch der *Metaphysik* vorgenommene Bestimmung der vorrangigen Philosophie als der Wissenschaft von den getrennt existierenden, unbewegten Substanzen.

Im dritten Schritt wende ich mich dann Aristoteles‘ Durchführung der Ersten Philosophie zu. Diese Erörterung, die sich weitgehend auf das siebte Buch der *Metaphysik* konzentriert, verfolgt vier Beweisziele, die – ob der zentralen Stellung dieser Überlegungen für die vorliegende Untersuchung – hier bereits ausführlicher vorzustellen sind.

In der Erörterung von Met.VII,1 wird erstens ein gegenüber den Überlegungen des zweiten Schrittes unabhängiges Argument wider die Bestimmung der Ersten Philosophie als einer vorrangigen Wissenschaft ausgearbeitet und gezeigt werden, daß der Nachvollzug der Argumentation der *Substanzbücher* auch nicht von der Akzeptanz dieser Bestimmung abhängig sein kann.

Zweitens erweist sich – um das oben etwas verkürzt angegebene zentrale Beweisziel der Untersuchung um den entscheidenden Punkt zu ergänzen – Aristoteles' Lehre von der Substanz zwar nicht zwingend als eine Inhärenztheorie der Substanz, wohl aber spricht viel dafür und letztlich wenig dagegen, diese Identifikation vorzunehmen und die mit Aristoteles gegen die Inhärenztheorie der Substanz zu richtenden Einwände somit auch als Einwände zu betrachten, die gegen Aristoteles' eigene Theorie zu richten sind. Mit dem Titel *Inhärenztheorie der Substanz* wird hierbei die These bezeichnet, die mir der zwar problematische, aber, aus dem soeben erwähnten Grund, exegetisch adäquate, gemeinsame Nenner der beiden aktuell einflußreichsten Interpretationen der *Substanzbücher*, zu sein scheint. Wie zu zeigen sein wird, erweisen sich die Interpretationen der *Substanzbücher*, die der klassischen Interpretation derselben als einer Theorie der individuellen Formen mittels der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse entgegenzutreten versuchen, gerade durch diesen Versuch als bloße Variationen der Theorie der individuellen Formen. Als deren logischer Kern wird sich die These erweisen, daß die von Aristoteles in Met.VII,6 herausgearbeitete Identität zwischen Sache und Substanz nach Aristoteles nicht als Identität bestimmt Verschiedener aufgefaßt werden kann, sondern vielmehr die grundlegende Bestimmung des *ti en einai* als etwas, das von der Sache als etwas von dieser unterschiedenes ausgesagt wird aus Met.VII,4, preisgegeben und die Sache konsequent als aus Form und Materie so zusammengesetzt begriffen werden muß, daß die Materie einen nicht nur unbestimmten, sondern auch unbestimmbaren Unterschied konstituiert. In diesem Sinne *inhäriert* die Substanz der Sache, deren Substanz sie ist. Gegen diese Theorie der Substanz wird im wesentlichen geltend gemacht werden, daß sich nicht nur der Versuch, ihr durch die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse letztlich als bloße Variation ihrer erweist, sondern daß auch umgekehrt eine solche Theorie der individuellen Formen sowohl diese Unterscheidung als eine wesentliche Unterscheidung einfordert als auch als solche negiert.

Als Nebenprodukt dieser Erörterung wird sich drittens ergeben, daß der von Ernst Tugendhat in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* erhobene Vorwurf, Aristoteles konzipiere die Lehre vom Sein zunächst angemessen als Lehre von der Wahrheit, zwar im Prinzip richtig ist, allerdings gerade nicht aus den von Tugendhat genannten Gründen: Aristoteles' Unterscheidung zweier Verwendungsweisen des Wahrheitsprädikates in Met.IX,10 wird sich nicht nur als die logische Konsequenz der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse erweisen. Diese Unterscheidung – die Tugendhat implizit akzeptiert, wenn er Aristoteles' Identifikation der Lehre vom Sein mit der Lehre von der Substanz als (unzulässige) Engführung des Themas kritisiert – erläutert darüber hinaus zum einen Aristoteles' scheinbar ambivalente Behandlung der

Frage, ob das veritative Sein Gegenstand der Ersten Philosophie ist, zum anderen aber impliziert diese Unterscheidung auch die Unmöglichkeit der Substantiierung der von der auf die substantielle Bestimmung gerichteten, unterschiedenen Verwendungsweise des Wahrheitsprädikates und stellt insofern, diesseits der Frage nach ihrer logischen Konsistenz, indirekt ein Argument gegen die von Tugendhat eingeforderte Rücknahme der Beschränkung der Frage nach dem Sein auf die Frage nach der Substanz dar.

Viertens kann ebenfalls als Nebenprodukt der kritischen Ausführungen zu Aristoteles' Substanzlehre diesen auch eine implizite positive Bestimmung entnommen werden: Zunächst können den Erörterungen der *Substanzbücher* selbst zwei entschieden positive Bestimmungen entnommen werden, die sich zum einen unmittelbar gegen die Möglichkeit einer logisch konsistenten nicht essentialistischen Lehre vom prädikativen Sein richten – die Kritik der These, die an sich unbestimmte Materie könne als Subjekt von Bestimmungen gedacht werden in Met.VII,3 – und zum anderen gegen die Möglichkeit, daß der Essentialismus, obgleich (nach Met.VII,3) logisch unabdingbar, dennoch notwendig widersprüchlich sein könnte – der Nachweis der notwendigen Identität zwischen Sache und Substanz in Met.VII,6.<sup>3</sup> In gewissem Sinn stellt dieser Befund zusammen mit der zu etablierenden Kritik der Inhärenztheorie der Substanz und dem konkreten Grund der Kritik – die logische Inkonsistenz der strikten Trennung von substantieller und nicht substantieller Bestimmung – nicht nur bereits einen ersten Hinweis dar, worin eine positive Konzeption der Lehre vom Sein zu finden sein wird: die substantielle Bestimmung der Sache muß in irgendeiner Form in Beziehung auf deren nichtsubstantielle Bestimmung erfolgen, um diese nicht länger als ein einfach anderes Bestimmungsverhältnis auffassen zu müssen. Für diese – sich sowohl im Anschluß an die Kritik der Aristotelischen Inhärenztheorie der Substanz als auch in der Erörterung der modernen Systematisierung der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ abzeichnende – Auflösung der Problematik wird sich darüber hinaus in der Frage nach der eigentlichen logischen Reichweite der Argumentation von Met.VII,13 ein Ansatz in diese Richtung noch innerhalb der *Substanzbücher* finden.

---

<sup>3</sup> Obgleich die wohl nicht zufällig in neostrukturalistischem Kontext zu großer Popularität gelangte These, Aristoteles sei es in der *Metaphysik* darum zu tun, Termini wie ‚Wissen‘, ‚Erste Philosophie‘ und ‚Substanz‘ als notwendig widersprüchliche Bestimmungen auszuweisen (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*) inzwischen wieder reichlich an Popularität eingebüßt hat, sei dennoch darauf hingewiesen, daß diese These mit der Behauptung, Aristoteles habe gezeigt, weshalb der Essentialismus nicht notwendig widersprüchlich sein kann, natürlich gerade dann nicht bestritten sein kann, wenn zugleich behauptet wird, daß an Aristoteles Theorie der Substanz letztlich jene Kritik zu richten ist, die Aristoteles selbst gegen Platon richtet. Die Unterstellung, daß letzteres der Fall sein könnte, hat einfach zum Inhalt, daß sich Aristoteles mitunter der eigentlichen Reichweite seiner Argumente nicht im Klaren war. Insofern muß weiterhin mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich Aristoteles tatsächlich mit solch desaströsen Gedanken getragen hat. Allerdings sollten sich, gerade dann, wenn ebenso gut mit der Möglichkeit gerechnet werden kann, daß sich Aristoteles zuweilen einfach deshalb in Widersprüche verstrickt, weil er sich der

## *Sekundärliteratur*

Der aktuellen philosophischen Debatte scheinen die Unterscheidung zwischen Akzidentien und Substanzen, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit und zeitweise auch die zwischen wahr und falsch, wenn überhaupt, dann keine grundlegenden Bestimmungen dessen zu sein, was es heißt, zu sein. Die Stelle der grundlegenden Unterscheidung nimmt stattdessen die Unterscheidung zwischen Sein im Sinne der Prädikation, im Sinne der Identität, im Sinne der Existenz und, wieder, im Sinne der Wahrheit ein. Welchen Gründen auch immer diese Veränderung geschuldet ist – sie liegt faktisch vor und nötigt der philosophischen Auseinandersetzung mit Aristoteles' Text den Nachweis ab, daß diese ist, was sie zu sein behauptet: eine Lehre vom Sein. Dieser Nachweis, daß die Lehre vom Sein die Lehre von der Substanz ist, wird im ersten Teil dieser Untersuchung in Bezug auf die genannte vorgängige Bestimmung dessen, was es für uns heißt, zu sein, (in starker Anlehnung an das, was ich für den sachlichen Gehalt der Hegelschen These halte, die Kopula sei als Identitätsbeziehung zu begreifen) erbracht werden. Dieser Nachweis wird nur in Beziehung auf diese vorgängige Bestimmung erbracht werden. Er wird, Aristoteles' Beispiel folgend, nicht in der konkreten Beziehung auf die aktuelle Debatte dieser vorgängigen Bestimmung erbracht werden. An den wenigen Stellen, an denen in diesem Nachweis konkrete Zuordnungen zu (mehr oder minder) aktuellen philosophischen Positionen vorgenommen werden, geschieht dies einzig in der Absicht, die verhandelte Frage deutlicher hervortreten zu lassen.

Dasselbe gilt summa summarum für die eigentliche Erörterung der Aristotelischen Argumentation. Keine der in dieser Untersuchung vertretenen Thesen ist originell. In der These, die Lehre von der Substanz sei bei Aristoteles die Lehre von der Wahrheit folge ich A.F. Koch („Philosophie und Metaphysik“) gegen E. Tugendhat (*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*). In der These, die Lehre von der Substanz sei die Lehre von der Substanz der Substanz, folge ich einer Tradition, die für gewöhnlich auf die Arbeit von F. Lewis (*Substance and Predication in Aristotle*) zurückgeführt wird. In der These, die Substanz sei nach Aristoteles die individuelle Form, folge ich einer ebenfalls breiten Tradition, die in dem Kommentar von M. Frede und G. Patzig (im Folgenden zitiert als Frede/Patzig) ihre ausführliche Begründung erfahren hat. In der These, die Wahrheit verlasse in Met.IX,10 die Aussage, folge ich Heidegger. In der These, die Wahrheit könne die Aussage nicht verlassen, folge ich Aristoteles. In der These, die Argumentation der *Substanzbücher* sei in sich widersprüchlich, folge ich (was mir erlaubt, sowohl Frede/Patzig als auch Lewis zu folgen (wenn auch Lewis auf einer sehr viel allgemeineren Ebene als

---

Reichweite seiner Argumente nicht im Klaren war, zur Stützung der dekonstruktivistischen These dann, wie mir scheint, auch bessere Argumente finden als das bloße Auftreten von Widersprüchen.

Frede/Patzig)) schließlich einer ebenfalls breiten, auf E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) zurückgehenden, von H. Steinfath jüngst (*Selbständigkeit und Einfachheit*) eindringlich verfochtenen, Tradition. Ich folge dieser Tradition jedoch nicht in der These, daß es einen Grundwiderspruch in der Argumentation der *Substanzbücher* gebe. Es gibt Widersprüche, die sich durch die Argumentation der *Substanzbücher* konstant erhalten. Aber gegen die Rede von einem Grundwiderspruch werde ich darauf bestehen, daß die für sich widersprüchlichen Bestimmungen in den *Substanzbüchern* zwar enge Beziehungen zueinander aufweisen, aber nicht auseinander folgen. Auch in den anderen Fällen liegt Differenz ‘nur’ im Detail. Die Darstellung dieser Differenz wird jedoch „im Interesse der einheitlichen Gedankenentwicklung auf das Nötigste beschränkt“ (Tugendhat, *Ti Kata Tinos*, IX).

#### *Textgrundlage und Übersetzung*

In der Übersetzung des Textes der *Metaphysik* folge ich fast durchgängig Th.A. Szlezák. Die einzige Ausnahme bildet der Verzicht auf die Übersetzung des Ausdrucks *ti en einai*. Daß dieser Ausdruck nicht ohne Schwierigkeiten übersetzt werden kann, ist hinlänglich bekannt. Ich werde dafür plädieren, diesen Begriff *nicht* zu übersetzen, weil dessen Bildung auf Aristoteles’ Überzeugung zurückgeht, die Frage ‘*ti esti*’, die Frage, was etwas ist, sei „eine[r] Konkretisierung und in gewisser Hinsicht eine[r] Verschärfung“ bedürftig (Chr. Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität*, 324). Gegen diese These werde ich dafür argumentieren, daß der Sinn der Frage, was etwas ist, konkreter und in gewisser Hinsicht schärfer ist, als von Aristoteles unterstellt. Aristoteles muß die Substanz gerade deshalb gegen seine Absicht verdinglichen, weil er zwischen dem *ti esti* und dem *ti en einai* unterscheidet.

## 1. Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ in der Gegenwart

Im ersten Kapitel der *Substanzbücher* vertritt Aristoteles zwei Thesen, mit denen er sich – auf unterschiedliche Weise – wenig Freunde gemacht hat. Die erste These besagt, daß von den verschiedenen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ die Angabe dessen, was etwas ist, die die Substanz bezeichne, vorrangig ist. Gemäß der zweiten These ist die Frage nach dem Sein so viel wie die Frage nach der Substanz. Am wenigsten Freunde hat sich Aristoteles aber wohl mit der Zusatzbestimmung gemacht, die erste These sei *offensichtlich gültig*. Auch dort, wo Aristoteles für die beiden ersten Thesen mit Zustimmung rechnen darf, gilt, wie die mannigfachen Versuche zeigen, die These zu begründen zeigen, die Zustimmung nur der These vom Vorrang der Substanz selbst, nicht aber der Behauptung ihrer offensichtlichen Gültigkeit. Tatsächlich vermittelt der Text von Met.VII,1 zunächst auch den Eindruck, Aristoteles wolle in dessen Fortgang genau die These als gültig erweisen, von der er zuvor behauptet hatte, daß sie offensichtlich gültig ist (vgl.3.1). Demnach wäre die These vom Vorrang der Substanz nur relativ zu bestimmten Voraussetzungen offensichtlich gültig. Im Folgenden soll gezeigt werden, daß diese Einschätzung einerseits richtig, andererseits falsch ist. Richtig ist, daß der Vorrang der Substanz nur relativ zu Aristoteles‘ Systematisierung verschiedener Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ offensichtlich ist. Falsch ist die Vermutung, aus dieser Abhängigkeit folge, daß die Frage nach dem Sein nur unter gewichtigen theoretischen Voraussetzungen ‚so viel‘ wie die Frage nach der Substanz ist. Dies folgt deshalb nicht, weil wir immer dann, wenn wir zwischen verschiedenen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ unterscheiden, nicht nur die von Aristoteles angeführte Unterscheidung als gültig in Anspruch nehmen, sondern mit dieser auch die Offensichtlichkeit des Vorrangs der substantiellen Bestimmung gegeben ist. Betrachtet man allerdings die uns heute geläufige Unterscheidung der Verwendungen des Ausdrucks ‚Sein‘, ist zunächst nicht einsichtig, daß und weshalb die Frage nach dem Sein die Frage nach der Substanz ist. Die Behauptungen, (1) daß Gott ist, (2) daß Gott dies oder das ist, (3) daß Gott mit diesem oder jenem identisch ist, und (4) daß es wahr ist, daß Gott ist/existiert, könnte auch in folgender Weise systematisiert werden: Als Behauptungen enthalten alle vier die zuletzt angeführte veritative Verwendungsweise des Ausdrucks ‚Sein‘. Demnach könnte (a) die veritative Verwendung des Ausdrucks ‚Sein‘ vorrangig sein. Es könnte aber auch (b) die Verwendung des Ausdrucks ‚Sein‘ im Sinn der Existenz, also (1), vorrangig sein. Schließlich können wir nur von etwas, das existiert, irgend etwas behaupten. Demnach hätte (4) ohne (1) keinen Anwendungsfall. Ein dritter Vorschlag: Wenn wir von etwas behaupten, daß es existiert, behaupten wir etwas von etwas. Dann aber sollte es sich (c) so verhalten, daß tatsächlich die prädikative Bestimmung einer Sache (2) der Behauptung ihrer Existenz

(1) vorhergeht. Weiter könnte es sich, Quines berühmtem Diktum ‘no entity without identity’ folgend, so verhalten, daß wir von den Dingen, von denen wir annehmen, daß sie existieren, Identitätsbedingungen angeben können. Geht also (d) die Verwendung von Sein im Sinne der Identität vorher? Für keinen der Vorschläge gilt, daß die vorrangige Verwendungsweise von ‚Sein‘ *offensichtlich* vorrangig ist, weil die anderen Vorschläge zurückgewiesen werden müssen. Zwar geht Aristoteles von einer anderen Systematik der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ aus. Aber darin liegt eine nicht minder unerfreuliche Konsequenz: Wenn es sich so verhält, daß Aristoteles die These, die Frage nach dem Sein falle mit der Frage nach der Substanz zusammen, wenn überhaupt, nur unter Voraussetzung einer bestimmten Systematik der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ gewinnt, fällt die Frage nach dem Sein und die Frage nach der Substanz nur relativ zu dieser Systematisierung zusammen, wenn nicht gezeigt werden kann, daß Aristoteles’ Systematik der modernen logisch vorhergeht. Kann dies gezeigt werden, ist der Vorrang der Substanz zwar immer noch nicht offenkundig – schließlich gilt es erst zu zeigen, daß die neuzeitliche Systematik der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ voraussetzungsvoll ist. Aber Aristoteles selbst behauptet die Offenkundigkeit des Vorrangs auch nur relativ zu seiner Systematik der Verwendungsweisen von ‚Sein‘, während er für deren Vorrang nicht argumentiert. Gleichviel muß dieser Schritt nachgetragen werden können, wenn Aristoteles’ These richtig ist, die Frage nach dem Sein sei ‘so viel’ wie die Frage nach der Substanz.

Im Folgenden wird deshalb die Erörterung der Verwendung des Ausdrucks ‘Sein’ im Sinne von Identität und dessen Verwendung im Sinne von Existenz jeweils nur bis zu dem Punkt vorangetrieben, an dem sich zeigt, daß deren Erläuterung die Unterscheidung zwischen attributiver und wesentlicher Bestimmung in Anspruch nehmen muß. Es geht dabei nicht um die vollständige Explikation dieser Ausdrücke, sondern einzig um den Nachweis, *daß* eine solche Aufklärung die Bestimmung des Verhältnisses zwischen attributiver und wesentlicher Bestimmung voraussetzt. Auch deren Verhältnis wird in diesem ersten Teil nicht abschließend bestimmt. Es wird sich jedoch *erstens* zeigen, daß viel dafür spricht, Bestimmungen grundsätzlich als unter der Maßgabe der Angabe dessen, was das von ihnen Bestimmte ist, zu betrachten. Infolge dessen scheinen *zweitens* attributive Bestimmungen wesentlich als *bloß* attributive Bestimmungen gefaßt werden zu müssen. Als attributiv wird eine Bestimmung demnach aus der Warte einer avancierten Wesensbestimmung qualifiziert, insofern sie dieser gegenüber defizitär ist. Der Nachweis, daß eine Klärung der modernen Systematisierung der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ die Unterscheidung zwischen attributiver und substantieller Bestimmung voraussetzt, gliedert sich näher in fünf Schritte:

*Erstens* wird vorab dafür argumentiert, daß schon die bloße Unterstellung, es gebe eine vorrangige Verwendungsweise von ‚Sein‘, den Vorrang der substantiellen Bestimmung impliziert. Die weiteren Schritte dienen dann sowohl dem Zweck, diese abstrakte These in den konkreten Fällen zu untermauern, als auch dem, die Möglichkeit einer Systematik der Verwendungsweisen von Sein, die sich mit dem ersten Schritt zugleich als problematisch erweist, zu plausibilisieren. *Zweitens* wird die Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ näher betrachtet. Dieser Schritt gliedert sich in drei Unterschritte, weil sich bei näherer Betrachtung zeigen wird, daß wir bereits den Ausdruck ‚Existenz‘ – der unmittelbaren Identifikation dieser Bestimmung mit der Bestimmung ‚Wirklichkeit‘ in der analytischen Debatte entgegen – in dreifacher Weise gebrauchen, deren eine sich unmittelbar als Ausdruck des Anspruchs auf die substantielle Bestimmung von etwas erweist (und ob des hier verfolgten Beweiszieles deshalb vernachlässigt werden kann). Für die beiden verbleibenden Verwendungsweisen wird im zweiten Teilschritt gezeigt, daß und weshalb beide tatsächlich als Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Wirklichkeit‘ behandelt werden können. Auf dieser Grundlage zeigt der dritte Teilschritt, daß die Explikation dieses Ausdrucks die Unterscheidung zwischen substantieller und attributiver Bestimmung voraussetzt. Der *drittens* zu etablierenden These, daß auch die Explikation der Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von Identität auf die vorgängige Klärung der Unterscheidung zwischen attributiver und substantieller Bestimmung angewiesen ist, folgt *viertens* die Erörterung der Frage, wie diese Forderung mit der in der Erörterung des Identitätsbegriffs zu etablierenden These verträglich ist, die Prädikation stehe als solche unter der Maßgabe, anzugeben, was das Subjekt der Prädikation ist. Diese These wird *fünftens* erhärtet, indem eine scheinbar problematische Voraussetzung des zuvor erarbeiteten als unproblematisch ausgewiesen wird: Die logische Relevanz der Prädikation.

### **1.1 Sein, Vorrang und Substantialität**

Was meinen wir, wenn wir einer Verwendungsweise von ‚Sein‘ einen Vorrang vor den anderen zusprechen? Jaegwon Kim und Ernest Sosa geben in der kurzen Einleitung zu den in ihrer *Metaphysics* Anthologie unter dem Stichwort ‚Existenz‘ versammelten Beiträgen einen Hinweis, worin eine Antwort auf diese Frage zu finden sein könnte: Der Begriff der Existenz sei mutmaßlich ein basaler und einfacher Begriff, „in the sense that it is not possible to produce an informative definition of it in terms that are more clearly understood and that would tell us something important and revealing about what it is for something to exist.“<sup>4</sup> Ein Vorrang, könnte man demnach vermuten, kommt der Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ zu, weil der Begriff der Existenz einfach und basal ist und sich insofern zur Erklärung der anderen Verwendungsweisen

---

<sup>4</sup> J. Kim/E. Sosa, „Introduction (existence)“, 3.

von ‚Sein‘ eignet. Es gibt jedoch einige Gründe, die dagegen sprechen, den Sinn der Vorrangsthe-  
se tatsächlich in dieser Richtung zu suchen. Nicht nur, daß die beiden genannten Spezifika des  
Begriffs der Existenz, wie Kim und Sosa in ihrer Einleitung zu den dem Begriff der Identität ge-  
widmeten Beiträgen festhalten,<sup>5</sup> ebenso dem Begriff der Identität zuzukommen scheinen, und  
sich die Frage des Vorrangs zwischen diesen beiden Verwendungsweisen von ‚Sein‘, wenn dem  
so wäre, jedenfalls nicht allein mittels dieser Kriterien entscheiden ließe. Nicht nur auch, daß Do-  
nald Davidson eindringlich dafür geworben hat, Wahrheit als einen basalen und einfachen Begriff  
zu betrachten.<sup>6</sup> Neben dieser Frage, ob die zur Debatte stehenden Kriterien dem ihnen zuge-  
dachten Zweck genügen können, dementiert Russell in einem der Beiträge der Anthologie von  
Kim und Sosa auch explizit die These, der Begriff der Existenz sei basal: „When you take any  
propositional function and assert of it that it is possible, that it is sometimes true, that gives you  
the fundamental meaning of ‚existence“.“<sup>7</sup> Zuletzt ist darauf hinzuweisen, daß Sosa selbst in sei-  
ner vielleicht einflußreichsten Arbeit, „The Raft and the Pyramid“, die These, daß unser Begriffs-  
system auf basalen und einfachen Begriffen aufbaut, als fragwürdig ausweist.

Was also, noch einmal, ist gemeint, wenn davon die Rede ist, eine Verwendungsweise von ‚Sein‘  
sei vorrangig? Aristoteles‘ umstrittene These, es sei offenkundig, daß die Verwendungsweise von  
‚Sein‘, die die Substanz bezeichne, vorrangig ist, läßt, getrennt von der Frage nach der textgetreu-  
en Auslegung, zu einer simplen Antwort ein: Die Substanz der Sache zu kennen, scheint ein be-  
sonderer epistemischer Wert zu sein. Vorrangig also scheint die Substanz einfach deshalb sein,  
weil wir mehr Interesse daran haben, die Substanz der Sache zu kennen als z.B. deren Qualität  
oder Quantität. Allerdings hat die Antwort offensichtliche Tücken: Wenn es darum zu tun ist,  
einen Kleiderschrank von einem Zimmer in ein anderes zu transportieren, dann interessiert uns  
nicht so sehr, was der Schrank ist, sondern eher, wie schwer und wie groß er ist. Das besondere  
Interesse an der Substanz besteht demnach, wenn es überhaupt besteht, nur, wenn es um die  
Sache und nur um sie geht. – Unter dieser Voraussetzung ist der Vorrang der Substanz tatsäch-  
lich trivial, weil wir, wenn es um die Sache und nur um sie zu tun ist, schon unterstellen müssen,  
daß sie *eigentlich* nicht so ist, wie sie uns *erscheint*. Die Unterstellung der Möglichkeit der epistemi-  
schen Beschäftigung mit der Sache um der Sache willen hat einfach die Unterscheidung der Sub-  
stanz von ihrer Erscheinung zum Inhalt. Diese Trivialität des Vorrangs der Substanz betrifft  
unmittelbar auch den Sinn der Frage nach einer vorrangigen Verwendungsweise von ‚Sein‘. So-  
lange nämlich nicht näher spezifiziert wird, *inwiefern* eine Verwendungsweise vorrangig ist, ist die

---

<sup>5</sup> J. Kim/E. Sosa, „Introduction (identity)“, 65.

<sup>6</sup> D. Davidson, „The Folly of Trying to Define Truth“.

<sup>7</sup> B. Russell, „Existence and Description“, 25.

Frage nach einer vorrangigen Verwendungsweise gerade die Frage nach der Substanz der darin zu bloßen Erscheinungen depotenzierten Verwendungsweisen. Zur Debatte steht nichts anderes als, ob eine Verwendungsweise von ‚Sein‘ als *Verwendungsweise von ‚Sein‘* vorrangig ist. Daß die Frage nach einer vorrangigen Verwendungsweise von ‚Sein‘ wie in jedem Fall, in dem gefragt wird, wie sich eine Sache zu sich verhält, den Sinn der Unterscheidung zwischen substantieller und akzidenteller Bestimmung unterstellt, hat gewichtige Konsequenzen: Sollte es nämlich gelingen, eine vorrangige Verwendungsweise von ‚Sein‘ auszuweisen, ist darin zugleich Aristoteles‘ Systematik als vorrangig ausgewiesen. Im Rahmen einer derartigen exemplarischen Rehabilitierung der Aristotelischen Systematik erweist sich darüber hinaus auch die substantielle Bestimmung als vorrangig, weil von Anfang an nur zwei Optionen zur Verfügung stehen: Entweder erweist sich eine der in der modernen Debatte unterschiedenen Verwendungsweisen als gegenüber den anderen vorrangig oder diese Verwendungsweisen erweisen sich selbst als von einer anderen Verwendungsweise abhängig. In jedem Fall ist die Verwendungsweise, die darin als vorrangig ausgewiesen wurde, aber *gerade deshalb* auch als die substantielle zu bestimmen. Hieraus resultiert eine unerfreuliche Konsequenz für den Versuch, die moderne Systematisierung der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ als explanans der Aristotelischen zu behandeln.<sup>8</sup> Die Behauptung des Vorrangs der modernen Systematik gegenüber der Aristotelischen stellt schon deshalb einen Widerspruch dar, weil darin die moderne als die substantielle Systematik und darin der von Aristoteles postulierte Vorrang der substantiellen Bestimmung als gegeben behauptet würde. Dagegen kann natürlich versucht werden, das Verhältnis der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ – dem zur Vermeidung essentialistischer Thesen gedachten Vorschlags des späten Wittgenstein folgend – gerade nicht als das bestimmter Ausdifferenzierungen einer Sache, sondern als ein bloßes Verhältnis von *Familienähnlichkeiten* zu beschreiben. Aber dieser Versuch hätte, wenn er denn gelänge, einfach den Nachweis zum Inhalt, daß es keine vorrangige Verwendungsweise von ‚Sein‘ gibt. Im ersten Fall wäre das explanans nur als exemplum explanans. Im zweiten Fall wäre der vermeintliche Erklärungsgrund einfach der Grund der Negation der Suche nach einem Erklärungsgrund.

Die hieraus resultierende Alternative, daß entweder die Aristotelische Systematik ausgehend von der modernen bestätigt werden kann oder daß es vielmehr umgekehrt – weil zwischen den Verwendungsweisen von ‚Sein‘ bloße Familienähnlichkeiten bestehen, die keinen Rückschluß auf einen sachlich notwendigen Ursprung ihrer erlauben – schlicht falsch ist, von einer vorrangigen Verwendungsweise von ‚Sein‘ zu sprechen, wird im Rahmen dieser Untersuchung nicht endgültig aufgelöst werden. Zwar kann in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt werden, *daß* die moderne

---

<sup>8</sup> Vgl. zuletzt U. Nortmann, *Allgemeinheit und Individualität*.

Systematik von der Unterscheidung zwischen substantieller und akzidenteller Bestimmung abhängig ist. Allerdings wird sich auch ergeben, daß sich eine substantielle Bestimmung einer Sache nicht schon dadurch als solche auszeichnet, *daß* die weiteren Bestimmungen von dieser abhängig sind, sondern daß vielmehr auch aufgezeigt werden können muß, *wie* beide positiv aufeinander bezogen sind. Dieses über das abstrakte *Daß* hinausreichende konkrete *Wie* des Zusammenhangs der in der Moderne unterschiedenen Verwendungsweisen von ‚Sein‘ müßte unabhängig von und selbständig gegenüber Aristoteles erarbeitet werden.<sup>9</sup> Die nachfolgenden Ausführungen kommen dieser Aufgabe nicht nur nicht nach. Näher betrachtet steht der in diesen zu erbringende Nachweis des *Daß* auch auf eher wackligen Beinen, weil sich ergeben wird, daß sich die Abhängigkeit der in der modernen Debatte unterschiedenen Verwendungsweisen von ‚Sein‘ von der Unterscheidung zwischen substantieller und akzidenteller Bestimmung je und je anders gestaltet. Weil aber das *Daß* des Zusammenhangs dieser verschiedenen Abhängigkeitsbeziehungen abschließend nur durch den hier nicht zu leistenden Nachweis des *Wie* aufgezeigt werden kann, kann auch der Verdacht nicht ausgeräumt werden, daß dieses aufscheinende *Daß* der Abhängigkeit der modernen Systematisierung der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ tatsächlich nur der Ausdruck von bloßen Familienähnlichkeiten ist. Diese Beweislücke bedingt die in der allgemeinen Einleitung angeführte Beschränkung des im Folgenden zu erarbeitenden Resultates: die Lehre vom Sein ist die Lehre von der Substanz, *sofern* eine Lehre vom Sein möglich ist.

## **1.2 Existenz**

### **1.2.1 Verwendungsweisen des Begriffs ‚Existenz‘**

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch verwenden wir den Ausdruck ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ auf dreifache Weise. Wir können uns z.B. fragen, ob Einhörner existieren, ob Gott oder ob ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele existiert. Die beiden ersten Fälle lassen sich zunächst einfach unterscheiden: In ersten Fall wollen wir, lose formuliert, wissen, ob es unter den ‚handfesten‘ Dingen wie Stühlen und Tischen auch Einhörner gibt. Im zweiten Fall fragen wir u.a. danach, ob es einen Grund dieser handfesten (und vielleicht auch der weniger handfesten) Dinge gibt. Was auch immer über diesen Grund zu sagen sein wird, so steht, falls es ihn gibt, eben aufgrund der ihm abgeforderten Leistung – Grund aller (handfesten) Dinge zu sein – nicht zu erwarten, daß er selbst unter den handfesten Dingen zu finden sein wird. Die Frage nach der Existenz eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, schließlich, richtet sich zwar wohl auch nicht auf etwas handfestes, aber sie unterscheidet sich von der Frage nach der Existenz Gottes darin, daß

---

<sup>9</sup> Mir ist in der Geschichte der Philosophie nur ein Versuch bekannt, dieses *Wie* des Zusammenhangs der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ auszuarbeiten: Hegels *Wissenschaft der Logik*, deren bloßer Umfang (ganz zu schweigen von

sie näher an unserem gewöhnlichen Verständnis der Kategorie des Grundes bleibt, der folgend ein Grund *eine* Sache begründet. Die Frage nach der Existenz eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele ist die Frage, ob etwas notwendig ist. Etwas Ähnliches gilt zwar auch für die Frage nach der Existenz Gottes. Ob Gott existiert soll sich, den klassischen Erörterungen folgend, daran entscheiden, ob seine Existenz *bewiesen* werden kann. Aber die beiden Fälle unterscheiden sich darin, daß die Frage nach der Existenz eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele auch als die Frage verstanden werden kann, ob etwas etwas anderem mit Notwendigkeit zukommt. Diese Möglichkeit, die Frage nach der Existenz so zu formulieren, daß der Ausdruck ‚Existenz‘ vollständig entfällt, besteht im Fall der Frage nach der Existenz Gottes nicht.

Im Fall des Einhorns fragen wir einfach nach der Existenz; im Fall Gottes fragen wir nach der Notwendigkeit der Existenz; den Fall der Unsterblichkeit der Seele können wir dagegen als die Frage fassen, ob der Seele notwendig Unsterblichkeit zukommt, d.i., ob es im Wesen der Seele begründet liegt, unsterblich zu sein. Wir scheinen also, dem ersten Anschein entgegen, umgangssprachlich tatsächlich nur eine Verwendungsweise von Existenz zu kennen: Die Frage nach Einhörnern. Das ist umso verblüffender, weil wir ausgerechnet bei dieser Verwendungsweise gerne darauf drängen, das Gemeinte zu präzisieren: Natürlich geht es nicht darum, ob es in alten Mythen Einhörner gibt, sondern z.B. darum, ob es sie *wirklich* gibt oder darum oder ob es sie *in einem bestimmten Mythos* gibt. Das Drängen auf diese Präzisierung legt den Verdacht nahe, daß, wenn schon die beiden anderen Fälle keine Fälle der einfachen Verwendung von ‚Existenz‘ sind, der Begriff ‚Existenz‘ für sich genommen gar keine Anwendungen hat. Dieser Verdacht wird im Folgenden bestätigt, indem die beiden Verwendungsweisen von ‚Existenz‘, die sich als der näheren Bestimmung bedürftig erwiesen haben, noch einmal eingehender betrachtet werden und gezeigt wird, daß wir tatsächlich in beiden Fällen, weniger Existenz- als vielmehr Wirklichkeitsbehauptungen aufstellen. Worauf sich jeweils der Anspruch richtet, ist die Existenz eines als der Möglichkeit nach existierend Vorausgesetzten. Diesem Schritt schließt sich der Nachweis an, daß die Wirklichkeitsbehauptung (und mit ihr die Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘) die Unterscheidung zwischen attributiver und substantieller Bestimmung voraussetzt.

### **1.2.1 Existenzbehauptung und Existenzoperator**

Der Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ scheint ein Vorrang vor allen anderen Verwendungsweisen von ‚Sein‘ zuzukommen, weil wir uns, wenn wir etwas von etwas aussagen, auf die Sache, von der wir etwas aussagen, als auf etwas Existierendes beziehen. In diesem Sinn hat eine lange philosophische Tradition ausgehend vom Mittelalter bis hin zu Kant zwischen dem

---

Hegels eigentümlicher Diktion) bereits anzeigt, daß diese Aufgabe den gegebenen Rahmen sprengen würde.

Sein im Sinn der Prädikation als dem relativen Sein und dem Sein im Sinn der Existenz oder des Daseins als dem absoluten Sein unterschieden.<sup>10</sup> So triftig wie sie zunächst scheinen könnte, ist diese Überlegung jedoch sicher nicht: Um von etwas überhaupt etwas aussagen zu können, scheint dasjenige, wovon wir etwas aussagen, zwar existieren zu müssen. Das heißt aber noch nicht, daß wir uns auf die Sache *als auf etwas Existierendes* beziehen müssen, um etwas von ihr aussagen zu können. Um mit einem Kraftfahrzeug fahren zu können, sollte dieses zwar über einen Motor (und einige andere Dinge) verfügen. Aber es ist zumindest fraglich, ob wir uns auf dieses Fahrzeug, um mit ihm fahren zu können, *als auf etwas Motorisiertes* beziehen müssen. Jedenfalls aber müssen wir von einem Fahrzeug, um mit ihm fahren zu können, nicht *aussagen*, daß es motorisiert ist. Zugegeben, der Vergleich hinkt. Aber der entscheidende Punkt bleibt hiervon unberührt: Selbst wenn wir uns, um etwas über eine Sache aussagen zu können, auf diese als auf etwas Existierendes *beziehen* müssen, folgt daraus noch nicht, daß wir der Sache deshalb auch Existenz *zusprechen* müssen. Anders formuliert: Die *Verwendung* von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ ist nicht schon dann vorrangig, wenn es die Dinge, von denen wir reden, geben muß, um über sie reden zu können. Näher betrachtet steht der Umstand, daß es die Dinge geben muß, um über sie reden zu können, sogar der Möglichkeit der sinnvollen Verwendung von ‚Existenz‘ als Prädikat entgegen. Nicht nur, daß wir Gefahr laufen, einem Widerspruch aufzusitzen, wenn wir Existenz einerseits als etwas behandeln, was den Gegenständen der Rede notwendigerweise eigentümlich ist, andererseits aber als etwas, das, als von diesen Ausgesagtes, der Möglichkeit nach ebenso zukommen wie nicht zukommen kann. Wenn wirklich rundweg gilt, daß etwas sein muß, um von etwas etwas aussagen zu können, scheint es auch die Existenz als das von etwas Ausgesagte geben zu müssen. Darin droht ein zweiter Widerspruch. Einerseits nämlich behandeln wir die Existenz nun als etwas, was allem und jedem ungeachtet aller Differenzen zukommen soll. Andererseits aber soll die Existenz nun selbst ein Teil jenes Ganzen sein, das sie ist.

Der Hinweis, daß vom Vorrang der Existenz der Gegenstände der Prädikation zur These des Vorrangs der Verwendung von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘, wenn überhaupt, kein einfacher Weg führt, ist für den hier verfolgten Zweck, den Vorrang der Aristotelischen Systematik der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ gegen deren moderne nachzuweisen, jedoch von untergeordneter Bedeutung, weil diese Verwendungsweise von ‚Sein‘ in der modernen Debatte selbst in die Kritik geraten ist. Ehe diese Kritik näher betrachtet und gezeigt werden soll, daß die aus ihr resultierende moderne Alternative die eigentliche Problematik der von ihr kritisierten traditionellen Auffassung übergeht und sich diese deshalb in die moderne Konzeption tradiert, sei noch kurz

---

<sup>10</sup> Belegen.

festgehalten, daß die beiden in der traditionellen Konzeption sich ankündigenden Widersprüche darauf hinweisen, daß diese Verwendungsweise von ‚Sein‘ nur im Rahmen einer essentialistischen Position logisch konsistent beschrieben werden kann. Zunächst nämlich war festzuhalten, daß Existenz zum einen den Gegenständen der Prädikation notwendig zukommt, während zum anderen Existenz *als Prädikat* dem, wovon sie ausgesagt wird, notwendigerweise der Möglichkeit nach auch nicht zukommen kann. Weil Sätze aufgrund ihrer logischen Struktur notwendigerweise wahr *oder* falsch sind, muß das von der Sache Ausgesagte der Sache der Möglichkeit nach auch nicht zukommen können. Dabei stellt sich nicht nur die Frage, wie dieses Rätsel aufgelöst werden kann, auch für essentialistische Positionen, solange an der These festgehalten wird, daß das Wesen der Sache etwas ist, was von dieser ausgesagt wird. Als dasjenige, was den Dingen notwendigerweise zukommt, ist die Existenz, sobald sie als Prädikat begriffen wird, eben eine wesentliche Bestimmung der Sache. Ebenso unmittelbar erweist sich die These, Existenz sei ein Prädikat von Gegenständen, nach der anderen Seite als essentialistisch. Der Gedanke nämlich, daß die Existenz als Teil eines Ganzen zugleich dieses Ganze ist, ist gar kein anderer als der, daß die Existenz ihr eigenes Wesen und die weiteren (Bestimmungen der) Dinge akzidentelle Bestimmungen dieses Wesens sind. Daß die traditionelle Verwendungsweise von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ als Prädikat an eine essentialistische Position gebunden ist, mag wenig überraschen, weil die auf den ersten Blick in Frage kommenden Positionen ohnehin dem eigenen Selbstverständnis nach dezidiert essentialistisch sind. Allerdings sei doch darauf hingewiesen, daß sich die im Zentrum der Skeptizismusdebatte stehende Frage, ob wir bloße Gehirne in einem Tank sind, deren Sinnesrezeptoren von einem böartigen Wissenschaftler manipuliert werden, gar nicht anders verstehen läßt, denn als die Frage, ob sich an den Dingen, mit denen wir Umgang haben, die Wirklichkeit ihrer Existenz aufzeigen läßt oder nicht.<sup>11</sup> Wenn dem so ist, ist der Gedanke, daß Existenz ein mögliches Prädikat der Dinge ist, ungeachtet der immer wieder bemühten Russellschen These, Existenz sei kein Prädikat, sondern als Operator zu verstehen, wohl doch nicht allzu altmodisch. Dieser Punkt ist jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Hier gilt es vielmehr zu zeigen, inwiefern auch die Russellsche Position – ihrem Selbstverständnis entgegen – in ihrem logischen Kern essentialistisch bleibt. Der Grund dessen läßt sich vorab schlicht wie folgt fassen: Weil Operationen ihrer Natur nach Veränderungen an einer Sache vornehmen, kann sich mit *dieser* Preisgabe der Interpretation der Existenz als Prädikat die entscheidende Schwierigkeit dieser

---

<sup>11</sup> M. Williams hat diesen Umstand in die, die Dinge auf den Kopf stellende These gekleidet, die skeptische Problematik stelle sich nur relativ zu der Unterstellung des metaphysischen Realismus („Realism and Scepticism“). Richtig ist, daß der metaphysische Realismus, der aus der unten zu erläuternden falschen Identifikation von Korrespondenz- und Abbildtheorie der Wahrheit resultiert, ‚Existenz‘ als reales Prädikat behandeln muß und deshalb die skeptische Problematik gegenwärtigen muß.

Position nicht erübrigen: Nach wie vor muß erklärt werden können, was es heißt, daß der Begriff der Sache von dessen Existenz unterschieden und dennoch dessen Begriff ist. Allerdings scheint es sich auf den ersten Blick so zu verhalten, daß die Erinnerung an die Natur von Operationen an der Sache vorbeigeht. Russells These, die Verwendung von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ fungiere als Existenzoperator, hat weniger den Inhalt, daß an der Sache eine Operation vorzunehmen sei, als vielmehr den, daß die Sache als Grundlage einer Operation dienen soll:

„Es gibt eine umfangreiche Menge von Philosophie, die davon ausgeht, daß der Begriff der Existenz sozusagen eine Eigenschaft ist, die man den Dingen zusprechen kann, und daß die Dinge, die existieren, diese Eigenschaft haben, und die Dinge, die nicht existieren, sie nicht haben. Das ist Quatsch, egal ob man an Arten von Gegenständen denkt oder an individuelle Gegenstände. Wenn ich z.B. sage ‚Homer existierte‘, meine ich mit ‚Homer‘ eine Beschreibung, z.B. ‚der Autor der Homerischen Gedichte‘, und ich behaupte, daß diese Gedichte von einem Mann geschrieben wurden, was eine sehr zweifelhafte Behauptung ist; aber wenn man der Person habhaft werden könnte, die diese Gedichte wirklich geschrieben hat (vorausgesetzt, daß es eine solche Person gab), dann wäre es Unsinn, von dieser Person zu sagen, daß sie existiert: nicht falsch, sondern Unsinn, denn man kann nur von Personen unter einer Beschreibung sinnvollerweise sagen, daß sie existieren.“<sup>12</sup>

Existenzbehauptungen, so Russells Vorschlag, sollten als die Anweisung verstanden werden, einen gegebenen Gegenstandsbereich darauf hin zu durchforsten, ob sich in ihm ein Gegenstand findet, der eine bestimmte Beschreibung erfüllt oder nicht. Diese These blieb aus mehreren Gründen nicht unwidersprochen. So kann mit gutem Grund Russells Vorschlag mit dem Einwand begegnet werden, daß Aussagen aufgrund ihrer logischen Struktur (und nicht erst aufgrund eines ihrem begrifflichen Gehalt äußerlichen behauptenden Momentes) wahr oder falsch sind und folglich Russells Vorschlag schon deshalb nicht als Interpretation der Existenzbehauptung oder Existenzaussage betrachtet werden kann, weil der Vorschlag die partielle Preisgabe des Bivalenzprinzips verlangt. Gewichtiger für den gegenwärtigen Kontext ist der Umstand, daß sich Russells Lösungsvorschlag in einem entscheidenden Punkt nicht von der traditionellen Deutung des Existenzprädikates bzw. der Existenzoperation unterscheidet. Wie in jener besteht auch in Russells Theorie die Existenz oder Wirklichkeit einer Sache außer ihrem Begriff: *Was* die Sache ist, wissen wir schon, wenn wir fragen, *ob* es sie gibt. Diese Bedingung mag zunächst vernünftig klingen, weil nicht zu sehen ist, wie anders die Frage, ob es etwas gibt, das eine bestimmte Beschreibung erfüllt, geklärt werden sollte. Allerdings bleibt immer noch die Frage, ob die Frage nach Erfüllungsfällen ihrerseits überhaupt eine sinnvolle Frage ist. Daß dem so ist, dementiert in der Sache Quines berühmte These, zu sein hieße nichts weiter, als Wert einer Variablen zu sein.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge*, 252.

<sup>13</sup> Grundlegend: W.V. Quine, „On what there is“.

Die Frage, was es gibt, so Quines These, entscheidet sich nicht an Erfüllungsfällen, sondern schlicht am Bedarf der Wissenschaft(en).<sup>14</sup>

Quines Substantiierung dieser These ist mit eigenen gewichtigen Schwierigkeiten verbunden. So stellt sich zum einen die Frage, wie im Lichte Quines radikaler Kritik des Begriffs sachhaltiger Notwendigkeit (und der These, daß die Wissenschaft sich, wo sie besonders streng verfährt, mit dem Konstatieren von Korrelationen begnügt) überhaupt ein *Bedarf der Wissenschaft* reklamiert werden kann. Zum anderen aber stellt sich die Schwierigkeit, daß der Bedarf der Wissenschaft gerade aus der Notwendigkeit bzw. dem Bedürfnis resultiert, irgendetwas zu erklären, wozu offenbar das zu Erklärende *als gegeben unterstellt* sein muß. Im gegenwärtigen Kontext können diese Schwierigkeiten jedoch ebenso dahingestellt bleiben wie die oben konstatierten Schwierigkeiten des Russellschen Vorschlags, weil sich beide Positionen in einem – dem, wie zu zeigen ist, eigentlich problematischen – Punkt weiterhin innerhalb des von der traditionellen Position aufgespannten Rahmens bewegen: Gleichgültig, ob sich die Existenz einer Sache nun daran bewähren soll, daß es Erfüllungsfälle ihrer gibt, oder ob die Existenz einer Sache benötigt wird – in beiden Fällen gilt, daß die Existenz einer Sache nicht nur außer ihrem Begriff liegt, sondern auch, daß eine wesentliche Differenz zwischen einer Sache, sofern sie existiert und derselben Sache, sofern sie nicht existiert, besteht. Am Begriff der Sache läßt sich demnach (allenfalls) entscheiden, ob die Sache sich selbst widerspricht, mithin ob sie möglich ist. Diese (allen bislang erörterten Positionen gemeinsame) Beschränkung der epistemischen Kompetenz der begrifflichen Klärung auf den Bereich der Widerspruchsfreiheit verlangt zwei Anmerkungen. Erstens liegt in Davidsons Kritik der Rede von Begriffsschemata bereits ein deutliches Votum gegen diese Voraussetzung (und damit ganz allgemein gegen den Sinn der Frage nach Erfüllungsfällen, d.i. gegen den Sinn der Frage, *ob* es etwas gibt, von dem bekannt ist, *was* es ist) vor.<sup>15</sup> Zweitens sollte diese Kritik nach dem Gesagten auch nicht Wunder nehmen. Wenn nämlich die Existenz bzw. die von der Möglichkeit der Sache unterschiedene Wirklichkeit derselben außer deren Begriff liegt, ist die Frage, ob die Sache existiert bzw. wirklich ist, aus diesem Grund der Sache unwesentlich und die inkriminierte Wesentlichkeit der Frage nach dem *Ob* aus eben diesem Grund eine der Sache äußerliche. Welchem Zweck oder Grund auch immer diese Frage folgt, ist darin ausgesagt, daß sie an dem, was die Sache ist, keinen Grund hat. Es ist diese Notwendigkeit der Unwesentlichkeit der Differenz zwischen Existenz und Nichtexistenz bzw. Wirklichkeit und Möglichkeit, die zunächst

---

<sup>14</sup> Streng genommen hat die Rede von einer Pluralität von Wissenschaften in Quines naturalistischem Programm natürlich keinen Platz. Daß sich hieraus eine keinesfalls unwesentliche weitere Schwierigkeit für eine ‚quinesche‘ Ontologie ergibt, geht mittelbar aus der Kritik an der Bestimmung der Ersten Philosophie als höchster Wissenschaft im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung hervor.

<sup>15</sup> D. Davidson, „On the very Idea of a conceptual scheme“.

gegen die traditionelle Position das Wasser hin auf die theoretischen Mühlen Russells und Quines treibt. Dort allerdings kommt es, ohne zu denen der Tradition zurückzufließen, gerade deshalb nicht an, weil die Unwesentlichkeit der Differenz nicht gleichbedeutend mit deren Absenz ist. Daß es einen Unterschied zwischen der Sache und ihrer Existenz gibt, ist mit der These, daß sich die Frage, ob die Sache existiert, nicht an dem, was diese ist, entscheidet, überhaupt nicht demontiert. Diese Differenz bleibt bestehen. Die Wirklichkeit ist nicht unmittelbar mit der Möglichkeit identisch. Insofern erhält sich dann auch die klassische Existenzbehauptung unter ihrer modernen Interpretation mittels des Existenzoperators als Behauptung. Sie erweist sich durch diese Interpretation nur als das, was sie ist: als Wirklichkeitsbehauptung.

### 1.2.3 Existenz und Wirklichkeit

Existenz sprechen wir in unserer gewöhnlichen Redeweise einer ganzen Reihe von Gegenständen zu, bei denen dies, aus unterschiedlichen Gründen, fragwürdig erscheint. Neben Einhörnern existiert auch die Möglichkeit, daß ich nicht eine Arbeit über Aristoteles, sondern eine Arbeit über die Verwendung des Existenzquantors in der formalen Logik geschrieben hätte. Einhörner haben, obwohl es sie gibt, keine Chance je wirklich zu werden. Eine Arbeit über den Existenzquantor in der formalen Logik hätte ich schreiben können, wenn einige Dinge anders gelaufen wären. Diese Arbeit liegt im Bereich dessen, was wir real möglich nennen können. Es gibt, kurz, eine ganze Menge Dinge, die es nicht nur nicht gibt, sondern auch auf verschiedene Weise nicht gibt. Das, was es in einem Sinn gibt, gibt es als Wirkliches, das, was es in einem anderen Sinn gibt, gibt es als Mögliches, das Mögliche aber gibt es noch einmal in verschiedenen Weisen. Halten wir uns an die einfachste Scheidung. Die Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen, das Propositionale 'als' zeigt es an, wird offenbar zunächst verstanden als eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Weisen zu sein. Diese Unterscheidung ist nun aber, wo sie offenbar nicht nur den Gedanken in Anspruch nimmt, daß ein Gegenstand als von sich unterschieden gedacht werden kann – ich hätte nicht nur eine andere Arbeit schreiben, sondern auch diese anders schreiben können –, sondern eben auch den, daß der Gegenstand, insofern er von sich unterschieden ist, als er selbst erkannt werden kann,<sup>16</sup> alles andere als unproblematisch. Was, wenn das, was die Sache der Möglichkeit nach ist, von der Sache, wie sie wirklich ist, unterschieden ist, rechtfertigt die Behauptung, daß wir es darin mit der Sache zu tun haben? Die Annahme einer sich in beiden Fällen erhaltenden Eigenschaft scheint (einmal abgesehen von allen anderen Schwierigkeiten, die mit der Rede von wesentlichen Eigenschaften einer Sache verbunden sind)

---

<sup>16</sup> Die Andersartigkeit der Arbeit wird dazu kaum Anlaß geben, wohl aber daß ich, statt die Arbeit zu schreiben, mich mit einer radikalen Änderung meines Äußeren hätte beschäftigen können.

problematisch zu sein, weil die Sache, die sich im Falle des Einhorns als von sich unterschieden erweisen müßte, mangels Alternativen die Welt wäre, die von sich unterschieden zu denken, uns mit dem Gedanken konfrontierte, das Wirkliche als bloße Realisierung seiner selbst zu denken. Wie wollen wir die Möglichkeit, daß es Einhörner gibt, erklären, wenn nicht durch die Annahme, daß die Welt hätte anders sein können? Wenn wir aber auf diese Annahme zurückgehen, wie wollen wir dann die Welt als mit sich identisch bestimmen? So wie sie jetzt ist, wäre sie demnach nur eine mögliche Realisierung dessen, was sie ist. Ob solcher prima facie unerfreulicher Konsequenzen scheint der Vorschlag begrüßenswert, zwischen dem zu unterscheiden, was in der wirklichen Welt existiert, und dem, was nicht in ihr, sondern in einer anderen existiert, diese Unterscheidung aber nicht als eine Unterscheidung zwischen Weisen zu sein zu begreifen, sondern einfach als eine Unterscheidung zwischen Welten, in denen eine Möglichkeit realisiert ist, andere aber nicht. Gibt es eine Welt, in der Einhörner existieren, eine, in der ich eine Dissertation über Aristoteles, eine, in der ich eine Dissertation über den Existenzquantor geschrieben habe, eine, in der ich eine Dissertation über Aristoteles und irgendeine andere Arbeit geschrieben habe, und neben diesen Welten noch weitere? Gibt es, kurz, nicht einfach statt der einen Welt, in der Dinge in verschiedener Weise existieren, Welten, in denen verschiedene Dinge vorkommen? Oder sollten wir nicht zumindest so reden, als ob dem so ist? Einen Grund, dies nicht zu tun, kennen wir bereits: Die Unterscheidung zwischen bloßer und realer Möglichkeit beinhaltet unterschiedliche Ausschlußverhältnisse zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen. Die Welt, in der es Einhörner gibt, hätte nicht die wirkliche Welt sein können, die Welt des Existenzquantors durchaus. Indem wir darin zwischen Weisen, wie sich die Möglichkeit zur Wirklichkeit verhält, unterscheiden, setzen wir beider epistemische Zugänglichkeit voraus. Diesem Anspruch, daß die nicht realisierten und nicht realisierbaren Möglichkeiten ihren Grund in der/den realisierten Möglichkeit/en haben, werden wir nicht mehr gerecht, wenn wir Wirklichkeit und Möglichkeit, dem Weltenmodell folgend, strikt trennen.<sup>17</sup> Wenn überhaupt, dann müßten die möglichen Welten als auf die wirkliche

---

<sup>17</sup> D. Lewis hat Recht, wenn er die Bezeichnung seines modalen Realismus als extrem zurückweist (D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, 2). Die wirkliche Welt und die möglichen Welten sind *strikt* zu scheiden, wenn die möglichen Welten nicht von Beginn als mögliche Weisen der wirklichen bestimmt sein sollen. Werden die möglichen Welten zurückhaltend als Repräsentationssysteme bestimmt, wie dies bei den von Lewis sogenannten *Ersatzern* geschieht, ist zunächst einfach festzuhalten, daß das Mögliche zwar das Wirkliche repräsentiert, insofern es eine Möglichkeit ist, in der die Sache hätte wirklich werden können, daß aber das Wirkliche selbst eben auch eine mögliche Realisierung seiner ist. Die spezifische Differenz zwischen Möglichem und Wirklichem ist hier nicht einfach nicht *erfaßt*. Die Rede von Repräsentationssystemen *beauptet* vielmehr erst dann eine Differenz, wenn eine Repräsentation zu sein heißt, dem, was die Sache ist, nicht zu entsprechen. Ganz abgesehen davon, daß diese Einschränkung nicht damit verträglich ist, daß der Begriff der Repräsentation ein Erfolgswort ist, Repräsentationen also nicht einfach *als* Repräsentationen an ihrem immanenten Zweck vorbeischrannen können, wäre mit dieser Lesart das Mögliche auch explizit als mangelhaft gegenüber dem Wirklichen bestimmt. Es wäre kein anderes Ding mehr, sondern ein Ding, das nicht so ist, wie es sein sollte. Man wird also gegen Lewis festhalten dürfen, daß es keinesfalls notwendig ist, die spezifische Gestalt der verschiedenen Ersatz-Lösungen näher betrachten zu müssen. *Als Ersatz*er verstoßen sie ge-

Welt bezogen gedacht werden.<sup>18</sup> Dieser Bezug kann aber nur gesichert werden, wenn wir die verschiedenen aufeinander bezogenen Welten – also die nur möglichen einschließlich der wirklichen – als mögliche Realisierungen einer Sache denken. Wirkliche und mögliche Welten sind, unserer umgangssprachlichen Unterscheidung folgend, bloße Erscheinungen eines Wesens. Noch jenseits der Frage, wie sich nun die nur möglichen und die wirkliche Welt zueinander verhalten, ist darin verlangt, was uns der Rekurs auf die vielen Welten, gerade ersparen sollte: die Unterscheidung zwischen verschiedenen Weisen zu sein. Das Wesen selbst, mit dessen Erscheinungen wir es zu tun haben, ist offensichtlich gedacht als in seinen Erscheinungen, den von uns unterschiedenen Realisierungen seiner, nicht aufgehend, d.i. es ist ihm eine vom bloßen Erscheinungscharakter unterschiedene Weise des Seins/Existierens zugeschrieben.

Eine analoge, wenn auch nicht identische Schwierigkeit ergibt sich, wenn wir einen Blick auf die Verwendung des Existenzquantors in der formalen Logik richten. Diese kennt zwar die Unterscheidung zwischen bloßer und realer Möglichkeit nicht, wohl aber unterscheidet sie zwischen dem bloß Möglichen, dem Wirklichen und dem, was notwendig ist. Was notwendig ist, ist in der Rede von möglichen Welten das, was in jeder Welt existiert, was möglich ist, existiert in mindestens einer, und was wirklich ist, in unserer. Daß das Notwendige aber in jeder möglichen Welt existiert, verlangt seinerseits einen Grund in der Sache. Wir wollen, wenn wir behaupten, daß etwas notwendig ist, nicht alle möglichen Welten darauf hin durchforsten, ob das, was notwendig sein soll, in diesen existiert. Notwendig ist das, ohne dessen Existenz die mögliche Welt nicht wäre, was sie ist: eine Welt. Umgekehrt ist demnach das, was notwendig ist, notwendig aufgrund dessen, was es heißt, eine Welt zu sein. Es liegt im Wesen der Welt, daß sie gerade so und nicht anders ist. Nun kann man natürlich festhalten, daß die Behauptung, etwas sei notwendig, tatsächlich nur die Forderung anzeigt, als Welt nur das gelten zu lassen, in dem vorkommt, was als notwendig behauptet wurde. Dieser Vorschlag nimmt aber in Anspruch, daß es eine Möglichkeit gibt, zu existieren, die nicht die ist, eine mögliche Welt zu sein. ‚Sein‘, unterscheidet sich so vom Möglichen nicht mehr nur darin, daß dieses sich nicht selbst widerspricht. Eine mögliche Welt zu sein, hieße dann, wenigstens eine darüber hinausgehende Bedingung zu erfüllen, die, als wesentliche Eigenschaft der möglichen Welten, diese wieder in den Rang bloßer Erscheinungen zurück versetzt.

---

gen das Prinzip, einen vermeintlichen Unterschied in den Weisen zu sein als einen Unterschied zwischen den Dingen zu interpretieren.

<sup>18</sup> Vgl. P. van Inwagen, „Two concepts of possible worlds“. Daß van Inwagen, diesen Punkt zu Recht gegen Lewis anführt, entkräftet Lewis' Kritik an den *Ersatzern* nicht. Im Gegenteil: Daß beide Kritiken berechtigt sind, zeigt nur, daß der Begriff der Möglichen Welt selbst widersprüchlich ist.

Halten wir die Punkte fest: *Erstens* scheitert der Versuch, die umgangssprachliche Unterscheidung zwischen dem, was bloß existiert und dem, was wirklich existiert, als eine Unterscheidung zwischen Dingen aufzufassen, daran, daß wir die in dieser Unterscheidung zunächst aufscheinende Unterscheidung zwischen Weisen zu sein – wenn vielleicht auch nicht in der anvisierten Form, wohl aber in anderer Form, namentlich der Unterscheidung zwischen dem, wie eine Sache an sich, und dem, wie eine Sache in ihren Erscheinungen existiert – nicht los werden. *Zweitens* scheitert auch der Versuch, die formallogische Unterscheidung zwischen dem, was möglich, dem, was wirklich und dem, was notwendig ist, als eine Unterscheidung zwischen Dingen zu interpretieren, jedenfalls dann – auf diese Einschränkung wird zurückzukommen sein – wenn das, was notwendig ist, nicht einfach mit dem Wirklichen identisch ist, daran, daß das Mögliche als die Wirklichkeit eines anderen gedacht werden muß. Beide Probleme sind keinesfalls identisch. Im ersten Fall, der Frage, ob die umgangssprachliche Rede von Möglichkeiten in die Rede von unterschiedlichen Dingen übersetzt werden kann, scheitern wir an dem dieser Redeweise gegenläufigen Anspruch, wenigstens das real Mögliche in seiner Möglichkeit aus der Natur des Wirklichen erklären zu können. Irgendwie, wie auch immer genau, hängt es an mir, daß ich keine Dissertation über den Existenzquantor schreibe. Dieser Anspruch verlangt von uns, Wirklichkeit und Möglichkeit als Realisierungen einer von beiden nochmals zu unterscheidenden Sache zu denken. Daß die Rede von Möglichkeiten in diesem Sinn nicht in die Rede von unterschiedlichen Dingen übersetzt werden kann, erweist sich so letztlich davon abhängig, daß schon die Wirklichkeit kein selbständig Ding ist. Im zweiten Fall, in dem die Unterscheidung zwischen bloßer und realer Möglichkeit eingezogen ist, in dem nicht nur das Einhorn so viel und so wenig existiert, wie meine Arbeit über den Existenzquantor, sondern auch beider Möglichkeit gleich viel und gleich wenig mit der Wirklichkeit zu tun hat, in dem also das Mögliche schlicht als das gefaßt ist, was nicht wirklich ist, stellt sich nur ein strukturell ähnliches Problem. Die unterstellte strikte Scheidung zwischen Möglichem und Wirklichem verträgt sich nicht damit, daß das Wirkliche – via Positionierung des Notwendigen – selbst irgendwie als ein nur Mögliches gedacht werden muß. Die eine Substanz der vielen erscheinenden Welten kaufen wir in diesem zweiten Fall allerdings nur ein, wenn wir neben dem Wirklichen und dem Möglichen auch noch das Notwendige zulassen. Jenseits dessen gilt einfach die Sprachregelung: Von dem zu reden, was nur möglich ist, heißt einfach von dem zu reden, was nicht in dieser Welt ist. Die Notwendigkeit, das Notwendige zu streichen, haben wir eigentlich schon zu Beginn eingekauft. Notwendig ist etwas kraft eines anderen. Wie auch immer dies näher zu verstehen sein wird, sollte sich dieser Konnex insofern bemerkbar machen, daß wir die Notwendigkeit, das Begründende, im Notwendigen irgendwie wieder entdecken. Etwas aber in etwas anderem *wieder* entdecken können wir nur, wenn das, was wir *wieder* entdecken

wollen, sich zu sich irgendwie als zu einem Anderen verhält. Es ist in dem, in dem es entdeckt werden soll, anders. Der Gedanke an ein Notwendiges ist schon der Gedanke, der verabschiedet werden sollte: Der Gedanke an etwas, das in unterschiedlicher Weise existiert. Natürlich kann man auch diese Überlegung wieder durch eine Sprachregelung umgehen. Wo das Mögliche ungeachtet seiner internen Unterscheidung einfach zum Nicht-Wirklichen erklärt wird, hindert uns nichts daran, die Rede von einem Notwendigen schlicht als die Rede von dem, was wirklich ist, aufzufassen. Mit der Notwendigkeit, allerdings, sollten wir auch die Bewegung streichen, weil mit dieser die Gefahr besteht, daß die Möglichkeit sich ganz und gar nicht damit zufrieden gibt, das zu sein, was nicht wirklich ist. Wer sich von A nach B bewegt, ist zu einem Zeitpunkt wirklich in A und zu einem anderen wirklich in B. Weil aber die Zeit nicht in Zeitpunkten aufgeht, muß das noch-nicht-in-B-Sein als etwas bestimmt werden, das (noch) nicht verwirklicht ist.

David Lewis, der konsequenteste Vertreter der These, daß die Rede über Möglichkeiten als Rede über verschiedene Dinge interpretiert werden sollte,<sup>19</sup> wünscht sich, daß wir den, wie er seinen Weltenpluralismus nennt, *modalen Realismus* daran messen, ob dessen Vorzüge auch billiger zu haben sind.<sup>20</sup> Ob dem so ist, mögen andere entscheiden. Aber es müssen enorme, mir in ihrem Sinn vollständig verborgene Vorzüge sein, wenn wir für den Verzicht auf die Rede davon, daß Dinge in unterschiedlicher Weise existieren, nicht nur den Preis bezahlen müssen, die Zeit nicht länger als Kontinuum fassen zu können (was natürlich nur dann ein Problem ist, wenn wir unabhängige Gründe dafür geltend machen können, daß die Zeit ein Kontinuum ist), sondern, zusätzlich zu der ohnehin schon eingegebenen Differenz zwischen bloß und real Möglichem, auch die Differenz zwischen wirklich und notwendig einebnen müssen. Ein Grund, auch diesen Preis noch für angemessen zu halten, muß hier noch angeführt werden: Die formale Logik und ihr Existenzquantor sind nur ein Thema, mit dem ich mich hätte beschäftigen können. Daß sie nur ein Thema sind, mit dem ich mich hätte beschäftigen können, war damit begründet worden, daß die Rede von realen Möglichkeiten voraussetzt, was in der Rede von möglichen Welten bestritten ist: Daß die realen Möglichkeiten ihren Grund in der Wirklichkeit der Sache haben, deren Möglichkeiten sie sind, verlangt eine Unterscheidung zwischen Weisen zu sein. Nicht einfach zwischen der Sache, insofern sie wirklich ist, und der Sache, insofern sie möglich ist, sondern darüber hinaus zwischen der Sache und sich, sofern sie entweder wirklich oder möglich ist. Das, was die Sache wirklich ist, ist zugleich das, was sie wirklich ist, und das, was sie nur der Möglich-

---

<sup>19</sup> In diesem Anspruch auf Normativität liegt, nebenbei, eine weitere gewichtige Schwierigkeit des modalen Realismus: Wie soll die in dieser Norm liegende Möglichkeit von ihr abzuweichen verstanden werden? Liegt die mögliche Abweichung von der Norm in der Natur der Rede über Möglichkeiten? Oder redet man, wenn man, je nachdem, wie man die Sache darstellt, über verschiedene Sachen?

<sup>20</sup> D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Vorrede.

keit nach ist. Gerade dies aber scheint ein guter Grund zu sein, den oben genannten Preis doch zu entrichten: Die umgangssprachliche Verwendungsweise der Modalausdrücke scheint antinomisches zu sein und sollte deshalb ersetzt werden. Wenn hierfür der Preis entrichtet werden muß, den Notwendigkeitsbegriff zu opfern, dann muß dieser Preis eben entrichtet werden. Tatsächlich wäre der zu entrichtende Preis entscheidend höher: Mit dem Begriff der Notwendigkeit müssten schlicht alle Modalausdrücke gestrichen werden: Notwendig und wirklich seien dasselbe, um die Wirklichkeit nicht als Erscheinung ihrer – vermutlich ebenfalls wirklichen – Substanz bestimmen zu müssen. Was wirklich ist, sei zwar auch möglich, aber nur relativ zu einer anderen Wirklichkeit, einer aus unserer Warte möglichen Welt. Die Wirklichkeit ist *strikt* von der Möglichkeit geschieden. Sie ist, in der Welt, die sie ist, nicht möglich. Das aber hat unmittelbar zur Konsequenz, daß entweder die Wirklichkeit oder die Möglichkeit nun das ist, was sich selbst widerspricht. Dann aber wäre auch der Widerspruch, der aufscheint, wenn wir vom Wirklichen behaupten, es sei möglich, kein ausreichender Grund, diese Redeweise einfach fallen zu lassen. Die Forderung der Widerspruchsfreiheit verlangt von uns vielmehr den in der Rede von der Möglichkeit der Wirklichkeit implizierten Gedanken, daß sich die Substanz zu ihren Realisierungen als das verhält, was diese sind, obgleich diese wirklich sind, widerspruchsfrei zu denken. Ob und wie dies gelingen kann, kann hier zunächst offen bleiben. Daß Aristoteles' *Substanzbücher* ein guter Ort sind, diesem Gedanken unter Anleitung nachzugehen, zeigt schon die These in Met.VII,6 an, das *ti en einai*, die Substanz, sei dasjenige, dessen Formel die Sache bezeichnet, ohne diese anzuführen: Die Substanz und ihre Wirklichkeit sind dasselbe, und doch auch wieder nicht. Hier genügt es festzuhalten, daß die Modaloperatoren als auf die Angabe dessen bezogen sind, wie die Sache zu sich im Verhältnis steht. Nicht nur heißt, daß etwas nur möglich ist, daß es eine nur mögliche Realisierung der Sache ist, auch das Wirkliche hat sich als eine Realisierung der Sache erwiesen. Modale Qualifikationen setzen die Sache so, wie sie wirklich ist, zwar zu sich als dem, wie sie nur erscheint, ins Verhältnis. Diese Erscheinungen sind darin als für sich wirklich unterstellt, weil wir diese Verhältnisbestimmung überhaupt nicht vornehmen könnten, wenn wir nicht schon wüßten, wie die Sache beschaffen ist, von der wir wissen wollen, wie sie sich zu dem verhält, was sie ist. Das hat zur Folge, daß wir modale Qualifikationen tatsächlich weder schlicht als Rede über verschiedene Dinge, noch einfach als Bestimmungen der Seinsweise eines Dings fassen dürfen, sondern vielmehr als die Bestimmung des Verhältnisses eines Gegenstandes zu sich, d.i. als Bestimmungen des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat.

Ehe die hieraus resultierende Frage nachgegangen wird, was es mit der zweifachen Abhängigkeit der Verwendung von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz/Wirklichkeit‘ auf sich hat – der zuletzt auf-

gewiesenen Abhängigkeit von der prädikativen Verwendungsweise einerseits und der zunächst aufgezeigten Abhängigkeit von der Unterscheidung zwischen substantieller und attributiver Bestimmung – soll zunächst gezeigt werden, daß auch die Verwendung von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Identität‘ eine Qualifikation der Prädikation ist. Dieser Nachweis wird zugleich eine erste Bestimmung des Verhältnisses von attributiver und wesentlicher Bestimmung der Sache erlauben: Die Prädikation steht unter der Maßgabe der wesentlichen Bestimmung. Nicht wesentliche Bestimmungen sind daher nicht als Bestimmungen aufzufassen, die auf ein von der Substanz der Sache unterschiedenes, selbständiges Moment zielen, sondern, negativ formuliert, als verunglückte Wesensbestimmungen, positiv, als vorläufige und, insofern sie als bloß attributiv bestimmt werden, auch als vorläufig unterstellte Wesensbestimmungen.

### 1.3 Identität

Um von etwas als von einem Gegenstand sprechen zu können, so eine der vielen prominenten Thesen Quines, müssen wir dessen Identitätsbedingungen kennen.<sup>21</sup> Lassen wir die Frage außer acht, was dies genau heißt, scheint mit der Rede von der Identität eines Gegenstandes just die eben erörterte Schwierigkeit wiederzukehren. Es scheint, wenn die Forderung nicht als trivialer Weise erfüllt unterstellt – und somit als Forderung überflüssig – ist, Dinge geben zu müssen, deren Identitätsbedingungen wir, was immer das heißen soll, nicht kennen. Diese Dinge, rät Quine, sollten wir nicht in unsere Ontologie aufnehmen. Sie nicht in unsere Ontologie aufzunehmen, heißt dann wohl, zwischen Dingen, die sind, und Dingen, die nicht sind, zu unterscheiden. Um zu klären, was das heißt, müssen wir dann wieder auf die Frage eingehen, ob Dinge, die nicht sind, Dinge sind, wie sie nicht sind, oder ob sie andere Dinge, d.i. Dinge in einer anderen Welt, sind. Das sei hier unterlassen und stattdessen zunächst eine Frage gestellt, die der Frage nach Identitätsbedingungen ohnehin vorhergehen sollte: Die Frage nach dem, was das eigentlich ist, wofür wir vielleicht, vielleicht auch nicht, Bedingungen einfordern sollten. Den Begriff der Identität verwenden wir für gewöhnlich in zweierlei Hinsicht. *Erstens* können wir davon reden, daß etwas mit sich identisch ist. Es ist ein und derselbe Sokrates, der sitzt und geht. *Zweitens* können wir davon reden, daß zwei Gegenstände miteinander identisch sind. Wenn wir letzteres tun, dann, so scheint es, meinen wir entweder, daß sie in einer bestimmten Hinsicht identisch sind – sie haben dann z.B. dieselbe Farbe – oder wir meinen, daß die Unterstellung, wir hätten es mit zwei verschiedenen Gegenständen zu tun, falsch war. Lassen wir den ersten Fall zunächst beiseite. An den beiden Varianten des zweiten Falles fällt Folgendes auf: In beiden ist die Behauptung einer Identität Verschiedener vielleicht nicht falsch, aber doch, wie es scheint, unglücklich. In der ers-

---

<sup>21</sup> W.V. Quine, *Wort und Gegenstand*, §24.

ten Variante gilt von den Dingen, deren Identität wir behaupten, den an Gegenständen vorkommenden Eigenschaften, daß eigentlich die Frage nach ihrer Identität schon problematisch ist. Sie sind gedacht als mit sich identisch, obgleich sie an verschiedenen Gegenständen vorkommen. Es ist nicht ein und dasselbe Grüne, das an verschiedenen Gegenständen vorkommt. Vielmehr haben die beiden Vorkommnisse von 'grün' etwas gemeinsam, nämlich dies, ein Grünes zu sein. Die Rede von einer bloß qualitativen Identität ansonsten Verschiedener verlangt von uns die einzelnen Instantiierungen des Grünen als verschiedene Wirklichkeiten einer Substanz zu bestimmen. Für die zweite Variante gilt dasselbe. Wenn überhaupt davon gesprochen werden kann, daß sie identisch sind, dann müssen sie sich als bloß zufällige Varianten einer Sache erweisen. Andernfalls gilt, daß sie, als verschieden vorausgesetzt, auch verschieden bleiben.

So gewappnet können wir nun auch den zunächst abgeblendeten ersten Fall wieder aufnehmen: Die Behauptung, daß Sokrates, sofern er geht, mit sich, sofern er sitzt, identisch ist, negiert die These, daß der gehende und der sitzende Sokrates zwei Gegenstände sind. Sitzender und gehender Sokrates können, wenn denn die Identitätsbehauptung sinnvoll ist, obgleich als wirklich vorausgesetzt, nur Erscheinungen eines Gegenstandes sein. Wittgenstein hat recht: „Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von einem zu sagen es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts“ (Tractatus, 5.5303). Wenn die zwei Dinge zwei Dinge sind, dann sind sie nicht identisch. Von einem Ding zu sagen, es sei mit sich identisch, sagt nicht nur nichts, die Behauptung ist gerade so unsinnig wie die erste, wenn sie nicht verstanden wird als die These, daß zwei Erscheinungen eines Dings zwei Erscheinungen *eines* Dings sind. Allerdings scheint es *erstens* auch unsinnig, die Identitätsaussage wahlweise als Aussage über zwei oder über einen Gegenstand aufzufassen.<sup>22</sup> *Zweitens* sind wir offensichtlich nicht viel weiter, wenn wir festhalten, daß die Rede von der Identität von etwas mit etwas stets als die Behauptung zu fassen ist, daß zwei Erscheinungen einer Substanz genau dies sind. Die Behauptung selbst setzt offensichtlich voraus, daß etwas erst als Erscheinung einer Sache erkannt wird. Gehen wir die Angelegenheit also etwas langsamer an. Was tun wir, wenn wir behaupten, daß zwei Gegenstände identisch sind? Nehmen wir darin eine falsche Einschätzung der Sachlage zurück, dann deshalb, weil wir entdeckt haben, daß ein Gegenstand, so wie wir ihn zuvor beschrieben haben, nicht angemessen beschrieben ist – entweder weil wir ihm eine Eigenschaft zugeschrieben haben, die ihm nicht zukommt, oder weil wir ihm eine Eigenschaft nicht zugeschrieben haben, über die er verfügt. Die Identitätsbehauptung resultiert demnach aus einer Korrektur der Angabe dessen, was der Gegenstand ist, und stellt insofern, ebenso wie die Existenzbehauptung, eine Bestimmung dar, die die Unterscheidung

verschiedener Weisen der prädikativen Bestimmung zwar nicht voraussetzt, aber in der Korrektur der Angabe dessen, was etwas ist, implizit behauptet. Die verworfene Bestimmung wird, indem sie verworfen wird, als defizitäre Angabe dessen, was etwas ist, bestimmt. Daß und inwiefern diese Interpretation von Identitätsbehauptungen unzureichend ist, wird sich ergeben, wenn wir der Frage nachgehen, ob diese Lesart auch für den Fall trägt, in dem wir explizit die Identität eines Gegenstandes mit sich behaupten.

Halten wir uns an den klassischen Pfennig in meiner Hosentasche. Was tun wir, wenn wir behaupten, dieser sei mit dem Pfennig identisch, den ich gestern, vor zwei Wochen oder zu irgendeinem anderen in der weiteren Vergangenheit liegenden Zeitpunkt in meine Hosentasche gesteckt habe? Unabhängig von der Frage, wie wir die Wahrheit dieser Behauptung rechtfertigen können, behaupten wir jedenfalls, daß die Identität einer Sache mit sich nicht von ihrer raum-zeitlichen Position abhängig ist. Was die Sache ist, ist unabhängig davon, wann sie wo ist. Im Unterschied zu der oben diskutierten Variante eines Identitätsurteils behaupten wir nun allerdings nicht, daß die Beschreibung eines soundso benannten Gegenstandes mit der Beschreibung eines Gegenstandes zusammenfällt, der einen anderen Namen erhalten hatte, sondern vielmehr, daß die Beschreibung eines Gegenstandes, der so und so beschrieben wurde – der Pfennig, der *jetzt* in meiner Hosentasche ist – mit der Beschreibung eines Gegenstandes zusammenfällt, der in anderer Form beschrieben werden kann – der Gegenstand, der *früher* in meiner Hosentasche war. Wie es scheint, müssen wir auch hier zwischen verschiedenen Formen der Beschreibung (der Bestimmung) eines Gegenstandes unterscheiden. Der Beschreibung, die die raum-zeitliche Position umfaßt, und einer Beschreibung des Gegenstandes, die diesen unabhängig von seiner raum-zeitlichen Position als den erfaßt, der er ist. Fassen wir den Punkt, um den es geht, etwas genauer.

Daß ich in meiner Hosentasche einen Pfennig finde und mich dann daran erinnere, daß ich vor einiger Zeit einen Pfennig in dieser Hosentasche plaziert habe, veranlaßt mich noch nicht zu der Behauptung, daß der soeben gefundene Pfennig mit dem zuvor deponierten identisch ist. Diese Behauptung wird erst durch die Überzeugung ausgelöst, an dem fraglichen Gegenstand ein Kennzeichen wiedererkannt zu haben, über das dieser und nur dieser Gegenstand verfügt. Ich könnte den Pfennig in die Hosentasche gesteckt haben, nachdem ich alle weiteren Exemplare dieser Prägung vernichtet habe. In der Regel sind wir zwar großzügiger und begnügen uns z.B. mit der Wahrscheinlichkeit, daß verschiedene Pfennigstücke einer Prägung nicht dieselben Kratzspuren aufweisen. Aber in der Regel beharren wir auch nicht steif und fest auf Identitätsbehauptungen.

---

<sup>22</sup> Daß Wittgenstein, dem dies wohl aufgefallen ist, dennoch nur diese beiden Optionen zuläßt, ist wesentlich seiner Bildtheorie des Satzes geschuldet.

tungen, die von Pfennigen in Hosentaschen handeln, während wir uns in Fällen, in denen wir auf der Identitätsthese bestehen – z.B. wenn wir der Auffassung sind, daß wir nicht jede Sekunde in jeder Hinsicht andere sind –, nicht mit Wahrscheinlichkeiten begnügen, weshalb wir die These, Identitätsbehauptungen stützten sich auf Wahrscheinlichkeitsaussagen, beiseite lassen können. Der Anspruch zielt jedenfalls darauf, daß die Identität nicht nur wahrscheinlich, sondern tatsächlich gegeben ist. Die Behauptung, zwei unterschiedliche Beschreibungen eines Gegenstandes könnten von ein und demselben Gegenstand handeln, der unabhängig von diesen beiden Beschreibungen seiner soundso beschrieben werden kann, ist demnach die Behauptung, daß es eine zu den beiden ersten Beschreibungen alternative Beschreibung des Gegenstandes gibt, die angibt, wodurch dieser Gegenstand von allen anderen unterschieden ist (um ein Mißverständnis zu vermeiden: dies gilt nur für den Pfennig, ob es für uns gilt, sei dahingestellt). Die Beschreibung, die die Grundlage der Identitätsthese bildet, muß keine Eigenschaften anführen, über die der fragliche Gegenstand immer aufweisen würde. In unserem Beispiel ist das Merkmal, das es ermöglicht, den Gegenstand eindeutig wiederzuerkennen, eine Eigenschaft, die der Gegenstand nachträglich erhält. Wir müssen die anderen Münzen vernichten, um sicher zu gehen, daß wir es mit demselben Pfennig zu tun haben. Die Eigenschaften, die die Grundlage der Identitätsbehauptung bilden, sind aber Eigenschaften, über die der Gegenstand, *sobald* er über sie verfügt, notwendig verfügt: Zwei Beschreibungen eines Gegenstandes, die sich auf zufällige Eigenschaften eines Gegenstandes beziehen, handeln von ein und demselben Gegenstand, wenn wir uns mittels beider Beschreibungen auf einen Gegenstand beziehen, auf den wir uns mit einer Beschreibung beziehen können, die dessen notwendige Eigenschaften angibt. Die Behauptung der frühere sei mit dem späteren identisch, ist demnach abhängig von der Gültigkeit zweier Identitätsurteile:

- (1) Der Gegenstand, der früher in meiner Tasche war, ist identisch mit dem Gegenstand, der notwendigerweise als einziger die und die Eigenschaften aufweist.
- (2) Der Gegenstand, der jetzt in meiner Tasche ist, ist identisch mit dem Gegenstand, der notwendigerweise als einziger die und die Eigenschaften aufweist.

Für die beiden Urteile (1) und (2) gilt dabei, daß sie demselben Muster folgen, dem auch das erste Beispiel – die Zurücknahme der These, daß zwei verschiedene Beschreibungen eines Gegenstandes von zwei Gegenständen handeln – folgt. So erfreulich dies auf den ersten Blick scheinen mag, zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß wir die Reidentifikation des Gegenstandes nun von einer Eigenschaft des Gegenstandes abhängig machen, von der wir implizit behaupten, daß sie für diesen Zweck überhaupt nicht geeignet ist. Während wir nämlich den Anspruch erheben können, den früheren mit dem späteren aufgrund einer Eigenschaft zu identifizieren, die diesem notwen-

dig zukommt, können wir den früheren Pfennig gerade nicht aufgrund dieser Eigenschaft mit dem Pfennig identifizieren, von dem wir wissen, daß er über sie verfügt, weil ihm diese Eigenschaft nach Voraussetzung nicht immer, sondern erst ab einem bestimmten Zeitpunkt zukommen soll. Die Identitätsbehauptung scheint sich damit auf die Behauptung zu reduzieren, daß dieser und jener Gegenstand die Beschreibung erfüllt, von der wir zuvor festgelegt hatten, daß sie angibt, was der Gegenstand ist, während die Frage, ob diese Beschreibung tatsächlich angibt, was dieser ist, schlicht nicht mehr beantwortet werden zu können scheint. Was die Sache ist, legen wir fest. Wir beziehen uns nicht auf das Wesen der Sache im Unterschied zu ihren Attributen, sondern legen fest, was ihr Wesen ist. Daß es in der Folge möglich ist, daß ein Gegenstand aufhört, mit sich selbst identisch zu sein, weil die gewählte Beschreibung, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr geeignet ist, anzugeben, was der Gegenstand ist – z.B., weil ein böser Wissenschaftler zur Abwechslung nicht unser Gehirn in einen Tank verfrachtet, sondern sich einfach um eine als solche nicht zu erkennende Nachpressung unseres Pfennigs bemüht –, ist freilich Grund genug, näher zuzusehen, ob es sich tatsächlich so verhält, daß eine wesentliche Bestimmung nichts weiter als eine beliebig gewählte qualitative Bestimmung ist.

#### **1.4 Identität und Klassifizierung**

Die Unterscheidung zwischen wesentlicher und attributiver Bestimmung der Sache, so unser Zwischenresultat, ist keine Unterscheidung, die einen Grund an der Sache hat. Vielmehr wird das, was die Sache ist, festgelegt. Ob zwei Gegenstände identisch sind, entscheidet sich daran, ob beide eine Eigenschaft aufweisen, von der zuvor festgelegt wurde, daß sie angibt, was der Gegenstand ist. Daß diese Interpretation mit unserer Überzeugung kollidiert, ein Gegenstand könne nicht von jetzt auf nachher aufhören, mit sich identisch zu sein, scheint ein Preis zu sein, den wir bezahlen müssen, weil der Gegenstand von Bestimmungen diesen – als das erst noch zu Bestimmende – keine Gegenwehr entgegensetzen kann. Aristoteles begegnet dieser These in Met.VII,6 mit dem Einwand, daß in ihrer Konsequenz die der Sache zugesprochenen Bestimmungen aufhören, Bestimmungen zu sein, daß also diese Position selbst gar nicht als Position formuliert werden könnte, trafe zu, was sie behauptet. Sehen wir also genauer zu: Gesetzt, eine beliebig gewählte Bestimmung gäbe an, was etwas ist. Ob die Bestimmung in dem Sinne auf den Gegenstand zutrifft, in dem sie auf ihn zutreffen soll, soll offen bleiben. Nicht offen bleiben soll dagegen, daß sie auf den Gegenstand zutrifft, weil wir andernfalls davon ausgehen müßten, daß die weiteren der Sache zugeschriebenen Bestimmungen nicht auf die Sache, sondern auf die der Sache zugeschriebene Bestimmung zutreffen. Wenn aber die Bestimmung, die angeben soll, was die Sache ist, als eine unter vielen Bestimmungen auf diese zutrifft, dann verhält es sich nicht so,

daß die Sache ihrer Bestimmung keinen Widerstand entgegen bringt. Die Negation des sachlichen Unterschiedes zwischen wesentlicher und rein attributiver Bestimmung gilt demnach nur der These, die wesentliche Bestimmung der Sache ziele darauf ab, eine oder mehrere Qualitäten der Sache als das Wesen des Gegenstandes auszuzeichnen. Dessen Wesen ist vielmehr gefaßt als das, worin die ihm zugesprochenen Bestimmungen Bestimmungen einer Sache sind.

Darin zeigt sich zugleich ein Korrekturbedarf für unsere Interpretation von Identitätsaussagen. Das Wesen der Sache kann nicht gefaßt werden als eine an der Sache vorkommende Eigenschaft, insofern sie gerade die Einheit der der Sache zukommenden Eigenschaften sein soll. Das Wesen der Sache ist, in einem Schlagwort, nicht deren harter Kern. Entsprechend kann der Sinn der Identitätsbehauptung auch nicht darin zu finden sein, daß wir von einer Sache wissen wollen, ob sie eine Eigenschaft enthält, die eine andere immer enthält. Wenn rein qualitative Bestimmungen nicht geeignet sind, anzugeben, was die Sache ist, dann können Identitätsbehauptungen auch schlicht verstanden werden als die Behauptung, daß *erstens* eine Sache, von der unterstellt war, daß sie in dieser und jener Form angemessen bestimmt ist, tatsächlich in anderer Weise bestimmt werden muß, und daß *zweitens* die Frage, worin der Korrekturbedarf, der sich für eine nähere Bestimmung dessen, was etwas ist, ergibt, an der der Sache zugesprochenen Bestimmung ablesen läßt. Am klassischen Beispiel: Erst wo sich zeigt, daß der Morgenstern als der Stern, der früh am Morgen knapp über dem Horizont steht, nicht angemessen bestimmt ist,<sup>23</sup> kann sich die Frage stellen, ob der Morgenstern mit irgendeinem anderen Gegenstand identisch ist. Daß am Ende aus zwei Gegenständen einer wird, ist dabei schlicht der Überprüfung der Unterstellung geschuldet, daß eine Beschreibung angibt, was etwas ist. Der Morgenstern ist als der Stern, der in dieser und jener Position steht, nur eine Erscheinung des Morgensterns, der (um des Beispiels Willen) definiert ist als der Stern, der eine so und so bestimmte Bewegung aufweist. Die wesentliche Bestimmung wird hier gewonnen aus dem spezifischen Mangel, der zuvor als wesentlich unterstellten, und nun rückwirkend als rein attributiv aufzufassenden Bestimmungen.

Zwei Punkte sind hier festzuhalten. *Erstens* impliziert diese Bestimmung dessen, was es heißt, eine Identitätsbehauptung aufzustellen, daß die Prädikation unter der Maßgabe steht, anzugeben, was etwas ist. Diese Maßgabe stellt sich ein, weil sich der Gegenstand als seiner Bestimmung voraus mit sich identisch erwiesen hat. Sie besteht also nur relativ zu der Voraussetzung, daß die Prädikation ein logisch relevantes Phänomen ist. *Zweitens* wird in ihr in Anspruch genommen, daß einem Gegenstand zugesprochene Eigenschaften diesem auch zukommen. Zu fragen, was der

---

<sup>23</sup> Dies ist, wo unterstellt ist, daß dem Gegenstand eine bestimmte Art der Bewegung (und sei es die, sich unvermittelt zu materialisieren) eigentümlich ist, diese Bewegungsart aber nicht angegeben ist, offensichtlich der Fall.

Morgenstern eigentlich ist, wenn nicht klar ist, ob ihm die Eigenschaft zukommt, daß er zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten raum-zeitlichen Beziehung zu uns steht, ist sinnlos. Allerdings stellt sich nun die Frage, ob wir, wenn wir (Aristoteles' These folgend, Wissen entstehe stets aus einem Vorwissen) uns an diesem Punkt einfach darauf verlassen müssen, daß die Eigenschaft der Sache zukommt, nicht einfach alle Objektivitätsansprüche preisgegeben. Wie unterscheidet sich diese Position eigentlich noch von der zuvor kritisierten, die die Frage, was etwas ist, als die Frage nach einer Festlegung interpretiert? Ist mit ihr nicht einfach negiert, was Aristoteles in Met.VII,6, zu zeigen unternimmt: Daß angegeben werden können *muß*, was etwas ist? Die Objektivität einer Bestimmung soll sich nicht daran bemessen, daß von einem in seinem Sinn als bekannt vorausgesetzten Begriff gezeigt wird, daß dieser über Erfüllungsinstanzen verfügt. Objektiv sind Bestimmungen, insofern sie angeben, worin die Einheit der Sache besteht, der eine Vielzahl von Bestimmungen zugesprochen wird. Das Wesen der Sache ist nicht – dieser Punkt wird auch in der Erörterung der *Substanzbücher* noch zu berücksichtigen sein – die Bestimmung, von der wir unmittelbar erfassen, daß sie der Sache zukommt. Das Wesen ist vielmehr der zu erschließende Erklärungsgrund dafür, daß der Sache die Bestimmungen zukommen, deren Zukommen wir unmittelbar erfassen. In der Rede vom unmittelbaren Erfassen der der Sache zukommenden Eigenschaften ist aber nicht einfach ein von dessen gewöhnlicher Redeweise verschiedener Begriff von Objektivität ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. In ihr ist die gewöhnliche Verwendung auch als falsch bestimmt. Die Frage, ob es wahr ist, daß etwas weiß ist, können wir zwar noch stellen. Wir können aber nicht mehr die Frage stellen, ob die Eigenschaft 'weiß' unserem etwas zukommt. Genau diese Frage aber scheint, so wenig wir sie im Alltag für interessant halten, in der philosophischen Reflexion nicht ausfallen zu dürfen. Dies aus zwei Gründen. *Erstens* ist die Behauptung, daß etwas weiß ist, als Behauptung notwendig wahr oder falsch. Der Sachverhalt, daß etwas weiß ist, besteht, wenn er besteht, unabhängig von unserer Meinung. Wenn jener aber unabhängig von dieser ist, dann sollten wir uns auch in dieser irren können. *Zweitens* können wir, so scheint es, der Auffassung sein, daß einer Sache eine Eigenschaft zukommt, die ihr nicht zukommt: Es könnte sich so verhalten, daß einem Haus, das hinter einer gelben Scheibe grün erscheint, die Eigenschaft 'blau', aber nicht die Eigenschaft 'grün' zukommt.

Mir scheint, daß sich beide Einwände Mißverständnissen verdanken: Selbstverständlich kommt dem Haus die Eigenschaft 'grün' auch zu, aber nur, wenn sich zwischen dem Betrachter und ihm eine gelbe Scheibe befindet. Allerdings es verhält sich nicht so, daß das Haus unter bestimmten Umständen grün, tatsächlich aber blau ist. Zu behaupten, daß das Haus blau ist, die These zu vertreten, daß das Haus tatsächlich blau ist, heißt, wenn die Zuschreibung einer Bestimmung auf

der Sache zuvor zugeschriebene Bestimmungen zurückgeht, den Anspruch zu erheben, daß das Prädikat angibt, was die Sache ist. Dann aber besteht auch der Sachverhalt, daß etwas weiß ist, wenn er besteht, zwar unabhängig von unserer Meinung, kann aber ausgehend von der Kenntnis um der Sache zukommende Eigenschaften erschlossen werden. Aus der Unabhängigkeit des bestehenden Sachverhalts von unserer Meinung folgt ja nicht, daß beide auf immer und ewig von Tisch und Bett getrennt leben müssen. Die Behauptung, daß wir uns darin, daß ein Hut weiß ist, nicht täuschen können, heißt also einfach, daß es keine Tatsache ist, daß ein Hut weiß ist. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob wir, wenn wir die Wesensbestimmung als Resultat der Bestimmung der Sache betrachten, nicht doch vorab den Umstand berücksichtigen müßten, daß einer Sache unter bestimmten Umständen diese, unter anderen Umständen aber jene Eigenschaften zukommen. Diese Frage ist nicht die, ob wir zwischen einer Definition, die sich auf die der Sache unter (wie auch immer näher zu bestimmenden) Normalbedingungen zukommenden Eigenschaft stützt, und Definitionen, die von Eigenschaften der Sache ausgehen, die dieser unter nicht normalen Bedingungen zukommen, unterscheiden müssen. Zunächst nämlich können wir offensichtlich nur festhalten, daß der Sache überhaupt diese und jene Bestimmungen zukommen. Was auch immer wir als zukommend feststellen, geht in unsere avancierte Bestimmung ein. Zu diesen zu berücksichtigenden Eigenschaften gehört dann auch, daß in beiden oben erwähnten Fällen der Zwischenraum zwischen uns und der zu bestimmenden Sache unterschiedlich beschaffen ist. Diesseits der Frage nach Normalbedingungen der Wahrnehmung, muß unsere Definition also einfach der Differenz in den Wahrnehmungsbedingungen gerecht werden. Offen wäre dann nur noch, ob wir für die Wesensbestimmung zwischen häufig und manchmal der Sache zukommenden Eigenschaften unterscheiden müssen. Das sei dahingestellt. Die Möglichkeit aber, daß die Wahrnehmungsbedingungen ständig getrübt sind, z.B. weil unser böser Wissenschaftler zu altbewährten rabiatischen Methoden greift, können wir getrost ignorieren. Wenn wir die Sache auf den Begriff bringen wollen, sind wir natürlich darauf angewiesen, wie sie uns erscheint. Aber die Frage, wie sie anderen erscheint, kann nur berücksichtigt werden, wenn wir davon Kenntnis haben, daß sie wahlweise uns oder anderen anders erscheint. Erst dann sind wir gezwungen, die Wesensbestimmung darauf hin zu überprüfen, ob sie dieser Differenz gerecht wird oder nicht.

Daß Wesensbestimmungen nach dieser Seite prinzipiell offen sein könnten, stellt tatsächlich ein Problem dar, weil wir ja gerade mit Aristoteles behaupten wollen, daß die Angabe dessen, worin die Sache bestimmt ist, möglich sein muß. Warum diese These nicht durch die Beschaffenheit des Ausgangspunkts der Bestimmung der Sache gefährdet wird, gehört zu den Fragen, die in dieser Arbeit offen bleiben. Daß sie nicht gefährdet wird, kann man sich aber vielleicht an einem Bei-

spiel klar machen. Stellen wir uns vor, Aristoteles wäre der Auffassung gewesen, daß sich Mond und Sonne um die Erde drehen. Dann wäre die Definition, Mondfinsternis sei Verfinsternung des Mondes durch Dazwischentreten der Erde, nicht angebracht gewesen. Mondfinsternis wäre zu definieren gewesen als Verfinsternung des Mondes durch Verschwinden der Lichtquelle hinter einem Hindernis. Die Definition müßte nicht deshalb geändert werden, weil wir eine der Sache unmittelbar zukommende Eigenschaft übersehen hätten. Sie müßte geändert werden, weil sie in dem Moment 'einem Hindernis' zu unbestimmt bliebe. Gerade die Notwendigkeit der Fortbestimmung der Definition könnte zur Überprüfung der in diese eingegangenen Urteile führen. Aber, ließe sich fragen, könnte Aristoteles nicht vermuten, daß die Verfinsternung des Mondes, wenn sie denn vorliegt, dem Dazwischentreten anderer Hindernisse geschuldet ist? Man kann auch diese Frage noch mit einem Hinweis auf die Unterbestimmtheit der so gefaßten Definition zurückweisen. Das Verfinstern des Mondes wäre in diesem Fall gefaßt als etwas, das dem Mond nur äußerlich ist. Es wäre kein *Sich*-Verfinstern.

### 1.5 Prädikation und Wahrheit

Sind Wesensbestimmungen das *Resultat* der Bestimmung der Sache, kann von einem Vorrang der Substanz nur insofern die Rede sein, als die Bestimmung einer Sache unter der Maßgabe steht, anzugeben, was diese ist. Dieser Interpretation der klassischen Definition der Wahrheit als Bestimmung des Binnenverhältnisses des Urteils scheint unmittelbar entgegen zu stehen, daß wir auch gegenüber Bestimmungen wie ‚Schnee ist weiß‘ Wahrheitsansprüche erheben: Jeder weiß, daß Schnee weiß ist, und jeder weiß, so scheint es, weil er dies weiß, daß es wahr ist, daß Schnee weiß ist. Wenn dem so ist, bleiben, die etablierte Restriktion der eigentlichen Verwendungsweise des Wahrheitsprädikates vorausgesetzt, nur noch zwei Möglichkeiten: Entweder ist die Verwendung des Wahrheitsprädikates unweigerlich antinomisch oder wir müssen die Unterstellung zurückweisen, die zu dieser Restriktion geführt hat, und die prädikative Gliederung von Urteilen als ein rein grammatisches Phänomen betrachten. Im Folgenden soll dem entgegen dargelegt werden, daß keine dieser beiden Möglichkeiten zwingend ist.

Wer weiß, daß Schnee weiß ist, weiß, daß es wahr ist, daß Schnee weiß ist, wenn gilt, daß wir jemandem nur dann Wissen zuschreiben können, wenn seine Meinung wahr ist. Wenn dem aber so ist, verdankt scheint sich der zu verhandelnde Einwand einer *petitio principii*: Gilt, daß nur Wesensbestimmungen im eigentlichen Sinn wahr oder falsch sein können, dann gilt eben auch, daß, falls die Zuschreibung von Wissen die Wahrheit der Meinung verlangt, daß wir jedenfalls nicht im eigentlichen Sinn davon reden können, daß jemand *weiß*, daß Schnee weiß ist. Für sich genommen ist dies sicher noch keine besonders glückliche Reaktion. Deren logischer Kern aber, daß

jemand, wenn er weiß, daß Schnee weiß ist, dies in einem Sinne weiß, der keinen Wahrheitsanspruch einschließt – und daß folglich sein Wissen kein Wissen im Sinn der klassischen Definition ist – kann auch völlig unabhängig von der Frage, welches die paradigmatischen Fälle von Wahrheit sind, aufgezeigt werden. Wenn ausgeschlossen ist, daß sich die Verwendung des Wahrheitsprädikates auf das Verhältnis der Termini der Aussage bezieht, dann bleiben nur noch zwei Möglichkeiten, um dessen Verwendung zu erläutern: Entweder ist die Aussage dann wahr, wenn ihr ein Teil der Welt entspricht, oder die Aussage ist wahr, wenn dem Gegenstand ‚Schnee‘ die Eigenschaft ‚weiß‘ zukommt. Die erste Alternative ist Gegenstand einer mannigfaltigen Kritik geworden, deren jüngere Tradition über Freges These, daß diese Interpretation der klassischen Definition der Wahrheit an der mit ihr verknüpften, nicht zu erfüllenden Forderung scheitert, der vollständigen Übereinstimmung („Der Gedanke“),<sup>24</sup> über Quines These, der Gedanke, einzelne Sätze würden vor das ‚Tribunal der Erfahrung‘ treten, müsse zugunsten der These aufgegeben werden, daß unser Begriffsschema als Ganzes vor dieses Tribunal tritt (*Wort und Gegenstand*), bis hin zu Davidsons Kritik an diesem ‚dritten Dogma des Empirismus‘, der Unterstellung der Möglichkeit der sinnvollen Rede von Begriffsschemata („On the very Idea of a conceptual scheme“), reicht. Die zweite Alternative bildet dagegen in der Sache, den Ursprung der Universalienproblematik, dessen logischer Kern in der Frage liegt, wie etwas, von dem unterstellt ist, daß es nur insofern es an etwas vorkommt, eigenständig als etwas Vorkommendes bestimmt werden kann.

Halten wir uns zunächst an die erste Option, fällt unmittelbar ein Motiv auf, die Beziehung des Gedankens zur Welt mit Quine weg von den einzelnen (Beobachtungs-)sätzen hin auf die Gesamtheit der Theorie zu lenken: Wenn einzelne Sätze unmittelbar mit der Welt zu kontrastieren wären, hätten wir das unerfreuliche Resultat zu zeitigen, daß der Satz ‚Schnee ist weiß‘ wahr sein könnte (weil ihm ein Stück der Realität entspricht, korreliert ist, oder wie auch immer beider Verhältnis zu beschreiben wäre), während wir für den Satz ‚Der Satz „Schnee ist weiß“ ist wahr‘ im selben Moment und unter denselben Bedingungen deshalb mit einem gegenläufiges Resultat rechnen müssten, weil dieser Satz um wahr zu sein, eines eigenen Stückes Realität bedarf. Dieser Überlegung ließe sich in einem ersten Schritt entgegen halten, daß sich diese Schwierigkeit tatsächlich nur im Rahmen einer die logische Relevanz der prädikativen Gliederung von Aussagen dementierenden Bildtheorie des Satzes, wie sie etwa der junge Wittgenstein im *tractatus* vertreten hat, ergibt, und daß der Fall des Wahrheitsprädikates – und nur dieser Fall motiviert bislang den Wechsel vom Teil zum Ganzen – vielmehr ein Sonderfall ist: Sätze, in denen das Wahrheitsprädi-

---

<sup>24</sup> Nur am Rande sei darauf hingewiesen, daß sich diese Kritik jedenfalls auf dem Hintergrund von Freges Lehre, zwei Zeichen könnten bei verschiedenem Sinn dieselbe Bedeutung haben („Über Sinn und Bedeutung“), gerade

kat auftritt, unterscheiden sich inhaltlich nicht von Sätzen, von denen sie sich ansonsten nicht unterscheiden, weil Sätzen ein behauptendes Moment *wesentlich* ist. Allerdings wäre diese Reaktion gemessen an dem Beweisziel der Zurückweisung der Restriktion der Verwendung des Wahrheitsprädikates auf Fälle der wesentlichen Bestimmung alles andere als glücklich: Wenn gilt, daß es zwei wesentlich aufeinander bezogene Momente der Aussage gibt – in Freges Terminologie: begrifflicher Gehalt und behauptende Kraft –, dann hat dies unmittelbar Auswirkungen auf diese Momente, insofern diese ja selbst der Grund der wesentlichen Beziehung ihrer aufeinander sein müssen. Die – weiterhin: gemessen an dem Beweisziel der Zurückweisung der Restriktion der Verwendung des Wahrheitsprädikates – unangenehme Konsequenz dessen ist, daß folglich einerseits etwas überhaupt nur dann ein begrifflicher Inhalt sein kann, wenn er behauptet werden kann und andererseits nur begriffliche Inhalte behauptet werden können. Das unerfreulich an dieser Konsequenz besteht darin, daß diese wechselseitige Determinierung von begrifflichem Inhalt und behauptender Kraft, nach der einen Seite sehr einfach aufgelöst werden kann: Auf die Frage, was es heißt, daß ein begrifflicher Inhalt nur etwas sein kann, das wahr sein kann, können wir mit dem Hinweis auf die klassische Definition der Wahrheit reagieren. Wenn wir dies aber tun, erhalten wir unmittelbar die Konsequenz, daß nur dort, wo eine Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand behauptet ist, überhaupt ein möglicher Fall von Wahrheit vorliegt.<sup>25</sup> Eine Konsequenz, die gemessen an dem verfolgten Beweisziel einfach deshalb unerfreulich ist, weil sie zu ihrer Kehrseite den Ausschluß aller anderen Arten von Behauptungen als möglicher Fälle von Wahrheit zum Inhalt hat.

Halten wir uns dagegen, ob dieser unerfreulichen Konsequenz, der These, es gäbe zwei wesentlich aufeinander bezogenen Momente der Aussage, an Quines Vorschlag, die Theorie als Ganze der Welt zu kontrastieren, erübrigt sich zunächst einfach die gesamte Debatte, weil die These, die wir retten möchten, es gäbe keinen sachlichen Unterschied zwischen der Aussage, daß Schnee weiß ist, und der Aussage, daß es wahr ist, daß Schnee weiß ist, hier nur um den Preis zu retten ist, daß die Verwendung des Wahrheitsprädikates als völlig bedeutungslos behandelt wird, weil sich andernfalls ein Theorie, in der der erste Satz vorkommt, entscheidend von einer Theorie, in der der zweite Satz vorkommt, unterscheiden würde. Wenn aber gelten soll, daß wir, wenn wir von etwas behaupten, es wahr ist, wir gewissermaßen sprachliche Luftblasen produzieren, dann ist nicht die These der Restriktion der Verwendung des Wahrheitsprädikates auf Fälle der wesentlichen Bestimmung einfach dogmatisch zurückgewiesen, sondern auch die These, daß das Wahr-

---

deshalb seltsam ausnimmt, weil diese Lehre die Möglichkeit der eindeutigen Zuordnung Verschiedener – des Sinnes und der Bedeutung – voraussetzt.

heitsprädikat eine Anwendung auf Aussagen irgendwelcher Art findet. Darin ist aber nicht nur das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Sobald die These dementiert ist, es gäbe zwei wesentlich aufeinander bezogene Momente der Aussage, steht es uns auch wieder frei, den Sinn des Wahrheitsprädikates einfach im Rückgang auf dessen klassische Definition zu erarbeiten.

Wenn also ausgehend von der Unterstellung, daß das Wahrheitsprädikat eine Beziehung zwischen einem Satz bzw. einer Theorie und der Welt anzeigt, die oben etablierte These einer Restriktion der Verwendung des Wahrheitsprädikates auf die wesentliche Bestimmung einer Sache nicht zurückgewiesen werden kann, sondern vielmehr diese Unterstellung selbst zurückgewiesen werden muß, bleibt zu klären, ob sich die fragwürdige Interpretation der klassischen Definition erübrigt, wenn wir uns an die oben genannte zweite Option halten: Der Satz ‚Schnee ist weiß‘ wahr ist, soll wahr sein, wenn an dem Gegenstand ‚Schnee‘ die Eigenschaft ‚weiß‘ vorkommt. Diesseits der Frage nach dem vermeintlich problematischen ontologischen Status von Eigenschaften, kann zunächst festgehalten werden, daß der Gegenstand in diesem Fall als eine Einheit von Bestimmungen ausgesprochen ist, ohne daß der Ausdruck an der Subjektstelle bereits angeben würde, worin diese Einheit besteht. Der Gegenstand ist als etwas, das bestimmt von anderen unterschieden ist, angesprochen, ohne daß angegeben wird, worin dieser Unterschied besteht. Zugleich ist unterstellt, daß der Gegenstand als die Einheit seiner Bestimmungen nicht durch eine der an ihm vorkommenden Eigenschaften von anderen unterschieden ist. Sein Wesen erschöpft sich nicht in diesen vorkommenden Eigenschaften, sondern ist als der Grund derer Einheit von diesen unterschieden. Diese qualitative Differenz des Wesens der Sache von deren qualitativen Bestimmungen hat umgekehrt zum Inhalt, daß einfache qualitative Bestimmungen, sofern sie unter der Maßgabe stehen, die Sache wesentlich zu bestimmen, eben deshalb ihrem Begriff nicht entsprechen und folglich nicht wahr sein können. Wider die Annahme, einfache qualitative Bestimmungen stünden unter dieser Maßgabe scheint nun aber unmittelbar anzuführen, daß derartige Bestimmungen nur dem Zweck dienen sollen, *ein unterscheidendes Merkmal* der Sache, aber *nicht deren Unterschied* anzuführen.<sup>26</sup> Wer behauptet, daß Schnee weiß ist, meint nicht, darin schon angegeben zu haben, wodurch sich Schnee von allen anderen Dingen unterscheidet, sondern nur etwas, worin sich Schnee von manchem unterscheidet. Das Urteil ‚Schnee ist weiß‘ hat demnach vielmehr die Form ‚Schnee ist weiß und noch manches andere‘. Darin aber ist der Gegenstand ‚Schnee‘ als Summe seiner Eigenschaften angesprochen. Dies, die einfache Summe seiner Eigen-

---

<sup>25</sup> Die Notwendigkeit, *diese* Interpretation der klassischen Definition der Wahrheit in Anspruch zu nehmen, folgt, wo deren Alternative zu erläutern ist, dem Zweck, einen infiniten Regress zu vermeiden.

<sup>26</sup> Diesen Vorwurf gegen die hier zu verteidigende hegelsche These hat zunächst B. Russell (*Rezension von: Hegel's Doctrine of Formal Logic*) erhoben. Ich folge der Kritik an Russells Kritik in: G. Kruck/F. Schick, „Identität im prädikativen Urteil? Überlegungen zu einem alten Streit am Fall des ‚positiven Urteils‘ in Hegels *Wissenschaft der Logik*“.

schaften zu sein, ist, der Unterstellung entgegen, daß sein Wesen der Grund der Einheit der Sache ist, als sein Wesen bestimmt. Die Äußerung ‚Schnee ist weiß‘ hat also nicht nur ein Urteil über das Wesen der Sache zum Inhalt, sie hat auch offensichtlich ein falsches Urteil über das Wesen der Sache zum Inhalt. Diese Schwierigkeit erübrigt sich nur dann, wenn wir die Unterstellung zurückziehen, daß eine Teilidentität zwischen Subjekt und Prädikat vorliegt. In diesem Fall aber, in dem alles, was über Schnee zu sagen ist, dies ist, daß er weiß ist, erübrigt sich unmittelbar die Frage, ob das Prädikationsverhältnis eine falsche Wesensbestimmung zum Inhalt hat. Wenn darin alles gesagt ist, was über Schnee zu sagen ist, dann ist damit ebenso offensichtlich auch der Anspruch verknüpft, dessen Wesen anzugeben, wie dieser Anspruch offensichtlich auch deshalb nicht eingelöst wird, weil das der Sache zugesprochene Prädikat auch noch anderem zukommen sollte und folglich nicht den Unterschied des Schnees angibt.

Zu klären bleibt, ob dem Befund, daß einfache qualitative Bestimmungen falsche Wesensbestimmungen implizieren und aus diesem Grund nicht wahr sind, nicht noch einmal entgegen gehalten werden kann, daß qualitative Bestimmungen zwar *in diesem Sinne* nicht wahr sein können, daß sich aber doch nach wie vor die Frage stellt, ob die qualitativen Bestimmungen, deren Einheit die wesentliche Bestimmung der Sache angeben soll, überhaupt Eigenschaften der Sache sind. Zu klären bleibt mithin, ob an diesem der Wesensbestimmung vorgeordneten Punkt noch ein weiterer Bedarf der Objektivierung besteht und folglich einfach zwei Verwendungsweisen des Wahrheitsprädikates unterschieden werden müssen. Tatsächlich besteht an diesem Punkt einfach keine Möglichkeit der Objektivierung: Wer meint, daß Schnee grün ist, kann entweder befragt werden, wie er den Ausdruck ‚grün‘ eigentlich verwendet., oder er kann, wie oben schon angeführt, darauf hingewiesen werden, daß sich ein Gegenstand zwischen ihm und dem von ihm betrachteten Gegenstand befindet. Im ersten Fall geht es nicht um die Frage, ob dem Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft zukommt, sondern schlicht um die Frage, welche Bezeichnung wir für diese wählen. Im zweiten Fall geben wir eine Erklärung für das Zukommen der Eigenschaft, deren Zukommen wir überhaupt nicht dementieren. Darin korrigieren wir die dem Urteil implizite falsche Wesensbestimmung und richten also die Verwendung des Wahrheitsprädikates auf die Wesensbestimmung. Daß wir dies im Übrigen stets tun, läßt sich eigentlich auch relativ leicht daraus ersehen, daß wir jemanden, der behauptet, Schnee sei gesund, wenn wir die Äußerung überhaupt Ernst nehmen, fragen, wie er darauf komme, und nicht einfach behaupten, daß dem nicht so ist. Die Behauptung des Irrtums gründet in der Überzeugung, daß eine falsche Bestimmung der Einheit der Sache vorliegt.

## 2. Philosophie und Ontologie

Im ersten Teil dieser Untersuchung wurde mit den Thesen, daß erstens die Verwendungsweisen von ‚Sein‘ im Sinne von ‚Existenz‘ und ‚Identität‘ Qualifikationen des Urteilsverhältnisses sind und daß zweitens die Prädikation in der wesentlichen Bestimmung der Sache ihren Maßstab hat, gezeigt, daß die Frage nach dem Sein als die Frage nach der Substanz die Frage nach der Wahrheit ist. Darin trifft sich die vorliegende Untersuchung mit Aristoteles‘ Überzeugungen. Daß die Übereinstimmung jedoch rein äußerlicher Natur sein könnte, zeigt sich schon daran, daß Aristoteles *erstens* die Bestimmung der Ersten Philosophie auf völlig andere Weise in der Reflexion auf das Wesen der höchsten Wissenschaft gewinnt, und daß *zweitens* die Erste Philosophie nach Aristoteles als Lehre von der Wahrheit nicht die Lehre von der aussagenlogischen Wahrheit ist (Met.VI,4). Die Lehre von der Wahrheit ist die Erste Philosophie nach Met.IX,10, weil die Substanz, die Gegenstand der Ersten Philosophie ist, das eigentlichste Sein, irrumsimmun erfaßt wird, und dieses Erfassen der Substanz dem Urteilen vorausgeht. Der zweite Punkt wird Gegenstand der Ausführungen des dritten Teils dieser Untersuchung sein. In den folgenden Kapiteln wird der erste Punkt näher zu erörtern sein.

Die Philosophie ist als die Frage nach dem, was die Substanz ist, die Wissenschaft, die die Frage nach dem stellt, was das ist, worauf die anderen Wissenschaften ihr Fragen richten. Die Abstraktion von der Frage, von welchem konkreten Gegenstand die Substanz bestimmt wird, erfolgt natürlich auf einer allgemeineren Ebene, und auch auf einer Ebene, die nicht mehr überstiegen werden kann. Die Frage zu stellen, was die Substanz der Frage nach der Substanz ist, wäre als eine von der Frage nach dem, was die Substanz ist, unterschiedene Frage nur zu fassen als die Frage, worin geschichtlich die Substanz bestimmt wurde, die allerdings von der Frage, was die Substanz ist, nur unterschieden sein könnte, wenn sie sich auf all das richtet, was sich selbst als Frage nach der Substanz versteht. Und sie wäre darin offensichtlich keine allgemeinere, sondern einfach eine andere Frage. Die höchste Allgemeinheit, die der Frage nach der Substanz zukommt, ist jedoch kein Kennzeichen einer vorrangigen Wissenschaft. Zu fragen, was die Substanz der Substanz ist, heißt einfach, die Substanz als einen konkreten Gegenstand zu betrachten, dessen Substanz ebenso gut wie die jedes anderen Gegenstandes bestimmt werden kann. In diesem Sinne bleibt die allgemeinste Wissenschaft zugleich eine besondere Wissenschaft neben den anderen Wissenschaften. Diesen Status, als allgemeinste Wissenschaft zugleich eine bloß besondere Wissenschaft zu sein, verlöre die Erste Philosophie nur, wenn gezeigt werden könnte, daß die anderen Wissenschaften Wissenschaft genannt werden, obwohl sie dem Begriff der Wissenschaft nicht entsprechen. Könnte dies gezeigt werden, wäre die Erste Philosophie aber als Erste oder

höchste Wissenschaft immer noch unangemessen bestimmt. Sie wäre dann entweder die einzige Wissenschaft oder das, was (dem Begriff der) Wissenschaft am nächsten kommt. Die These, die Erste Philosophie sei als allgemeinste Wissenschaft nicht die höchste, sondern schlicht eine besondere Wissenschaft, soll im Folgenden in vier Schritten verteidigt werden:

1. Im ersten Buch der *Metaphysik* wird die Erste Philosophie nicht als die allgemeinste Wissenschaft *begründet*. Met.I,1 handelt, genau genommen, überhaupt nicht von der Bestimmung der Ersten Philosophie als vorrangig. Die Rede von einer besseren Wissenschaft in Met.I,2 zu sprechen, verdankt sich dagegen einem unzulässigen Übergang vom Konstatieren dessen, daß die Erste Philosophie einen bestimmten Zweck nicht erfüllt, zu der These, daß sie *deshalb* besser ist.

2. Im vierten Buch der *Metaphysik* erweist sich die Differenzierung zweier Bestimmungen des Wesens der Ersten Philosophie vom konkreten Sinn der These abhängig, daß das Seiende auf Eines hin ausgesagt wird: Die Argumentation in Met.IV,2 kann so verstanden werden, daß diese These nur das allen Wissenschaften Gemeinsame ausspricht. Die Entscheidung über die Legitimität dieser Lesart findet sich in der Frage, wie sich die Bestimmung der Wissenschaft als Frage nach dem Grund zu dem Verfahren der Ableitung aus allgemeinen Sätzen verhält.

3. Diese Frage wird entlang von Met.VI,1 weiter verfolgt. Hier wird *erstens* gezeigt, daß die von Aristoteles vorgenommene Untergliederung der Philosophie zunächst einfach dadurch erläutert werden kann, daß der Name Philosophie als alternative Bezeichnung für Wissenschaft verwendet wird. *Zweitens* wird gezeigt werden, daß die konkrete Gestalt der Aristotelischen Gliederung der Philosophie in bestimmte Arten die Bestimmung des Seienden als Gattung impliziert. *Drittens* wird dargelegt, daß diese Untergliederung ihren Ursprung in dem in Met.VII,2 kritisierten Verfahren zu haben scheint, die Frage, welche Substanzen es gibt, vor der Frage zu stellen, was die Substanz ist. Die Differenz zwischen der Bestimmung der Ersten Philosophie als einer auch bloß besonderen Wissenschaft und der äußeren Gestalt der Aristotelischen Bestimmung der Ersten Philosophie in den ersten Büchern der *Metaphysik* scheinen also darauf zurückzugehen, daß sich Aristoteles noch nicht hinreichend über den Sinn der Frage nach der Substanz im Klaren war.

4. Abschließend wird das Verhältnis der Bestimmung der Philosophie als die Frage nach dem Wesen von Wesensbestimmungen zu der von Aristoteles vorgenommenen Unterscheidung von Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ erörtert. Hier wird, wie schon in den drei ersten Unterkapiteln, eine Inkongruenz zwischen der Aristoteles’ Argumentation entnommenen Bestimmung dessen, was die Lehre vom Sein ist, und dem, was Aristoteles jedenfalls auch unter der Lehre vom Sein verstehen will, konstatiert. Die Differenz kann in diesem letzten Fall nur relativ zu der

prima facie als von Aristoteles intendiert sich zeigende Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Verwendungen des Ausdrucks ‚Sein‘ festgehalten werden.

## 2.1 Die höchste Wissenschaft – Met.I,1 und 2

Das erste Buch der *Metaphysik* zerfällt äußerlich betrachtet in drei Argumentationsschritte. Im ersten Kapitel, wird (vorsichtig, aber immer noch stark tendentiös formuliert) die Herkunft einer höchsten Wissenschaft aus dem Streben des Menschen nach Wissen erläutert, und diese als eine Wissenschaft von gewissen Prinzipien bestimmt. Im zweiten Kapitel gewinnt Aristoteles aus der Betrachtung der dem Weisen gewöhnlich zugeschriebenen Eigenschaften die Bestimmung der höchsten Wissenschaft als Wissenschaft von ersten Prinzipien. Im dritten bis zehnten Kapitel schließlich demonstriert Aristoteles, daß die vorliegenden Bestimmungen dessen, was die höchste Wissenschaft ist, die in der *Physik* getroffene und begründete Unterscheidung vierer Arten von Ursachen implizit in Anspruch nehmen, ohne die Notwendigkeit der Unterscheidung zu erkennen. In den Aristoteles bekannten Bestimmungen dessen, was die höchste Wissenschaft ist, wurde also nicht gesagt, was gesagt werden wollte. Wenn die These zutrifft, die Lehre von der Substanz sei in einem Sinn die allgemeinste Wissenschaft, der es nicht erlaubt, diese als höchste Wissenschaft zu bestimmen, gilt dies auch für die Ausführungen des ersten Kapitels der *Metaphysik*. Allerdings muß dessen Intention zurückhaltender formuliert werden. Aristoteles spricht in diesem ersten Kapitel an keiner Stelle von einer höchsten Wissenschaft. Er spricht davon, daß dieser und jener für weiser *gelte* als andere (981b1). Er sagt nicht, daß er es sinnvoll findet, so zu reden. Er nimmt diese Redeweise auch im zweiten Kapitel nicht explizit affirmativ auf. Aber an dessen Ende finden wir doch die These, zuvor die Natur der gesuchten Wissenschaft und damit das Ziel der Erörterung kennengelernt zu haben (983a20-24). Hier scheint es, als ob Aristoteles die Erste Philosophie explizit als die, wie es zuvor heißt, ranghöchste Wissenschaft (982a33-34) bestimmt. Die Motivation dieser Bestimmung erschöpft sich im zweiten Kapitel aber in der Reflexion auf das Wissenschaften als Wissenschaften generierende Moment des Staunens. Die Erste Philosophie ist nicht so sehr die Frage, worin alles Staunen sein Ende hat, sondern eher die Frage, worin das Wesen des Staunens besteht. Das Staunen beschreibt Aristoteles (982b15-19) als den Zweifel am Bestehen zuvor festgehaltener allgemeiner Zusammenhänge. Das Staunen ist die Frage, *ob* ein vermuteter allgemeiner Zusammenhang besteht. Ist das Staunen darin zureichend bestimmt, kann die Reflexion auf sein Wesen, wenn wir Aristoteles' These vom Beginn des zweiten Buchs der *Zweiten Analytiken* aufnehmen, die Frage nach dem *Daß* sei die Frage nach dem *Warum*, nur noch in der Frage gefunden werden, was es im Allgemeinen heißt, die Frage nach Gründen zu stellen. Weil aber die Frage nach dem Grund die Frage nach der Substanz ist, wären

wir dann genau bei der These angelangt, daß die höchste Wissenschaft als die Frage nach der Substanz der Substanz zwar die allgemeinste, aber dennoch eine bloß besondere Wissenschaft ist.

Die Frage, warum dem nicht so sein sollte, die Frage, warum diese Wissenschaft in einem stärkeren Sinn als höchste Wissenschaft bestimmt werden sollte, die Frage, was es heißen kann, die anderen Wissenschaften als notwendiger, diese aber als besser (983a10-11) zu bestimmen, erhält ihre Begründung scheinbar in der These, daß das Wissen um seiner selbst willen verfolgt wird, 'und nicht wegen eines Nutzens' (982b24-25). Infolge dessen sei einzig die Wissenschaft frei, die *nur* um ihrer selbst willen betrieben wird. Eine solche Wissenschaft könne „mit Recht als nicht mehr nur menschlich gelten, denn in vielfacher Hinsicht ist die Natur des Menschen unfrei.“(982b28-29). Der Grund für die Bestimmung einer Wissenschaft als höchster soll also sein, daß sie *nicht* wegen eines Nutzens gewollt wird. Die Typen oder Arten von Wissenschaften unterscheiden sich entsprechend danach, ob ein bestimmtes Bedürfnis erfüllt wird oder nicht. Von hier führt jedoch kein Weg zu einer ranghöchsten Wissenschaft im Sinne einer besseren Wissenschaft, weil die Frage, ob etwas besser oder schlechter ist, eine Frage des Mehr oder Weniger ist, und nicht eine Frage des Ob oder Ob-nicht.

Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich für die aus der Unterscheidung der Wissenschaft von der Kunst resultierende Bestimmung der Wissenschaft in Met.I,1:

„Kunst entsteht, wenn aus den vielen Beobachtungen der Erfahrung eine allgemeine Ansicht über ähnliche Dinge entsteht. Denn die Ansicht zu haben, daß bei Erkrankung an dieser Krankheit dieses Heilmittel dem Kallias nütze und dem Sokrates und so je einzelnen vielen, ist [Ergebnis] der Erfahrung; hingegen die Ansicht, daß allen solchen, die als eine Art ausgegrenzt sind, bei Erkrankungen an dieser Krankheit dieses Mittel nütze (z.B. allen durch Phlegma oder durch Galle Gekennzeichneten bei Erkrankungen an Wechselfieber) ist [Ergebnis] der Kunst.“ (981a5-12)

Der Erfahrene, so scheint zu lesen, weiß um das Bestehen eines allgemeinen Zusammenhanges, aber er weiß nicht, warum dieser besteht. Er weiß, daß die Krankheit A mit dem Mittel B kuriert werden kann. Aber er weiß nicht, warum der Zustand A durch B in den Zustand C versetzt wird. Er weiß um das Bestehen von kausalen Beziehungen, aber er kennt nicht den Grund derer Bestehen. Der Übergang von Sokrates und Kallias zu der Art Mensch als der Übergang zur Wissenschaft könnte demnach so verstanden werden, daß wir die Frage, was der Grund ist, im Rekurs auf den bestimmten Begriff desjenigen, das mit einem anderen vermittelt werden soll, klären müssen. Daraus läßt sich dann rückwirkend der Mangel des Erfahrungswissens ablesen. Das Einzelne, um das es geht, dasjenige, wovon A und C bloß besondere Erscheinungen sind, ist gar nicht erfaßt. Einzelnes und Allgemeines stehen einfach separat nebeneinander. Sokrates und die an ihm vorkommende Krankheit, neben der, wieder als ein selbständig bestehendes Allgemeines,

die Gesundheit steht. Nach wie vor offen ist die Frage, weshalb das Heilmittel in dem Einzelnen einen Wechsel von jenem Allgemeinen zu diesem Allgemeinen bewirkt. Und diese Frage muß nicht nur auch offen bleiben, wenn die Frage nicht gestellt wird, was das Einzelne eigentlich mit dem an ihm vorkommenden Allgemeinen zu tun hat. Solange diese Frage nicht beantwortet ist, kann der Kunstverständige auch, vor den Kranken gerufen, sich natürlich auch nur auf die vom Erfahrenen konstatierten Zusammenhänge berufen. Solange er mit der Frage beschäftigt ist, was deren Zusammenhang ist, kann aber auch nicht behauptet werden, daß der Erfahrene mehr Erfolg haben wird. Mehr Erfolgchancen hat er, wenn er zu den Kenntnissen, die er gesammelt hatte als der Wissenschaftler mit seiner Frage nach dem *Warum* anfing, weitere Kenntnisse gesammelt hat. Das steht zu erwarten, wenn es ein Motiv für das Staunen gibt. Dann nämlich wird die Frage nach dem *Warum* erst einsetzen, nachdem festgestellt wurde, daß der Zusammenhang nicht in der ursprünglich vermuteten Allgemeinheit besteht. Daß der Erfahrene mehr Erfolg hat, steht dann aber je und je unter der Voraussetzung, daß er den von ihm ursprünglich vermuteten Zusammenhang in der Weise, in der er ihn vermutet hatte, nicht mehr vermutet, sondern einen anderen. Wenn der Wissenschaftler gleichzeitig mit der Frage beschäftigt ist, worin der Zusammenhang eigentlich besteht, dann ist der Unterschied zwischen beiden einfach der, daß der Erfahrene einen anderen allgemeinen Zusammenhang vermutet, während der Wissenschaftler mit einer anderen Frage beschäftigt ist. Daß diese Differenz zwischen beiden nicht dem von Aristoteles angeführten Umstand geschuldet ist, daß der Wissenschaftler *nur Kenntnis vom Allgemeinen* hat (981a22),<sup>27</sup> wird deutlich, wenn wir die Überlegung aus Met.I,2 wieder aufnehmen, daß die Frage, ob ein als bestehend angenommener allgemeiner Zusammenhang besteht, auch ohne jegliches Motiv erfolgen kann. Dann nämlich ist der Erfahrene, wenn er vor den Kranken tritt, per definitionem keinen Schritt weiter als der Kunstverständige. Er nimmt immer noch den allgemeinen Zusammenhang an, von dem der Kunstverständige wissen möchte, warum er besteht.

Darin läßt sich auch die Schwierigkeit näher bestimmen, die mit der Rede von einer höchsten Wissenschaft verbunden ist. Sie entsteht, wo auf der einen Seite unterstellt ist, daß das Staunen ein Auslöser haben muß, auf der anderen Seite aber auch grundlos gestaunt werden können soll.

---

<sup>27</sup> Hält man sich allein an diese Stelle, dann kann man, mit J.-H. Königshausen, *Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft*, 62, die Unterscheidung der Wissenschaft von der Erfahrung im ersten Buch der Metaphysik als eine Unterscheidung von Graden von Allgemeinheit auffassen. Man kann, mit Chr. Rapp, *Aristoteles*, 133f., davon sprechen, daß, „[w]enn Wissen bzw. Wissenschaft den Endpunkt einer Entwicklung oder Abfolge darstellt (...) auch die höchste Wissenschaft keiner weiteren Rechtfertigung als derjenigen [bedarf], Ausdruck des menschlichen Strebens zu sein.“ Man kann, um ein letztes Beispiel anzuführen, mit R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, davon sprechen, daß nach Aristoteles die Anwendung des Allgemeinen die richtige Bestimmung des Besonderen voraussetzt (96). Hält man sich dagegen an die Unterscheidung des Erfahrenen vom Kunstverständigen mittels der Zuschreibung, daß letzterer nach der Artzugehörigkeit des Einzelnen fragt, scheint Aristoteles weniger an eine Unterscheidung von *Graden* der Allgemeinheit zu denken, sondern vielmehr an eine Unterscheidung von *Arten* von Allgemeinheit.

Diese Unterstellung besagt aber einfach, daß es verschiedene Weisen zu Staunen gibt, deren Allgemeines noch nicht bestimmt ist. Nach dieser Seite könnte die höchste Wissenschaft in dem Sinne die höchste sein, daß sie in einem außergewöhnlichen Maße der Rechtfertigung bedürftig ist. Sie nämlich, wenn sie allein für den zweiten Typ steht, gibt es nur, wenn es sie gibt. Es könnte sein, daß sie um ihrer Möglichkeit willen ihre eigene Möglichkeit unterstellen muß. Es *könnte* sein, daß sie deshalb Schiffbruch erleidet. Tatsächlich besteht diese Möglichkeit aber nur dann, wenn wir die verschiedenen Weisen des begründeten Staunens als Fälle eines Allgemeinen betrachten, das selbständig neben diesen besteht. Mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es kein Allgemeines des Staunens gibt, verlangt, ein bestimmtes Allgemeines des Staunens zu unterstellen. Die Frage nach der Möglichkeit des Staunens ist daher überhaupt nichts anderes als die Frage nach der Allgemeinheit desselben.

## 2.2 Die Wissenschaft des Seienden, insofern es Seiendes ist – Met.IV,1 und 2

Schien es im ersten Buch der *Metaphysik* noch um die Klärung der Frage zu tun, wie eine höchste Wissenschaft ob dessen, was Wissen ist, beschaffen *wäre*, setzen die Überlegungen des vierten Buches mit dem Befund ein, daß es eine Wissenschaft vom Seienden, insofern es Seiendes ist, schlicht *gibt*. Diese unterscheidet sich von den Einzelwissenschaften darin, daß sie sich nicht einen Teil des Seienden herauschneidet und nur die sich daraus ergebenden Bestimmungen betrachtet (1003a21-26). Man darf, wo sich Aristoteles in den von uns nicht betrachteten Kapiteln des ersten Buchs der *Metaphysik* bemüht, zu zeigen, daß die Frage nach den ersten Ursachen zu mißverständlichen Antworten geführt hat, vermuten, daß er nicht der Auffassung ist, mit dieser knappen Bestimmung schon ausreichend Auskunft über das Wesen der Ersten Philosophie gegeben zu haben. Eine Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, ist auch Platons Ideenlehre, der Aristoteles gerade vorhält, daß sie sich mit der Bestimmung des Seienden als Gattung an etwas hält, was das Seiende zwar zu sein scheint, aber nicht sein kann, weil die als abschließend unterstellte Bestimmung des Seienden als Gattung ein Widerspruch wäre (Met.III,3, 998b22-27).<sup>28</sup> Was es heißt, das Seiende als Seiendes zu betrachten, ist nach Aristoteles offensichtlich eine Frage, die der näheren Erörterung bedarf. Diese Erörterung setzt in Met.IV,2 mit der Feststellung ein, daß das Seiende etwas ist, was auf Eines hin ausgesagt wird,<sup>29</sup> und wird zunächst einfach um die These ergänzt, daß sie darin eine Gemeinsamkeit mit anderen Wissenschaften aufweist.

---

<sup>28</sup> Vgl. (auch zu E. Tugendhats Zweifel daran, daß die Argumentation in Met.III,3 auf dem Boden der Argumentation der *Substanzbücher* noch Bestand hat (*Ti Kata Tinos*, 27Anm.)) A.F. Koch, „Warum ist das Seiende keine Gattung?“

<sup>29</sup> „[D]enn manches wird ‘seiend’ genannt, weil es Substanz ist, anderes, weil es eine Beschaffenheit (ein Widerfahrnis, *pathos*) der Substanz, anderes, weil es ein Weg zur Substanz oder ein Vergehen, eine Privation ein Hervorbringendes oder Erzeugendes von Substanz ist oder von etwas, das mit Beziehung auf die Substanz ‘seiend’ genannt

„Überall aber richtet sich die Wissenschaft primär auf das Erste, d.h. auf das, von dem die anderen Dinge abhängen und auf Grund dessen sie benannt werden.“ (1003b17-18)

Der Gegenstand der Lehre vom Sein weist eine strukturelle Gemeinsamkeit mit dem Verfahren in den Einzelwissenschaften auf. Wo diese auf die Bestimmung des Ersten zielen, ist das Sein an sich etwas, was auf ein Erstes zielt. Diese strukturelle Ähnlichkeit ist nicht weiter verwunderlich. Die Einzelwissenschaften müssen sich, wenn sie ihren Gegenstand bestimmen wollen, irgendwie an diesem orientieren. Wenn also in diesen die Bestimmung auf ein Erstes ausgerichtet ist, wird die Wissenschaft, die das Sein als solches thematisiert, sich auch daran halten müssen, daß das Sein auf ein Erstes hin ausgesagt wird. Von hier aus ließe sich die Aufgabe der Ersten Philosophie einfach bestimmen: Die Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, ist die Frage, was es heißt, etwas auf Eines hin auszusagen. Die Frage ist jedoch, ob dies der Gedankengang ist, dem Aristoteles folgt. In den Zeilen 1003b18-19 scheint Aristoteles vielmehr die Frage zu stellen, was das Erste ist, auf das sich die Einzelwissenschaften beziehen. Weil Aristoteles aber gleichzeitig offensichtlich auch nicht sagen möchte, daß sich die Philosophie auf dasjenige bezieht, dessen Bestimmung Aufgabe der Physik ist, sollten wir die Unterscheidung besser wie folgt formulieren: Die Physik gibt an, was von einem so und so Bestimmten gilt, welche Eigenschaften auf das so und so Bestimmte zutreffen, die Erste Philosophie aber stellt die Frage, was das so und so Bestimmte ist. Das, allerdings, wäre ebenfalls keine gute Lösung, weil die Philosophie dann die Frage stellen würde, ob die in der Physik vorausgesetzte Bestimmung zutrifft. Halten wir also vorläufig fest: Die Philosophie stellt die Frage, was es heißt, ein Erstes zu sein, und sie stellt diese Frage, indem sie klärt, was es heißt, daß etwas auf Eines hin ausgesagt wird.

Eine Einschränkung müssen wir allerdings noch vornehmen. Aristoteles sagt an der zitierten Stelle, der Philosoph *würde* die Ursachen der Substanz betrachten, *wenn* die anderen Wissenschaften auf die Bestimmung der Substanz zielen *würden*. Ob das Erste, das in diesen anvisiert ist, die Substanz ist, ist offenbar erst noch die Frage. Warum? Der Erläuterung der These, daß das Seiende auf Eines hin ausgesagt wird, folgt die These, daß es von allem eine Wissenschaft gibt: Erstens ist alles, was gemäß einer *Bedeutung* Eines genannt wird, Gegenstand einer Wissenschaft. Zweitens aber ist auch das Gegenstand einer Wissenschaft, was *in Beziehung auf eine Wesenheit (physis)* hin ausgesagt wird. Aristoteles erläutert nicht näher, wie die beiden Fälle zu unterscheiden sind, fügt aber an, daß im zweiten Fall nur in einem gewissen Sinn davon die Rede sein kann, daß etwas gemäß einer Bedeutung benannt wird (1003b14-15). Der zweite Fall also ist ein Sonderfall und nur, weil es diesen Sonderfall gibt, kann davon gesprochen werden, daß es von allem, was es gibt,

---

wird, oder eine Negation eines solchen oder einer Substanz; daher sagen wir auch vom Nichtseienden, daß es das

eine Wissenschaft gibt. Entweder ist eine Wissenschaft deshalb als Eine zu bezeichnen, weil sie von Dingen handelt, die gemäß einer Bedeutung benannt sind, oder sie wird als eine Wissenschaft bezeichnet, weil die Dinge, die sie betrachtet, von Einem ausgesagt werden. Im ersten Fall ist die Bedeutung das Erste, im zweiten Fall das, worauf hin die Dinge ausgesagt werden. Wenn nun im ersten Fall die Bedeutung und im zweiten Fall das Woraufhin die Substanz ist, dann hätte der Philosoph in der Substanz das, woraufhin alles ausgesagt wird, und er könnte die Frage stellen, was es allgemein heißt, etwas auf die Substanz hin auszusagen. Bis zu diesem Punkt steht der Philosoph vor der Schwierigkeit, daß nicht ganz klar ist, ob die Bestimmung ‚Wissenschaft‘ überhaupt einheitlich verwendet wird. Die Lehre vom Sein hätte einen Ansatzpunkt, wenn dem so wäre. Wenn dem nicht so ist, kann auch die Philosophie nicht als eine Wissenschaft bestimmt werden, vielmehr zerfällt die Frage nach dem Sein in Teilgebiete. Diesem Problem begegnet Aristoteles im nächsten Absatz (1003b19-1004a2) mit der These, daß die Begriffe ‚Eines‘ und ‚Seiendes‘ koextensiv gebraucht werden. Was ein Eines ist, ist ein Seiendes. Und umgekehrt. Folglich wird die Philosophie also in so viele Teilbereiche zerfallen, wie es Arten von Einheit gibt. Von diesen verschiedenen Arten soll dann gefragt werden, was sie sind.

Im nächsten Absatz (1004a2-7) tritt dann eine verblüffende Wendung der Dinge ein. Es soll so viele Teile der Philosophie geben, wie es (Arten von) Substanzen gibt. Wie kann die Philosophie als Lehre von der Substanz eine Wissenschaft sein, die Teile zerfällt? Und wie sind die anderen Wissenschaften bestimmt, wenn einzig die Philosophie die Frage nach dem ‚Was ist es‘ stellt? Mit der Begründung der These, daß die Philosophie in eine erste und daran anschließende Wissenschaften zerfällt ist, wird negiert, daß die Philosophie *eine* Wissenschaft ist: Das Seiende sei unmittelbar in verschiedenen Gattung gegeben, weil es selbst, wie wir mit Blick auf Met.III,3 ergänzen können, keine Gattung ist. Wenn die Philosophie die Wissenschaft ist, die die Frage stellt, was etwas ist, dann gibt es einmal die konkrete Durchführung dieser Frage an den unmittelbar gegebenen Gattungen und *daneben* die Frage, was es heißt, diese Frage zu stellen. Übergeordnet aber wird diese letzte Frage nur dann sein, wenn sie nach dem Grund des Bestehens der Vielheit der Gattungen fragt. Aber diese Frage kann gerade dann keine Antwort mehr erhalten, wenn die Gattungen in ihrer Vielheit *unmittelbar* vorliegen. Diese Schwierigkeit mag ihren Grund darin finden, daß der Sinn der ganzen Wissenschaft vom Sein bislang einfach verfehlt wurde. Die Alternative kann ungefähr wie folgt bestimmt werden: Die Philosophie soll nicht die Frage stellen, was es heißt, etwas zu bestimmen, sie hat im Sein einen Gegenstand, der ebenso gut einer ist, wie alle anderen auch. Darin liegt der eigentliche Sinn der Diskussion der Frage, was es mit der Einheit

---

Nichtseiende ist“ (1003b6-10).

der Wissenschaften auf sich hat. Aristoteles will nur sagen, daß die Philosophie zwar im Seienden einen etwas eigentümlichen Gegenstand hat, daß aber dessen Eigentümlichkeit häufiger anzutreffen ist. Nicht nur das Seiende wird auf Eines hin ausgesagt, sondern etwa auch das Gesunde. Dies einmal festgehalten, geht es im Weiteren zunächst darum darzulegen, daß das Seiende und das Eine koextensiv sind. Das Problem bleibt sich gleich: Nehmen wir an, die Gattungen des Seienden, die Aristoteles meint, sind einmal die Gattung der Substanz, daneben aber die Gattungen der Akzidentien. Wie sollte eine Wissenschaft von letzteren möglich sein? Vielleicht meint Aristoteles aber auch andere Gattungen z.B. die Gattung dessen, was bewegt ist, und getrennt existiert, und die Gattung dessen, was unbewegt ist und getrennt existiert. Einmal abgesehen davon, daß diese, wo die Philosophie von der Mathematik als Wissenschaft unterschieden ist, vermutlich gemeint sein werden – was wäre die Frage? Was es heißt, getrennt und bewegt zu existieren? Warum, wenn es das heißt, wäre dann eine der anderen vorgeordnet? Weil das, was bewegt ist, nur an etwas vorkommt, was unbewegt ist? Wäre dann aber nicht das Unbewegte die Substanz des Bewegten? Wäre dann nicht einfach übersehen, was Aristoteles im fünften Abschnitt (1004b9) anmahnt: der Vorrang der Substanz?

An diesem Punkt erweist sich die zentrale Schwierigkeit, die mit der Bestimmung der Ersten Philosophie im vierten Buch der *Metaphysik* verknüpft ist, einfach als die Frage, wie sich der Vorrang der Substanz mit einer Hierarchie innerhalb der Frage nach der Substanz verträgt. Das Recht, die Frage nach dem Sein auf die Frage nach der Substanz zu stellen, müßte (wo die *pros hen*-These nicht wie oben als die These gefaßt wird, daß sich die kategorial unterscheidbaren Bestimmungen auf einen Gegenstand richten), daraus resultieren, daß das Nachgeordnete nicht selbständig zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann. Um die Frage am Text zu stellen: Wie kann eine Wissenschaft die Substanzen, denen es wesentlich ist, früher zu sein, betrachten und außerdem alles, was ihnen zukommt, „die genannten Begriffe und ‘früher und später’“(1005a16), und darin noch in sich in hierarchisch zu gliedernde Teilbereiche unterschieden werden? Eine solche Untergliederung ist nur möglich, wenn die These von Met.VII,1 falsch wäre, aus dem Vorrang der Substanz resultiere, daß die Frage nach dem Sein die Frage nach der Substanz ist.<sup>30</sup> Halten wir uns statt dessen einfach an die These, die Lehre vom Sein sei die Frage nach der Substanz, weil

---

<sup>30</sup> K. Fraser, „Demonstrative Science and the Science of Being qua Being“ hat, einen Vorschlag von A. Code, „Owen on the Development of Aristotle’s *Metaphysics*“ aufnehmend, versucht darzulegen, daß sich die Schwierigkeiten der Rede von einer Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, erübrigen, wenn wir die Blickrichtung ändern und die Frage stellen, ob nicht auch die gewöhnlichen Wissenschaften nach Aristoteles die *pros hen*-Struktur aufweisen. Diesem Vorschlag wird, wo er zuletzt in dem berechtigten Einwand besteht, man möge über die Sache nicht zu Gericht sitzen, ohne sie zu Wort kommen zu lassen (wenn Frasers Vermutung zutrifft, dann gilt zunächst nur, daß die gewöhnlichen Wissenschaften so viel und so wenig Wissenschaft sind wie die Erste Philosophie), im dritten Teil dieser Untersuchung nachgegangen.

die von der substantialen Bestimmung unterschiedenen Bestimmungen nur rückwirkend als bloß attributive Bestimmungen des zu Bestimmenden gefaßt werden können, können wir *erstens* die Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, einfach gegen die Einzelwissenschaften als die Frage nach der Substanz der Substanz bestimmen. Die in den Einzelwissenschaften vorgenommene Abgrenzung wäre dann einfach zu verstehen als die Betrachtung eines bestimmten Gegenstandes, die gleichwohl aber auch der Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, eigentümlich wäre. *Zweitens* können wir von hier aus mit Blick auf die in Met.IV,3 und 4 erfolgenden Erörterung der Beweisprinzipien auch der Anschlußthese einen Sinn verleihen. In der Frage nach dem, was es im Allgemeinen heißt, etwas zu bestimmen, hebt die Philosophie Sachverhalte hervor, die in den Einzelwissenschaften nicht eigens reflektiert werden, die aber in diesen auch nicht außer Kraft gesetzt werden. Darüber hinaus, und in diesem Sinn daran *anschließend*, können die Einzelwissenschaften besondere Sachverhalte als bestehend ausweisen, die ihren Grund nicht in der Natur des Bestimmens haben. Als Explikation dieser Lesart könnte z.B. Aristoteles' Begründung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch dienen. Der von Aristoteles vorgelegte 'Beweis' ist offensichtlich abhängig von der Natur des Bestimmens, wenn er in Kraft tritt, sobald derjenige, der ihm sein Recht nehmen will, ihn außer Kraft setzen will, etwas bezeichnet. Der Bezeichnende sagt also nicht einfach 'Huhn'. Täte er nur dies, bewegte er sich außerhalb des Anwendungsbereichs des Satzes vom Widerspruch. Der Bezeichnende muß etwas *als* Huhn bezeichnen. Nur dann kann davon geredet werden, daß er die Absicht hat, „etwas für sich *und* für den Anderen“(1006a21) zu bezeichnen.<sup>31</sup> Die eigentliche Problematik des Vorschlages ist also nicht, daß wir mit ihm Aristoteles unmittelbar widersprechen würden. Der Widerspruch deutet sich eher an: Wäre den Wissenschaften als Wissenschaften ein axiomatisch-deduktives Verfahren (die Ableitung der Konklusion aus unbestimmt allgemeineren Prämissen, wie wir das Verfahren rein negativ zur Abgrenzung von der insbesondere in den *Zweiten Analytiken* vertretenen These vorläufig bestimmen können, daß das Wesen/die Substanz im Beweis und nicht als dessen Konklusion hervortritt (an post.II,8)) eigentümlich, dann müßte die Frage nach der Substanz, die als die Frage nach dem Grund keinem derartigen Verfahren folgt, insgesamt als eine eigenständige Art von Wissenschaft bestimmt werden. Die Frage, ob diese Unterscheidung der Arten von Wissenschaften nach Formen des Beweises Aristoteles zugeschrieben werden kann, weist auf die Ausführungen in Met.VI,1 hinaus.

---

<sup>31</sup> Daß der Grund des Bestehens des Satzes vom Widerspruch in der Natur des Bestimmens liegt, sieht in der Sache auch Chr. Rapp, wenn er darauf besteht, daß das Bezeichnen das Zentrum des Beweises darstellt. Problematisch und überflüssig erscheint mir dagegen, wenn Rapp vermutet, diese Überlegung fuße auf der Aristotelischen Theorie des Bezeichnens („Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch“, 531f.).

## 2.3 Wissenschaft und Beweis – Met.VI,1

Alle schlußfolgernden (*dianoetike*) oder an Schlußfolgerungen teilhabenden Wissenschaften, befassen sich nach Met.VI,1 mit Ursachen und Prinzipien.<sup>32</sup>

„Aber alle diese Wissenschaften umschreiben für sich ein bestimmtes Seiendes und eine bestimmte Gattung und handeln von dieser, nicht dagegen vom Seienden schlichtweg und insofern es Seiendes ist, und sie geben auch keinerlei Erörterung des ‘Was ist es’, sondern (schließen) von diesem aus, wobei es die einen mittels der Wahrnehmung klarmachen, während die anderen das ‘Was ist es’ als Voraussetzung annehmen; und so beweisen sie die wesentlichen Bestimmungen der Gattung, mit der sie sich befassen, in mehr oder weniger zwingender Weise. Darum ist es auch offenkundig, daß es auf Grund eines solchen Heranführens (*epagoge*) keinen Beweis der Substanz (*ousia*), d.h. des ‘Was ist es’ gibt, sondern eine andere Art des Klarmachens (erforderlich ist). Ebenso sagen sie auch nichts darüber, ob die Gattung, mit der sie sich befassen, existiert oder nicht, weil es derselben Überlegung zukommt, das Wesen (das Was-ist-es) und die Existenz (das Ob-es-ist) klar zu machen.“(1025b7-18)

Eine Hierarchie unter den höchsten Wissenschaften kündigt sich an dieser Stelle bereits an, wenn die Behauptung, innerhalb der schlußfolgernden Wissenschaften könne nur in mehr oder minder zwingender Weise etwas bewiesen werden, so zu verstehen ist, daß auch innerhalb dieser zwischen besseren und schlechteren Gründen unterschieden werden kann, wenn also die zunächst absolut erscheinende Trennung zwischen Daß- und Warum-Wissen zum Inhalt hat, daß einer Wissenschaft erst dann ein Daß-Wissen zukommt, wenn sie Gründe einer, wie auch immer, näher zu bestimmenden Qualität aufweist. Aber diese Lesart des fraglichen Passus ist sicher nicht die, die sich unmittelbar anbietet. Näher liegt es wohl zunächst, einen Beweis dann als mehr oder minder zwingend zu betrachten, wenn die Frage nach der Gültigkeit der Prämissen nicht (eindeutig) geklärt ist. Minder zwingend könnte ein Beweis z.B. sein, wenn eine oder mehrere Prämissen wenig plausibel erscheinen. Mehr zwingend, wenn alle oder die meisten sehr plausibel erscheinen. Als mehr oder minder zwingend würde ein Beweis also dann betrachtet, wenn dessen Prämissen nicht als wahr *eingesehen*, sondern nur als wahr *eingestuft* sind. Die schlußfolgernden Wissenschaften, lautet dann Aristoteles’ Diagnose, erheben Wahrheitsansprüche, um deren Wahrheitswert sie sich mehr oder minder nicht kümmern. Diese Lücke könnte die Philosophie schließen, aber das Schließen dieser Lücke wäre nur dann das genuin philosophische Arbeitsgebiet, wenn den schlußfolgernden Wissenschaften diese Lücke nicht nur faktisch zu eigen ist, sondern auch notwendig zukommt, also dann, wenn in der Beschaffenheit dieser Wissenschaften schon begründet liegt, daß sie die Wahrheitswerte ihrer Prämissen unbestimmt lassen müssen. Aber lassen wir diesen Punkt zunächst einmal offen. Neben dem Hinweis auf offene Wahrheitsansprüche der schlußfolgernden Wissenschaften findet sich in Met.VI,1 auch die Unterscheidung der Wissen-

schaften nach Gegenstandsbereichen wieder: Aristoteles bestimmt das 'Seiende schlichtweg' als einen von den Gegenständen der schlußfolgernden Wissenschaften unterschiedenen Gegenstand, fügt jedoch an, daß dieser nicht nur nicht betrachtet wird, sondern auch in einer bestimmten Hinsicht, nämlich insofern er Seiendes ist, nicht betrachtet wird.

Daß beides nicht geschieht, scheint zu besagen, daß die schlußfolgernden Wissenschaften einerseits die ihnen eigentümlichen Gegenstände betrachten, andererseits aber auch alle Gegenstände, insofern sie die von ihnen betrachteten Gesetzmäßigkeiten aufweisen. Der Mensch wird nicht darauf hin befragt, ob er ein Dreieck ist, aber wenn wir ihn als ein solches betrachten, dann trifft auf ihn, relativ zu dieser Unterstellung, der Satz des Pythagoras zu. Wenn zufällig alle Gegenstände sich nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten richten würden, würde sich die Mathematik um das Seiende schlichtweg kümmern. Aber sie würde sich dann immer noch nicht um das Seiende, insofern es Seiendes ist, kümmern, weil sie nichts darüber aussagt, weshalb sich das Seiende an die von ihr entdeckten Gesetzmäßigkeiten hält. Daß das Seiende dies tut, wäre schlicht vorausgesetzt. Ob diese Lesart glücklich ist, ist allerdings erst noch die Frage. Wir können die Bestimmung, daß die schlußfolgernden Wissenschaften sich ein bestimmtes Seiendes umschreiben, auch so lesen, daß diese Wissenschaften einfach davon ausgehen, daß einem Gegenstand diese oder jene Bestimmung zukommt, so daß also einzig die Frage offen wäre, ob diese Unterstellung zutreffend ist. Diese Lesart kann mit dem Argument verteidigt werden, daß die Konjunktion *oude* ebenso wie die bei Aristoteles häufig in dieser Funktion zu findende Konjunktion *kai* epexegetischen Charakter hat. Daß sich die schlußfolgernden Wissenschaften nicht um das Seiende, insofern es Seiendes ist, kümmern, als Erläuterung der These zu lesen, daß sich diese Wissenschaften nicht um das Seiende schlichtweg kümmern, wäre, schon auf dem Hintergrund der gleichlautenden These in Met.VII,1, zwar noch hinzunehmen. Allerdings müßte auch der nächsten durch *oude* gebildeten Konjunktion die Funktion des Erläuterns zugeschrieben werden. Das könnte zuviel des Guten sein. Obgleich ich diese Lesart dennoch für die richtige halte, sei dieser Punkt zunächst offen gelassen und stattdessen der nächste betrachtet, der, weil er die These enthält, die unsere Erörterung entscheidend voranbringt, hier noch einmal vollständig zitiert sei.

„Ebenso sagen sie auch nichts darüber, ob die Gattung, mit der sie sich befassen, existiert oder nicht, weil es derselben Überlegung zukommt, das Wesen (das Was-ist-es) und die Existenz (das Ob-es-ist) klar zu machen.“ (1025b16-21)

Worum geht es? Will Aristoteles sagen, daß wir (ich behalte das Beispiel bei), wenn wir einen Begriff dessen haben, was es heißt, ein mathematischer Gegenstand zu sein, noch nicht wissen,

---

<sup>32</sup> Die Diskussion des Kapitels in der Literatur ist ausführlich dokumentiert in K. Fraser, „Demonstrative Science

ob es Erfüllungsfälle dieses Begriffs gibt? Wohl eher nicht. Der Nachweis, daß es Erfüllungsfälle eines Begriffs gibt, setzt das Gegebensein der Definition voraus. Wo es um die Frage nach Erfüllungsfällen geht, kann nicht zugleich die Klarheit des Wesens auf dem Spiel stehen. Genau das aber behauptet Aristoteles: Das Wesen wird zugleich mit der Existenz klar. Wenn wir wissen, was das Wesen von etwas ist, dann wissen wir auch, daß es die Sache gibt. Warum auch immer dem so sein sollte, wirft diese Verschränkung von Wesens- und Existenzbestimmung doch ein neues Licht auf die Rede von mehr oder minder zwingenden Beweisen. Unter dieser Voraussetzung kann es sich nämlich nicht mehr so verhalten, daß der Wahrheitswert irgendwelcher Prämissen offen ist. Unbestimmt ist die Frage, ob die zugrundeliegende Gattungsbestimmung wahr oder falsch ist. Unbestimmt ist die Frage, ob die Sache ist, was sie sein soll. Diese Frage aber ist nicht einfach zufällig unbestimmt. Wenn das Verfahren darin besteht, von gegebenen Prämissen aus abzuleiten, kann die Frage, ob etwas ist, was es sein soll, nur im Rekurs auf andere, in ihrem Wahrheitswert dann aber ebenfalls unbestimmte Prämissen angegangen werden. Die Reichweite dieses Argumentes ist festzuhalten: Dort und nur dort, wo aus gegebenen Prämissen abgeleitet wird, muß der Wahrheitswert der gegebenen Prämissen offen bleiben, und es muß, wenn das Wesen zugleich mit der Gattung bewiesen wird, darin auch offen bleiben, ob die Sache so bestimmt ist, wie sie bestimmt wurde. Darin haben wir unverhofft unser eigentliches Ziel erreicht. Die Frage, was etwas ist, kann nicht in einem axiomatisch-deduktiven Verfahren, wie wir die schlußfolgernden Wissenschaften nun genauer bezeichnen können, geklärt werden. Die Philosophie kann von hier aus schlicht und einfach als die Wissenschaft bestimmt werden, die sich der Klärung der Frage annimmt, ob und wenn ja wie diese Frage geklärt werden kann. Dem Beweis des *Daß*, wenn er denn gelingt, kann dann die Klärung jeder beliebigen Wesensbestimmung folgen, wobei dies nicht so zu verstehen ist, daß die allgemeine Klärung des *Daß* der konkreten Durchführung logisch vorhergehen muß, weil natürlich jede konkrete Durchführung ipso facto ein Beweis des *Daß* wäre. Bestenfalls könnte man erwägen, einer abstrakten Klärung der Frage deshalb einen Vorrang zuzusprechen, weil der Erfolg konkreter Durchführungen möglicherweise von einzig diesen eigentümlichen Voraussetzungen abhängig ist.<sup>33</sup> Näher betrachtet löst sich dieser Verdacht aber sofort auf. Die hierin eingehende Unterstellung, Wesensdefinitionen seien nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich, verlangt ja gerade ein Wissen um das, was es heißt, eine Wesensdefinition zu sein. Die Behauptung, eine auf ein bestimmtes Wesen abzielende We-

---

and the Science of Being qua Being“.

<sup>33</sup> Dies scheint die Lösung zu sein, die Chr. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics, IV,V,VI*, 183f., vorschwebt, wenn er auf seine berechtigte Frage, wieso der Biologie nicht in der Lage sein sollte, zu Definitionen zu gelangen, erwidert, daß Aristoteles in Met.VI,1 die Unterscheidung der *Zweiten Analytiken* zwischen allgemeinen und speziellen Prinzipien noch nicht zur Verfügung stand.

sensdefinition sei noch kein Beweis dafür, daß Wesensdefinitionen möglich sind, erfolgt also aus der Unterstellung heraus, es sei bereits bewiesen, ob und wenn ja, an welche Bedingungen die Möglichkeit von Wesensdefinitionen geknüpft ist.

Daß die Frage, ob, und wenn ja, wie, Wesensdefinitionen im allgemeinem möglich sind, so zunächst einfach *neben* der Frage steht, ob und wenn ja, wie, eine Wesensdefinition in einem bestimmten Fall möglich ist, heißt für uns zunächst, daß wir in dieser Überlegung wieder keinen Grund dafür finden, im Wortsinne von einer *Ersten* Philosophie zu reden. Im gegenwärtigen Kontext stellt dies allerdings einen Vorteil dar. Gezeigt ist, daß die Frage, was etwas ist, die Frage, ob eine einer Sache zugeschriebene Bestimmung auch die Bestimmung der Sache ist, ob sie ihr Allgemeines ist, nicht im Rahmen eines axiomatisch-deduktiven Verfahrens geklärt werden kann. Positiv ist demnach festzuhalten, daß die Erste Philosophie (ob die Einzelwissenschaften nun, unserer Interpretation von Met.IV,2 folgend, auf die Bestimmung des 'Was es ist' zielen, oder, wie die Argumentation in Met.VI,1 suggeriert, sich nicht weiter um das 'Was es ist' kümmern) in der nicht notwendig zu klärenden Frage, ob im Allgemeinen gezeigt werden kann, daß und wie Wesensdefinitionen möglich sind, einen Betrachtungsgegenstand findet.<sup>34</sup> Nachzutragen ist, daß sich darin auch die Lesart der Zeilen 1025b9-10, die zunächst zuviel des Guten zu sein schien, als die sachlich angemessene erwiesen hat: Der Konjunktion *oude* muß in beiden Verwendungsfällen epexegetische Funktion zugeschrieben werden.<sup>35</sup> Zu klären bleibt, ob die Wissenschaft, die die Frage stellt, ob und wenn ja, wie Wesensbestimmungen möglich sind, in die Teilbereiche Theologie, Physik und Mathematik untergliedert werden kann. Dies wäre möglich, wenn die Antwort auf die Frage, was es heißt, das Wesen von etwas zu bestimmen, für verschiedene Arten von Gegenständen unterschiedlich beantwortet werden muß. Wenn aber das Seiende keine Gattung ist, scheint es auch nicht sinnvoll, von (höchsten) Arten *des Seienden* zu reden. Dieser Einwand erübrigt sich nicht, wenn, Met.VII,12 folgend, die Gattung nicht als der Wirklichkeit nach, sondern (bloß) als der Möglichkeit nach seiend bestimmt wird, weil das Seiende weiterhin als das von seiner Substanz auch Unterschiedene bestimmt ist. Die Frage, ob es verschiedene Arten des Seienden gibt, wäre dann zu fassen als die Frage, ob es im Wesen der Substanz liegt, daß sich dessen

---

<sup>34</sup> Um den Punkt in Schlagworten zu fassen: Die Philosophie ist, wie z.B. T. Irwin in gewollter Anlehnung an Kants Konzept der Transzendentalphilosophie und verleitet durch seine Interpretation des Satzes vom Widerspruch als Kriterium vorschlägt, keine *notwendige* 'second-order' Wissenschaft, „[that] *must* argue, that the axioms are true“ (*Aristotle's First Principles*, 173, meine Hervorhebung, A.O.).

<sup>35</sup> Nur am Rande sei darauf hingewiesen, daß man dann, wenn man, wie etwa W.D. Ross in seinem Kommentar, an die parataktisch gelesene Auflistung die Frage stellt, worin das Gemeinsame der drei Kennzeichnungen der ersten Philosophie liegt (*Aristotle. Metaphysics*, 353), den Anspruch erhebt, dieses Gemeinsame *in* den einzelnen Bestimmungen finden zu können. Sind diese aber als Besonderungen eines Allgemeinen gedacht, müssen die drei Charakterisierungen als bloße Besonderungen einer von ihnen unterschiedenen, eigentlichen Bestimmung der Ersten Philosophie

Erscheinungen in verschiedene Arten unterteilen läßt. Zu erfassen, was die Substanz ist, hieße dann offensichtlich zu erfassen, daß die Substanz in verschiedenen Arten existiert. Dieses Erkenntnis wäre das Produkt der höchsten Philosophie. Warum nun sollte die Differenz zwischen den Arten der Substanz zu erscheinen, in den Termini getrennt und bewegt gefaßt werden können? Daß die Substanz erscheinen muß, heißt zunächst zweierlei. *Erstens* muß sie sich von sich unterscheiden. *Zweitens* aber muß sie in ihrem Unterschied, ihrer Erscheinung, auch als das, was sie ist, präsent sein. Ebenso wie sie erscheinen muß, muß sie weiter als die Substanz ihrer Erscheinungen gedacht werden. Diese müssen im Verhältnis zu ihr bestimmt werden können. Die Frage, was eine Erscheinung der Substanz ist, muß die Angabe des Unterschiedes der Erscheinung zur Substanz enthalten. In der Form 'Die Erscheinung ist von ihrer Substanz durch den Unterschied 'So und so' unterschieden' hieße dies aber nichts anderes, als – gegen Met.III,3 – das Seiende von seinem Unterschied auszusagen.

Mit Blick auf die Ausführungen in den *Zweiten Analytiken* könnten wir festhalten, daß sich das zuletzt genannte Problem nur stellt, wenn wir die generische Bestimmung, die vom Unterscheidungsgrund ausgesagt wird, als abschließende Bestimmung dessen, was der Gegenstand ist, betrachten. Wenn wir dies aber tun, können wir die Bestimmung, aus der resultieren soll, daß wir zwischen verschiedenen Arten des Seienden unterscheiden müssen, nicht länger als eine solche betrachten. Was uns bliebe, wäre die These, daß wir, wenn wir das Seiende als eine Substanz betrachten, die sich in verschiedene Arten unterscheidet, das Seiende nicht zureichend bestimmt haben. Etwas Ähnliches klingt an, wenn wir uns wieder Aristoteles' Text näher zuwenden. Die Erste Philosophie *dürfte*, heißt es in diesem, die Lehre von dem, was unbewegt und getrennt ist, sein, wenn es solche unbewegten Substanzen gibt (1026a29-30). Wenn wir die konkrete Bestimmung dessen, was im Text als Gegenstand der Ersten Philosophie angekündigt wird, außer acht lassen, dann können wir diesen einfach wie folgt lesen: Im Moment sieht es so aus, daß eine Substanz zu sein entweder heißt, etwas zu sein, was bewegt ist, und getrennt existiert, oder etwas zu sein, was unbewegt und nicht getrennt existiert. Es könnte sein, daß diese Antwort auf die Frage, was die Substanz im allgemeinen ist, unzureichend ist. Und es könnte, den zentralen Gedanken von Met.VII,2 vorwegnehmend, sich so verhalten, daß dieser Eindruck nur entsteht, wenn man die Frage, was die Substanz ist, als die Frage versteht, welche Arten von Substanzen angenommen werden. Es könnte so sein, daß man nur dann auf die Idee kommt, die Frage, was die Substanz ist, sei die ranghöchste Frage, wenn man noch nicht genau weiß, was die Frage nach der Substanz ist.

---

aufgefaßt werden, wobei – soll diese aus jenen so erschlossen werden können, daß es nur ihr und nicht irgendein

## 2.4 Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ nach Met.IV,7

Die Erörterung der Unterscheidung von Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Sein‘ nach Met.IV,7 sind einige Bemerkungen vorwegzuschicken. Im Zentrum dieser Ausführungen liegt die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen. Was mit dieser Unterscheidung gemeint ist, ist seit Jahren Gegenstand einer kontrovers geführten Debatte, in der grob zwei Positionen zu unterscheiden sind, deren eine ihren wohl prominentesten Ausdruck in Quines Bestimmung des Wesens der Notwendigkeit findet:

„Being necessarily thus and so is in general not a trait of the object concerned, but depends on the manner of referring to the object“<sup>36</sup>

Ob etwas notwendig so und so ist, liegt zwar in seinem Wesen begründet, aber dieses Wesen soll nicht etwas sein, das wir als Eigenschaft der Sache verbuchen können. Das Wesen der Sache ist, und hier läßt der Text eine Lücke, entweder das, was wir dieser zuschreiben, oder das, was sich aus dem ergibt, was wir der Sache zuschreiben. Der zweiten Lesart würde ich zustimmen. Das Wesen der Sache erfassen wir nicht so, wie wir z.B. erfassen, daß etwas grün ist (vgl. auch Aristoteles Kritik der Platonischen Ideenlehre in Met.VII,16). Aber genau genommen will Quine diese Möglichkeit nicht offen lassen, wenn er verschiedene Möglichkeiten unterscheidet, sich auf etwas zu beziehen. Vielmehr soll die Antwort auf die Frage, was das Wesen der Sache ist, und was ihr infolge dessen notwendig zukommt, davon abhängen, ob wir die Sache als grün oder als rund oder als Haus bezeichnen. Was das Wesen der Sache ist, hängt davon ab, welche der genannten, uns offenbar als gleichberechtigt zur Verfügung stehenden unterstellten Möglichkeiten wir ergreifen. Bestreiten würde ich, daß diese Möglichkeiten gleichberechtigte Möglichkeiten sind, sich auf die Sache zu *beziehen*. Was ich nicht bestreite, ist die These, daß wir uns nicht unmittelbar auf das Wesen der Sache beziehen. Oder anders formuliert: In Quines Diktum klingt die Unterscheidung an, das Wesen werde entweder als solches betrachtet oder als solches erkannt. Diese ist zwar, so gefaßt, vollständig, sie wird aber unvollständig, wenn das Erkennen des Wesens nicht mehr als etwas verstanden werden darf, was aus dem Erkennen der der Sache zukommenden Eigenschaften erst *resultiert*. Wäre dem so, wäre die Erkenntnis des Wesens nicht als Resultat zu verstehen, bliebe als Alternative zu der quineschen Position nur die These, daß das Wesen der Sache unmittelbar als deren Wesen erkannt wird. Daß Quine an diese Disjunktion denkt, zeigt sich schon, wenn er das, was von der Sache notwendig gilt, als etwas faßt, was aus ihrer Bestimmung resultiert. Aber das ist nicht unser Thema. Festgehalten werden sollte nur, daß das, worin die Gegen-

---

Allgemeines ist – unterstellt sein muß, daß diese in einem bestimmten Unterschied zueinander stehen.

<sup>36</sup> W.V. Quine, „Reference an Modality“, 148, in: ders., *From a logical Point of View*, 139-159.

position zu der in der Quineschen These affirmierten besteht, erst noch der Aufklärung bedürftig ist. Diese Gegenposition muß nicht in der These bestehen, daß das Wesen von etwas unmittelbar erkannt wird. Sie kann, um ein anderes prominentes doppeldeutiges Zitat aufzugreifen, durchaus in der These bestehen, daß die Dinge „nach dem, was sie an sich sein mögen [zunächst] unerkannt da sind“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, §26, B164), sofern das eingeschmuggelte ‘zunächst’ nicht unter den Tisch fällt. Sie kann aber auch in der These bestehen, daß die Substanz unmittelbar erkannt wird. Genau letzteres aber scheint die Position zu sein, die Aristoteles in Met.IX,10 vertritt. Diese Position ist aber nicht mit der These zu vereinbaren, daß die Frage nach dem Sein mit der Frage nach der Substanz zusammenfällt, weil aus ihr unmittelbar resultiert, daß die nicht substantiellen ‘Bestandteile’ der Sache irgendwie sind und auch nicht sind, ohne daß dieses ‘irgendwie’ noch aufgeklärt werden kann. Mit der These vom unmittelbaren Erfassen der Substanz ist also ein nicht aufzuhebender (und deshalb die These aufhebender) Widerspruch verbunden. Diese These soll im dritten Teil dieser Untersuchung näher ausgeführt werden. Deutlich dokumentiert scheint mir die in ihr liegende Verdinglichung der Substanz aber schon in der Unterscheidung der Verwendungsweisen des Ausdrucks ‘Sein’ zu sein.<sup>37</sup>

a) *akzidentell (symbebekos)*

Aristoteles unterscheidet drei Typen der akzidentellen Verwendungsweise des Ausdrucks ‘Sein’. *Erstens* spreche man davon, daß etwas akzidentiell ist, wenn zwei Bestimmungen, die nicht wesentliche Bestimmungen der Sache sind, voneinander ausgesagt werden, so dann, wenn wir von dem Gerechten sagen, daß er gebildet ist, weil beide Bestimmungen, wie Aristoteles hier unterstellt, Bestimmungen von etwas sind, das sein Wesen in etwas Anderem, in Aristoteles Beispiel: dem Menschsein, hat. *Zweitens* liegt ein Fall akzidenteller Bestimmung vor, wenn eine der Sache zugesprochene, nicht wesentliche Bestimmung einer Sache zugesprochen, die über ihre wesentliche Bestimmung angesprochen wird: Der Mensch ist gebildet. *Drittens* kann auch davon gesprochen werden – und hier scheiden sich die Geister der an dieser Stelle notwendig interpretierenden Übersetzer – daß etwas akzidentell ist, weil, so Bonitz/Seidl „ihm selbst das Substrat zukommt, wovon es ausgesagt wird“ bzw. weil, so Szlezák, „dasjenige selbst ist, dem das zukommt, wovon

---

<sup>37</sup> Wenn die in Met.V,7 angeführten Verwendungsweisen einfach Bestimmungen des Binnenverhältnisses des Urteils sind, dann stellt sich nicht die Frage, ob die Unterscheidung zwischen akzidenteller und substantieller Verwendung auf die Kopula, das existentielle Sein oder jede auf eine der beiden angewendet wird, wie Chr. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics, IV,V,VI*, 140, das exegetische Problem formuliert. Die Frage wäre höchstens, ob Aristoteles versucht, Bestimmungen des Urteilsverhältnisses als etwas aufzufassen, was sie nicht sind. Sollte dem so sein, wird der Versuch nicht nur scheitern, wenn sich das, was die Dinge sind, gegen eine falsche Interpretation dessen, was sie sind, sperrt, dann muß die Behauptung des Scheiterns dieses Versuches in ihrer Begründung auch den Grund liefern, der zu der falschen Interpretation geführt hat. Dieser Punkt wird im Folgenden einfach abgeblendet. Ich werde nur die Unterscheidung und die Schwierigkeiten, die sich aus dem Versuch ihrer Erläuterung ergeben, dokumentieren.

es selbst ausgesagt wird“(1017a20-22). Bonitz/Seidl scheinen der Auffassung zu sein, daß hier ein Fall von akzidentellem Sein vorliegt, weil dem, was ausgesagt wird, das Substrat zukommt, von dem es ausgesagt wird. Dies kann aber eigentlich nicht gemeint sein, weil das, was ausgesagt wird, ein Mensch ist, dem nun weder das Substrat ‘ein Gebildeter’ zuzukommt, noch das eigentliche Substrat ‘der Mensch’. Slezák dagegen, die These der *Substanzbücher* vorwegnehmend, meint, es ginge darum, daß dasjenige, das ausgesagt wird, selbst ist, also dasjenige ist, von dem die Aussage handelt.

In einer prädikativ gegliederten Aussage haben wir zwei aufeinander bezogene Bestimmungen. Entweder sind diese tatsächlich aufeinander bezogen, dann, sollte man meinen, liegt der zweite Fall vor, oder sie sind nur scheinbar aufeinander bezogen, dann liegt der erste Fall vor. In Aristoteles’ Beispiel, „Der Gebildete ist ein Mensch“, scheint der Punkt einfach zu sein, daß das eigentliche Satzsubjekt an die zweite Stelle gerutscht ist. Genau das besagt auch Aristoteles erste Beschreibung des Sachverhaltes: Wir nennen das Gebildete einen Menschen, weil diesem, dem Menschen, das Gebildet(sein) akzidentiell zukommt (1017a17-18). Wenn wir von dieser Beschreibung abrücken und darauf bestehen, den Gebildeten als das eigentliche Satzsubjekt zu betrachten, dann geraten wir zunächst einfach in Konflikt mit dem ersten Fall, weil dieser gerade mit dem Argument als Fall einer akzidentiellen Verwendung bestimmt worden war, daß der Gebildete nicht das eigentliche Satzsubjekt sein kann. Diese Unterstellung kann hier auch nicht aufgegeben sein, weil ein Fall einer akzidentellen Verwendung andernfalls nur noch gegeben wäre, wenn die Bestimmung ‘ein Mensch zu sein’ als der Sache akzidentell aufgefaßt würde, was unweigerlich zum Kollaps des zweiten und dritten Falls führen würde. Das eigentliche Substrat, das, was ist, muß auch in diesem dritten Fall ‘der Mensch’ bleiben. Slezák hat recht: Es geht offensichtlich darum, daß dasjenige (ein Mensch) dem das zukommt, wovon es ausgesagt wird (dem Gebildeten), selbst ist, jenes aber (der Gebildete) nicht, sondern nur, wie das Nichtweiße, an etwas ist. Ebenso aber haben Bonitz/Seidl recht. Das *vermeintliche* Substrat (der Gebildete) kommt dem zu, das von ihm ausgesagt wird. Beide Übersetzungen zusammenschließend könnte erwogen werden, ob hier ein Fall des Akzidentellen vorliegt, weil das Substrat nur, insofern es an einem anderen vorkommt, das ist, überhaupt ein Substrat ist. Dies allerdings wäre wieder der zweite Fall. Und das scheint mir der dritte Fall auch zu sein. Entscheidend ist hier aber ohnehin nur, daß in allen Fällen das Akzidentelle als eine zur wesentlichen Bestimmung *hinzugetretene* Bestimmung gefaßt ist. Daß dieser Gedanke, in dem die wesentliche Bestimmung offenbar nicht als *Telos*, sondern als Voraussetzung der weiteren, nicht an diesem Ziel orientierten Bestimmung der Sache, in Spannung zu unseren bisherigen Überlegungen steht, ist offensichtlich.

b) *An sich (kath'auto)*

Wenn vom gebildeten Menschen die Rede ist, ist, so die implizite Unterstellung im zuvor betrachteten Fall, vom Menschen als dem, was die Sache ist, die Rede. Die Substanz, scheint zu lesen, ist das, was von der Sache an sich gilt. Das aber, meint Aristoteles, wäre zu kurz gegriffen: „Daß es an sich ist, wird von allem ausgesagt, was die Formen der Aussage (die Kategorien) bezeichnen; in wie vielen Fällen sie gesagt werden, in ebenso vielen bezeichnen sie das Sein“ (1017a22-24). Neben dem, was die Sache an sich ist, ihre Substanz, hat die Sache auch noch Qualitäten, ist quantitativ bestimmbar, steht in Relationen zu Anderem usw. usf. Der Unterschied zwischen beiden Formen des An sich sollte freilich nicht verwischt werden. Die Substanz hat eine Sache nicht nur, die Substanz, die sie hat, ist, was die Sache ist, so daß eine Sache nicht zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Substanzen haben kann. Dagegen hat die Sache zwar notwendig an sich irgendwelche Qualitäten, aber es scheint keinesfalls notwendig zu sein, daß sie diese Qualitäten stets hat. Ob dieser, wie auch immer näher zu erläuternden, Differenz scheint Aristoteles nächster Schritt gewagt:

„Da nun von dem, was ausgesagt wird, manches bezeichnet, was die Sache ist, anderes, wie beschaffen sie ist oder wie groß oder ein Verhältnis zu etwas oder ein Tun oder Leiden, oder wo sie ist oder wann, so bezeichnet 'sein' dasselbe wie jede dieser Formen der Aussage.“(1017a24-27)

Bezieht sich die Angabe der Qualität so auf die Sache wie die Angabe der Substanz? Wenn, dann scheinen wir die Sache als ein Aggregat aus Substanz plus Qualität, plus Quantität etc. auffassen zu müssen. Es ginge, wie z.B. Chr. Kirwan vermutet,<sup>38</sup> in der Unterscheidung zwischen wesentlicher und akzidenteller Bestimmung um die Unterscheidung von Weisen zu existieren. Ob dies aber in der Unterstellung, daß wir die Substanz einer Sache von ihrer Qualität unterscheiden können, liegt, ist erst noch die Frage. Aristoteles' Text ist an dieser Stelle allerdings nicht eindeutig genug, um die Frage zu entscheiden, ob die Behauptung, der Ausdruck 'Sein' beziehe sich auf das durch die verschiedenen Formen der Aussage Bezeichnete, zugleich eine Ontologisierung des Bezeichneten verlangt. Neben dieser Deutung könnte man das Bezeichnen auch schlichter als ein die Ontologisierung vermeidendes und verbietendes Herausstellen interpretieren. Was herausgestellt wird, wird seiner Natur entgegen von uns verselbständigt. Die nachfolgende Begründung hilft uns an diesem Punkt jedenfalls nicht weiter, weil sie nur in dem Hinweis besteht, daß jede Aussage ohne Bedeutungsverschiebung in die Form 'S ist P' gebracht werden kann. Es geht also nur um die These, daß in allen Formen der Aussage das prädikative Sein enthalten ist.

---

<sup>38</sup> Chr. Kirwan, *Aristotle: Metaphysics, Books IV, V and VI*, 140-147.

c) *wahr/falsch (alethes/pseudos)*

Die beiden zunächst betrachteten Verwendungen von 'Sein' sind wesentlich aufeinander bezogen: Akzidentell kann etwas nur etwas zukommen, das substantiell, an sich, bestimmt ist. Akzidentelle Bestimmungen müssen dann entweder als Bestimmungen verstanden werden, die sich nur rückwirkend als akzidentell erweisen (die also als Bestimmungen mit dem Anspruch auftreten, die zu bestimmende Sache substantiell zu bestimmen), oder aber als ein bloßes Herausstellen einer Eigenschaft, das seinerseits nicht mit einem Wahrheitsanspruch auftritt. Entsprechend muß Aristoteles' These, 'Sein' bezeichne *ferner*, „daß (das Ausgesagte) wahr ist, und 'nicht sein', daß es nicht wahr, sondern falsch ist“ (1017a31-32) explizit auf substantielle Bestimmungen beschränken bleiben (vgl. Met.V,29), wenn die These so verstanden werden soll, wie Aristoteles sie – das Beispiel 'Sokrates ist gebildet' zeigt es an – versteht: Als eine Verwendung von 'Sein' die nicht zur prädikativen Verwendung hinzutritt, sondern in dieser enthalten ist. Allerdings erwähnt Aristoteles in Met.V,6 nicht nur keine derartige Restriktion des Skopus des Wahrheitsprädikates.<sup>39</sup> Darüber hinaus kann gegen unsere Lesart ebenfalls angeführt werden, daß z.B. im ersten Kapitel der *Hermeneutik* davon die Rede zu sein scheint, daß jede Äußerung, die in die Form 'a ist F' gebracht werden kann, notwendig wahr oder falsch sein kann. Ich halte die vorgeschlagene Lesart aus zwei Gründen dennoch für angemessen: *Erstens* kann der entsprechende Passus in der *Hermeneutik* – „auch Bockhirsch bezeichnet ja etwas, nur noch nichts Wahres oder Falsches, solange man noch nicht ein 'sein' oder 'nicht sein' dazu setzt“ (16a16-18) – einfach so verstanden werden, daß etwas, um überhaupt wahr oder falsch sein zu können, *wenigstens* die Form 'a ist F' aufweisen oder in diese Form transformiert werden können muß, daß aber diese Form nur eine notwendige, jedoch keine hinreichende Bedingung für die Wahrheitsfähigkeit einer Äußerung ist. *Zweitens* ist diese zurückhaltende Lesart sowohl von de int.1 als auch von Met.V,6 gerade dann angebracht, wenn wir die Unterscheidung zwischen bloß bezeichnender Rede (*logos semantikos*) und behauptender Rede (*logos apophantikos*) in de int.4 (16b34-17a2) nicht einfach für falsch erklären oder – wie zwar der Anfang von de int.4 nahelegt, wogegen sich aber sowohl die These, die bloß bezeichnende Rede sei Betrachtungsgegenstand der Lehre von Rede und Dichtung, als auch der gesamte Argumentationsverlauf bis zu diesem Punkt sperrt – als die Unterscheidung zwischen Wort und Satz auffassen wollen. Nicht jede Verwendung des Ausdrucks 'Sein' in einer Äußerung enthält also den Anspruch auf die Wahrheit des Gesagten, wohl aber enthält jede Aussage, die Bestimmung von etwas als etwas, ein behauptendes Moment.

---

<sup>39</sup> Die explizite Erwähnung der Aussage im Zitat ist dem verständlichen Bedürfnis des Übersetzers nach Klarheit geschuldet und in dieser Gestalt einer äußeren Explikation eher ein Indiz dafür, daß Aristoteles eher nicht mit einem beschränkten Skopus des Wahrheitsprädikats rechnet.

*d) wirklich/ möglich (dynamis/ entelechia (energeia))*

Den Ausdruck 'Sein' gebrauchen wir manchmal, um Akzidentelles herauszustellen, manchmal, um substantielle Bestimmungen zu treffen. Wenn aber letzteres, dann erheben wir zugleich einen Wahrheitsanspruch. Daneben, so die letzte von Aristoteles angeführte Unterscheidung, heben wir entweder eine Eigenschaft, die aktuell an etwas verwirklicht ist, hervor. In diesem Fall sprechen wir davon, daß die Sache die Eigenschaft der Wirklichkeit nach hat. Oder wir sprechen nur davon, daß die Sache die Eigenschaft aufweisen könnte, daß der Mensch gebildet sein könnte. In diesem Fall sprechen wir davon, daß die Sache die Eigenschaft der Möglichkeit nach hat: „denn daß es 'sehend ist', sagen wir sowohl vom potentiell als auch vom aktuell Sehenden“ (1017b2-3). Was es mit der impliziten Behauptung auf sich hat, daß eine Sache überhaupt nur bestimmte Eigenschaften haben kann, daß also ein Mensch auch der Möglichkeit nach nicht fliegen kann, diese, dem Herausstellen implizite Behauptung interessiert Aristoteles an dieser Stelle nicht, und so mag sie auch uns hier nicht weiter interessieren, sondern nur vermerkt sein. Die Möglichkeit ist die reale Möglichkeit, die, wie auch immer, auf das, was die Sache ist, bezogen ist. Sie liegt in deren Wesen. Ebenfalls nur angeführt sei die letzte von Aristoteles erwähnte Verwendung von 'Sein': Wir können auch eine nur der Möglichkeit nach bestehende Substanz hervorheben. Die Linie enthält der Möglichkeit nach die Hälfte der Linie, die freilich nie wirklich wird, weil sie, bestimmt als Teil, stets auf das bezogen bleibt, wovon sie ein Teil ist. Die Hälfte der Linie scheint nicht das aus den *Kategorien* übernommene und in Met.VII,1 noch einmal hervorgehobene Kriterium der Selbständigkeit der Substanz zu erfüllen. Sie kann nicht als substantielle Bestimmung behauptet werden, wohl aber, um den Preis der illegitimen Verselbständigung ihrer, herausgestellt werden. Daß die vorgeschlagene Lesart der Aristotelischen Unterscheidung von Verwendungen des Ausdrucks 'Sein' vom Textbestand zwar nicht eindeutig zurückgewiesen wird, wohl aber in einer gewissen Spannung zu diesem steht, darauf war bereits hingewiesen worden und soll auch weiterhin nicht gelehnet werden. Im Gegenteil: Gerade daß Aristoteles zur Verdinglichung der Momente der Sache neigt, wird sich auch noch als die zentrale Schwierigkeit der Argumentation in den *Substanzbüchern* erweisen.

### 3. Die Lehre von der Substanz

Die Philosophie, so die These der beiden ersten Teile dieser Untersuchung, ist *als* die Frage nach dem Wesen von Wesensbestimmungen die Lehre von der Wahrheit. Näher schien es sich jedoch so zu verhalten, daß der entwickelte Sinn der These, die Philosophie sei die Lehre vom Wesen des Wesens nicht ganz trifft, was Aristoteles unter Erster Philosophie versteht. Diese Differenz kündigte sich insbesondere in zwei Punkten an: *Erstens* führt von dieser Bestimmung der Ersten Philosophie kein Weg zur Bestimmung der Philosophie als einer vorrangigen Wissenschaft. *Zweitens* hatte sich uns die Lehre vom Wesen (des Wesens) in einer für Aristoteles vermeintlich problematischen Hinsicht als sekundär erwiesen: Das Wesen von etwas kann allgemein sinnvoll überhaupt nur ausgehend von bekannten Bestimmungen der Sache bestimmt werden. Während aber der Sinn der Qualifikation einer Wissenschaft als vorrangig allgemein fragwürdig blieb, konnte auch festgehalten werden, daß der zweite Punkt nicht notwendigerweise einen anti-aristotelischen Essentialismus impliziert, weil die Qualifikation von Bestimmungen als akzidentell umgekehrt nur aus dem Wissen um eine avanciertere Wesensbestimmung sinnvoll erschien. Weil die defizitären Bestimmungen dessen, was die Sache ist, sich an sich als defizitär erweisen muß, müssen diese zunächst auch als Wesensbestimmungen gefaßt werden. In dieser Hinsicht ist der von Aristoteles behauptete Vorrang der Substanz im allgemeinen in der bislang entwickelten Form des Essentialismus enthalten. Hiervon zu unterscheiden bleibt die Frage, ob der sich darin erhaltende Vorrang der Substanz auch von der Art ist, den Aristoteles konstatiert, oder ob sich nicht letztlich gerade in diesem Punkt die etablierte Form des Essentialismus vom Aristotelischen unterscheidet. Dieser Frage im Detail nachzuspüren, kommt insbesondere auch deshalb ein entscheidendes Gewicht zu, weil die Abhängigkeit der Frage nach dem Wesen der Sache von gewußten Bestimmungen derselben schon für sich der Bestimmung einer Wissenschaft als vorrangig entgegensteht. Von einer vorrangigen Wissenschaft kann, mit anderen Worten, wenn überhaupt, nur dann noch gesprochen werden, wenn es gelingt, (mit Aristoteles) eine von der etablierten Form des Essentialismus verschiedene Variante des Essentialismus zu entwickeln.

Dem entgegen zeigen die nachfolgenden Erörterungen, daß eben dies nicht gelingt. Gegen die jüngeren Interpretation der *Substanzbücher* wird nicht nur die klassische Interpretation derselben als Theorie individueller Formen verteidigt. Es wird auch gezeigt, daß sich *erstens* die gegen diese Interpretation als Alternative präsentierenden Lesarten, die über alle Varianten hinweg, ihren gemeinsamen Nenner in der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse findet, sich eben deshalb nicht als Alternative erhalten, sondern als bloße Varianten, und daß *zweitens* die Bestim-

mung der Substanz als individuelle Form nicht nur widersprüchlich ist, sondern daß Aristoteles auch bereits alle argumentativen Mittel zur Kritik dieser Position bereitstellt.

Aristoteles stellt, um genauer zu sein, nicht nur alle argumentativen Mittel zur Kritik dieser Position bereit. Eine Vielzahl von Aristoteles' Überlegungen weisen auch über diese Position hinaus. Sowohl die Generalthese der *Zweiten Analytiken*, Wissen gehe stets auf ein Vorwissen zurück, als auch die dort entwickelte Bestimmung des Wesens als Resultat einer Kette von Schlußfolgen,<sup>40</sup> und auch die explizit an den Begriff des Werkes (*ergon*) angelehnte Bestimmung der Substanz als Wirklichkeit (*energeia*) sprechen entschieden dafür, die substantiale Bestimmung wie z.B. Chr. Rapp (*Identität, Persistenz und Substantialität*, 312ff.) vorschlägt, als abschließendes (in einer Schlußkette zu gewinnendes) Produkt zu fassen, während, wie gezeigt wird, die Bestimmung der Substanz als individuelle Form unmittelbar mit der These des einfachen, unmittelbaren Erfassens der Substanz verbunden ist. Ich werde im Folgenden die Frage nach divergierenden, progressiveren Gestalten des Aristotelischen Essentialismus jedoch nicht weiter verfolgen, weil *einerseits* einiges dafür spricht, daß Aristoteles in der *Metaphysik* zu der Überzeugung gekommen ist, daß die in den *Zweiten Analytiken* ausgearbeitete Lösung nicht nur, wie dort behauptet (an post.II,9), nur in bestimmten Fällen praktikabel, sondern grundsätzlich unzureichend ist, *andererseits* aber schon die Art der Einschränkung des Operationsbereiches der in an post.II,8 ausgearbeiteten Lösung in an post.II,9 selbst problematisch ist. In die Unterscheidung zwischen Dingen, die die Ursache ihrer Substanz in Anderem, und Dingen, die die Ursache ihrer Substanz nicht in Anderem haben, geht die keinesfalls unproblematische Unterstellung ein, die Ursache (der Substanz) der Mondfinsternis könne als etwas bestimmt werden, was von dem, was diese ist, einfach unterschieden ist. Die veränderte Beschreibung des in den *Zweiten Analytiken* verhandelten Falles in Met.VIII,4 spricht dafür, daß sich Aristoteles dieser Schwierigkeit bewußt war. Nur scheint es sich eben so zu verhalten, daß die von Aristoteles anvisierte 'neue' Lösung ein Schritt in die falsche Richtung ist. Einer der möglichen Gründe hierfür gibt sogleich Anlaß, auf eine Lücke dieser Untersuchung zu sprechen zu kommen. Der auffälligste äußere Unterschied zwischen der *Metaphysik* und den *Zweiten Analytiken* ist die Abwesenheit der Form/Materie-Terminologie in letzteren. Ob dies seinen Grund darin hat, daß die *Zweiten Analytiken* vor der *Physik* verfaßt wurden, in deren Fragestellung nach dem Wesen der Bewegung die Form/Materie-Terminologie offenbar ihren Ursprung hat, sei ebenso dahingestellt wie die Frage nach dem Ursprung der Form/Materie-Terminologie. Es ist offenkundig schon schwer genug, wenn nicht unmöglich, eine einheitliche Bedeutung der Form/Materie-Terminologie in der *Metaphysik* festzuhalten. Am prägnantesten zeigt sich diese

---

<sup>40</sup> Vgl. E. Tugendhat, *Ti Kata Tinos*, §§16ff., sowie jüngst: F. Schick, *Sache und Notwendigkeit*, 261ff.

Schwierigkeit in der Bestimmung der generischen Differenz als etwas, das entweder schlechthin nicht oder nur als Stoff ist, in Met.VII,12 (1038a6), und der These in Met.VIII,3, die Teile der Definition verhielten sich *nie* (*hosper*) Form und Materie (1043b32). Beide Thesen haben offensichtlich nicht denselben Inhalt, weshalb es auch keinesfalls glücklich ist, wenn Bonitz/Seidl in der Übersetzung der zweiten Stelle die Differenz zur ersten überspielen. Ebenso gut könnte es sich so verhalten, daß die Übersetzung der ersten Stelle der der zweiten angeglichen werden muß. Ebenso gut aber könnte es sich so verhalten, daß die Differenz zwischen beiden Stellen Ausdruck dessen ist, daß Aristoteles in der näheren Reflexion auf den Begriff der Zusammensetzung zu der Überzeugung gelangt ist, daß die aus der *Physik* übernommene Bestimmung des Verhältnisses von Form und Materie unzureichend ist.

Die einfachste Erklärung dieser Offenheit der Form/Materie-Terminologie ist sicher die Bestimmung beider Begriffe als Reflexionsbegriffe, wie sie am entschiedensten W. Wieland (*Die Aristotelische Physik*) vertreten hat. Ich sehe jedoch nicht, wie mittels dessen auch noch der radikale Wechsel von der Bestimmung der Materie als dem an sich Bestimmungslosen hin zu dessen Bestimmung als dem einfach unbestimmteren Moment erklärt werden kann. Außerdem muß unabhängig hiervon festgehalten werden, daß sich unter der wohl nicht zu bestreitenden Voraussetzung, daß die Form/Materie-Terminologie in der *Metaphysik* jedenfalls in Grenzen auf verschiedene Bestimmungsverhältnisse angewendet werden kann, die Frage, wie dieses Begriffspaar in der Analyse der Bewegung eingeführt wird, eine für sich relevante Frage ist, deren Klärung aber allenfalls Aufschluß über in dieser Einführung liegende – unter der Voraussetzung, daß das Begriffspaar im Kontext seiner Einführung abschließend bestimmt ist –, mögliche Anwendungen dieses Begriffspaares gibt. Die Frage, ob die Voraussetzung erfüllt ist, wäre dann aber immer noch an der Verwendung dieses Begriffspaares in der *Metaphysik* zu klären. Die umfassende Arbeit von H. Happ, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materiebegriff*, zeigt, daß diese Frage Gegenstand einer eigenen (wenn nicht gar mehrerer) Untersuchung ist, weshalb ich mich in der Sache darauf beschränken werde, unter Hinweis auf die offenkundig enge Beziehung zwischen der Form/Materie-Terminologie und der die strikte Unterscheidung zwischen substantieller und nicht-substantieller Bestimmung zum Ausdruck bringenden Unterscheidung zweier Weisen des Zugrundeliegens, zu bestreiten, daß Happs Bemühungen um eine widerspruchsfreie Darstellung des Begriffspaares Form/Materie von Erfolg gekrönt sein können.

Dem Hinweis auf diese Lücke kann unmittelbar der Hinweis auf eine zweite Lücke angeschlossen werden. Ebenso wenig wie ich dem Begriffspaar Form/Materie im Detail nachspüren werde, werde ich zum Begriffspaar Wirklichkeit/Möglichkeit viel mehr als das oben Gesagte sagen. Diese

Beschränkung hat (neben dem oben genannten Grund, daß die Bestimmung des Begriffs *Wirklichkeit* in Beziehung auf den Begriff des Werkes für einen Aspekt der Aristotelischen Substanzlehre steht, der der ihr gegenläufigen Bestimmung, kein Allgemeines sei Substanz, zunächst einfach beigeordnet ist) den Grund, daß das Begriffspaar Wirklichkeit/Möglichkeit – auch und gerade weil dieses Begriffspaar offensichtlich nicht als nähere Bestimmung des Begriffspaares Form/Materie verstanden werden darf, sondern vielmehr dieses als Interpretament von jenem auftritt – letztlich der These, kein Allgemeines sei Substanz, untergeordnet ist. Dort aber, wo sich die Erörterung dieses Begriffspaares gegen diese Unterordnung sperrt, wird diese zwar in der Sache, nicht aber, wie Met.IX,7 deutlich zeigt, von Aristoteles aufgehoben. Daß es in der *Metaphysik* gegenläufige Momente zu der These gibt, kein Allgemeines sei Substanz, heißt nicht, daß Aristoteles diese gegenläufigen Momente auch bemerkt. Das Gegenteil ist der Fall. Daß dieser Nachweis für die Erörterung der Modalkategorien in dieser Untersuchung nicht erbracht wird, ist, im Unterschied zu der Frage, wie die Begriffe Form und Materie in der *Metaphysik* verwendet werden, keine Lücke, die ich als läßlich betrachte. Daß sie dennoch vorhanden ist, ist zuletzt dem Umstand geschuldet, daß eine angemessene Erörterung des Kapitels, an dem dieser Punkt zu klären wäre, Met.IX,8, Gegenstand einer eigenen Untersuchung wäre, weil die Frage nach dem Verhältnis der These des Erfassens des Einfachen durch die *noesis* in Met.IX,10 (dessen Thematisierung, wie zu zeigen sein wird, der Bestimmung der Substanz als individuelle Form folgt) zu der vom Entstehen des Wissens aus einem Vorwissen, auch einfach als die Frage gefaßt werden kann, was Aristoteles eigentlich meint, wenn er in den Zeilen 1049b33-1050a2 dem sophistischen Einwand, „daß einer, der eine Wissenschaft nicht besitzt, etwas hervorbringen werde, worauf sich die Wissenschaft richtet“, mit der These begegnet, aus dem Umstand, daß vor jedem Entstehen schon etwas entstanden ist, folge bereits, daß der Lernende notwendig etwas von der Wissenschaft besitzen muß.

### *Resultate*

Dem Hinweis auf läßliche und nicht läßliche Lücken der Untersuchung ist anzufügen, was in dieser geleistet wird.

1. In Beziehung auf die in den beiden ersten Teilen dieser Untersuchung vorgenommene Differenzierung zwischen der Bestimmung der Ersten Philosophie als der Lehre von der Substanz der Substanz und deren Bestimmung als einer vorgeordneten Wissenschaft soll zunächst festgehalten werden, daß für die die Argumentation in Met.VII,1 abschließende These, die Frage nach dem Sein sei die Frage nach der Substanz, ebenfalls zwischen diesen Lesarten unterschieden werden kann, die zweite Lesart jedoch durch die Argumentation von Met.VII,1 nicht gestützt wird.

2. In einem kurzen zweiten Schritt wird dann mit Bezug auf die Argumentation in Met.VII,2 dargelegt werden, daß die mit der Unbestimmtheit des Resultates von Met.VII,1 gesetzte Unbestimmtheit der Zielsetzung der *Substanzbücher* vernachlässigt werden kann, weil Aristoteles selbst den Rückgang auf vorgängige Bestimmungen der Substanz für notwendig erachtet.

3. Für diese mit Aristoteles auf die beiden (auch aufgrund des Anscheins ihrer Gegenläufigkeit) zentralen Bestimmungen – die Bestimmung der Substanz als Substrat und als *ti en einai* – zu konzentrierende Frage wird zunächst dargelegt werden, daß die Aristotelische Kritik der Verknüpfung der Substratbestimmung mit der These, das Wesen der Substanz sei durch ein Abstraktionsverfahren zu gewinnen in Met.VII,3, eine Doppeldeutigkeit aufweist. Der Argumentation in Met.VII,3 kann nicht eindeutig entnommen werden, ob Aristoteles diese Verknüpfung als grundsätzlich verfehlt betrachtet – und ob folglich die Bestimmung der Substanz als *hypokeimenon* mit Aristoteles gerade nicht als die Bestimmung der Substanz als Substrat, sondern als Subjekt gefaßt werden muß –, oder ob Aristoteles nur auf einen Widerspruch in der Bestimmung der Substanz als Substrat zur Bestimmung der Substanz als etwas Bestimmtem aufmerksam machen möchte – was zur Folge hätte, daß die Frage, welches der beiden Glieder des Widerspruchs aufgegeben werden muß, nicht an diesen, sondern äußerlich und damit beliebig entschieden würde. Deshalb wird im Anschluß an die Rekonstruktion des Gedankenganges in Met.VII,3 (bzw. der möglichen Lesarten desselben) dargelegt, daß die Argumentation in den unmittelbar folgenden Kapiteln der *Substanzbücher*, Met.VII,4 bis 6 zwar als Votum für die These gelesen werden kann, daß die Bestimmung der Substanz als Subjekt aufrecht erhalten werden muß, daß aber mit der (spätestens) in Met.VII,13 einsetzenden Kritik an der These, das Allgemeine sei Substanz, die Substanz als etwas bestimmt wird, das seinen Bestimmungen äußerlich gegenübersteht, und folglich als Substrat nur noch als das Produkt eines Abstraktionsprozesses gedacht werden kann. Sowenig die Frage nach der Aristoteles' Bewertung der Verknüpfung der Bestimmung der Substanz als Substrat mit der Bestimmung des Substrates als Produkt eines Abstraktionsprozesses auf der Grundlage von Met.VII,3 entschieden werden kann, so entschieden spricht die These, kein Allgemeines sei Substanz, dafür, daß die Substanz nach Aristoteles als das Produkt eines Abstraktionsprozesses gefaßt werden muß.

4. Daß sich die der Bestimmung der Substanz als *ti en einai* gewidmeten Ausführungen in Met.VII,4 bis 6 zu dieser These gegenläufig verhalten, war schon angemerkt worden. Eine nähere Betrachtung dieser Überlegungen zeigt jedoch, daß diese Gegenläufigkeit nur relativ zu der Unterstellung vorliegt, daß die einleitende Bestimmung des *ti en einai* in Met.VII,4 als etwas, das von der Sache ausgesagt wird, von Aristoteles in nicht modifizierter Form aufrecht erhalten wird. Hier

soll gezeigt werden, daß diese Unterstellung, obgleich ihr unmittelbar die These in Met.VII,4 entgegensteht, daß es nur von den Dingen ein *ti en einai* gibt, von denen es eine Definition gibt, für den Nachvollzug der Argumentation in Met.VII,4 bis 6 nicht preisgegeben werden muß. Die konkrete Formulierung der These, Sache und Substanz seien identisch, in Met.VII,6 wirft jedoch bereits den Verdacht auf, daß Aristoteles die Bestimmung der Substanz als etwas, das von etwas ausgesagt wird, nur in modifizierter Form, d.i. in Gestalt eines von der Prädikation grundsätzlich unterschiedenen, dieser vorgeordneten Bestimmungsverhältnisses für gültig erachtet.

5. Die Notwendigkeit der Unterscheidung nicht-substantialer Bestimmungen von substantialen Bestimmungen soll, wie angemerkt, in dieser Untersuchung nicht bestritten werden. Bestritten werden soll aber, daß die sich wesentlich auf die These aus Met.VII,13 stützende strikte Scheidung beider widerspruchsfrei vertreten werden kann. Näher soll hier zunächst gezeigt werden, daß *erstens* unabhängig von der Frage, ob Aristoteles die These, kein Allgemeines sei Substanz, für allgemeingültig hält, die strikte Scheidung sowohl zweier Bestimmungsverhältnisse als auch der Aristoteles näher liegenden Unterscheidung zwischen einem Bestimmungsverhältnis (der substantialen Bestimmung der Form durch die Materie) und einem nicht bestimmenden Bestimmungsverhältnis (der Prädikation) die unmittelbar widersprüchliche Konsequenz hat, daß die substantiale Bestimmung dessen, was ein Bestimmungsverhältnis ist, das Kennzeichen der nicht-substantialen Bestimmung trägt: Allgemeinheit oder – wenn man diesen Unterscheidung gegen Aristoteles vornimmt – bloße Gemeinschaftlichkeit. *Zweitens* wird gezeigt werden, daß die ‘Rettung’ der Allgemeinheit der Substanz mit Aristoteles jedenfalls nicht auf der Grundlage von Met.VII,13 erfolgen kann. Dieser Nachweis stützt sich auf den Umstand, daß die der allgemeinen Formulierung der These, kein Allgemeines sei Substanz, folgenden Ausführungen den Nachweis des wechselseitigen Ausschlusses der Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit zur Voraussetzung haben. Aristoteles zeigt in Met.VII,13 nicht, daß *kein* Allgemeines Substanz ist. Aber die Argumentation sowohl dieses Kapitels als auch der ihm auffolgenden macht deutlich, daß Aristoteles meint, zeigen zu können, daß *kein* Allgemeines Substanz ist.

6. In der näheren Betrachtung der Bestimmung der Substanz, die nach Aristoteles deren Bestimmung als Allgemeines motiviert, in der Erörterung von Met.VII,17, wird dargelegt werden, daß die Aristoteles’ Negation der These, die Substanz sei ein Allgemeines, etwas, das von etwas ausgesagt wird, ihren Grund in einer Unterschätzung der Bedingungen des sinnvollen Fragens nach Gründen hat. Daß die aus der These, die Frage nach dem *Warum* sei stets die Frage, warum etwas etwas anderes ist, resultierende These, kein Allgemeines sei Substanz, widersprüchlich ist, läßt den Rückschluß zu, daß mit Aristoteles nicht nur die These bestritten werden muß, man könne

sinnvoll fragen, warum der Mensch ein Mensch ist, sondern daß gegen Aristoteles auch näher bestimmt werden muß, was es heißt, zu fragen, warum etwas etwas anderes ist. Diese These soll, wie eingangs ebenfalls angekündigt, näher verteidigt werden, indem die These einer Folgebeziehung zwischen der These, kein Allgemeines sei Substanz, und der Aristotelischen Bestimmung des Wesens der Frage nach dem *Warum* abgeblendet und letzterer für sich nachgegangen wird. Diese isolierte Betrachtung der Argumentation von Met.VII,17 wird zwei Ergebnisse erbringen. *Erstens* wird die enge Beziehung zwischen der These, kein Allgemeines sei Substanz, und der These, daß die Dinge aus Form und Materie zusammengesetzt sind, aufgezeigt werden. *Zweitens* wird dargelegt werden, daß diese These unmittelbar auf die Erörterung der Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks 'wahr' bei den nicht zusammengesetzten Dingen in Met.IX,10 verweist, weil Aristoteles die eigentliche Schwierigkeit, die die Form/Materie-Unterscheidung birgt, in der Gefahr eines mit ihr drohenden Regresses sieht, der im Postulat einfacher Dinge abgewendet werden soll.

7. Im letzten Schritt wird gezeigt, daß auch Aristoteles' Bestimmung des Wahrheitsbegriffs die Negation der These, Allgemeinheit und Eigentümlichkeit schließen einander aus, verlangt, weil diese die These impliziert, wir könnten Wahrheitsansprüche in Fällen erheben, in denen wir nicht einmal wissen, worauf sich unsere Ansprüche richten. Mit der These, die Wahrheit reiche über die aussagenlogische Wahrheit hinaus, die Heidegger zu Recht als die These von Met.IX,10 festhält, bestimmt Aristoteles indirekt (und in diesem Fall entschieden gegen seine Absicht) das Wahrheitsprädikat als bedeutungslos. Gegen diese These wird festgehalten, daß es in ihrer eigenen Konsequenz liegt, sich nicht als These zu erhalten. So bleibt am Ende dieser Untersuchung der – nun gegen Heideggers These, das aussagende Bestimmen sei nie ein primäres und ursprüngliches Verhalten zum Seienden und könne deshalb „nie zum Leitfaden gemacht werden für die Frage, was das Seiende sei“ (*Vorlesung über Logik*, 159), zu richtende – widersprüchliche Befund, daß die Lehre von der Substanz mit Aristoteles gegen Aristoteles als die Lehre von der aussagenlogischen Wahrheit bestimmt werden muß.

### ***3.1 Die Frage nach dem Sein und die Frage nach der Substanz – Met. VII,1***

In Met.VII,1 vertritt Aristoteles zwei Thesen, die sich auf den ersten Blick nur geringfügig zu unterscheiden scheinen. *Erstens* soll gelten, daß der Substanz ein Vorrang zukommt. *Zweitens* soll gelten, daß die Frage nach dem Sein die Frage nach der Substanz ist. Wenn der Substanz ein Vorrang zukommt, sollte man meinen, dann wird man jedenfalls nicht allzuviel, wenn überhaupt irgendetwas verlieren, wenn man sich auf die Frage, was die Substanz ist, konzentriert. Diesem Gedanken werde ich im Folgenden uneingeschränkt zustimmen. Nur begründet dieser Zwischen-

schritt noch nicht den Übergang von der ersten zur zweiten These. Jedenfalls nicht unbedingt. Wenn der Substanz ein Vorrang vor Autos zukommt, dann wird die Frage nach der Substanz sicher nicht, bloß weil der Substanz ein Vorrang zukommt, die Frage nach dem Sein sein. Wenn der Substanz ein Vorrang vor den Attributen zukommt und die Substanz und die Attribute alles sind, was ist, könnte vom Vorrang der Substanz ein Weg zu der These führen, daß die Frage nach dem Sein die Frage nach der Substanz ist. Wenn es nun aber viele Substanzen gibt? Ist die Frage nach der Substanz dann immer noch die Frage nach dem Sein? Die Frage, was die vielen Dinge an sich sind, wäre immer noch die Frage, was ihre Substanz ist, wenn die Dinge über eine Substanz und solch eher nichtigen Dinge wie Attribute verfügen würden. Aber die Frage, was das ist, was den vielen Dingen, sofern sie sind, gemeinsam ist, wäre jedenfalls nicht mehr unmittelbar die Frage nach der Substanz.

Tatsächlich könnte diese Frage, wenn es viele Dinge gibt, nicht die Frage nach der Substanz sein, weil die Substanz das ist, was diese Dinge sind, und diese Dinge dann doch wohl entweder eine Substanz hätten oder nicht. Könnten sich, bleiben wir noch etwas bei diesem Gedanken, die vielen Substanzen zu ihrer Substanz so verhalten, wie ihre Attribute sich zu ihnen verhalten? In einem Fall sicher nicht. Wenn sich die Attribute von den Substanzen genau darin unterscheiden, daß diese etwas Bestimmtes sind, jene aber nicht, dann führte kein Weg mehr zu der einen Substanz. Falls die Frage, was das Sein ist, überhaupt irgendeinen Sinn hätte, sie könnte nicht mit der Frage nach der Substanz der Substanzen zusammenfallen. Tatsächlich hätte, wenn die Substanz sich dadurch auszeichnet, etwas Bestimmtes zu sein, die Frage, was das Sein ist, schon gar keinen Sinn mehr. Die Frage, was etwas ist, ist die Frage, worin die Bestimmtheit von etwas liegt. Wenn nun das Sein etwas Bestimmtes wäre, und zugleich etwas, das den vielen Substanzen als etwas Bestimmtes zukommen würde, dann müßten die vielen Substanzen, um länger viele bleiben zu können, über bestimmte Unterschiede verfügen. Diese Unterschiede könnten wir, wenn wir die vielen Substanzen als viele denken wollen, nicht zu den Dingen gerechnet werden, auf deren Sein es nicht ankommt. Die Unterschiede wären selbst Substanzen. Substanzen neben den Substanzen. Das wäre eine unangenehme Konsequenz, mit der wir vielleicht noch leben könnten. Eine sehr viel unangenehmere Konsequenz wäre, daß die Unterschiede, weil sie ja ihrerseits Substanzen sind, sich kraft irgendeines Unterschiedes von den Substanzen unterscheiden müßten, deren Unterschiede sie sind. Zwischen diesen, die Unterschiede von dem, was sie unterscheiden, tretenden Unterschiede, müßten wir im nächsten Schritt wieder Unterschiede annehmen, usw.usf. Außerdem müßten wir, sobald wir die Unterschiede zu Substanzen erheben, die Substanz ‚Sein‘ von diesen Unterschieden aussagen. Und nicht nur dies, die Unterschiede zwischen den Substan-

zen wären als Seiende der Unterschied der Substanz ‚Sein‘. Wir müßten die Substanz von ihrem Unterschied aussagen. Und das, lehrt Aristoteles, geht nun wirklich nicht.<sup>41</sup> Die Konsequenz, daß das Seiende keine Substanz ist, daß es nicht die eine Substanz der Substanzen gibt, wiederholt Aristoteles in den *Substanzbüchern* in einem eigenständigen Beweis in Met.VII,16: „[S]o ist es offenkundig, daß weder das Eine noch das Seiende Substanzen der Dinge sein können“ (1040b17-19). Kurz: Aus dem Vorrang der Substanz kann nur folgen, was nicht aus ihm *folgt*, sondern worin er *besteht*. Daß die Frage, was etwas ist, die Frage nach der Substanz ist. Dem entgegen erweckt Aristoteles am Ende und, genau genommen, nicht nur am Ende von Met.VII,1 den Eindruck, als hätte er vergessen, daß das Seiende keine Gattung ist, und als wüßte er noch nicht, daß es deshalb auch keine Substanz ist:

„Und so ist denn das, wonach man von alters und jetzt und immer sucht und was immer in Verlegenheit führt, nämlich die Frage ‚Was ist das Seiende?‘, so viel wie die Frage ‚Was ist die Substanz?‘ (denn hiervon sagen die einen, daß sie Eines, die anderen, daß sie mehr als Eines ist; und die einen halten sie für (zahlenmäßig) begrenzt, die anderen für unendlich Vieles. Daher müssen wir auch und zuerst und sozusagen allein vom Seienden in diesem Sinne untersuchen, was es ist.“ (1028b2-7)

Wer davon spricht, daß es eine oder mehrere, und wenn mehrere, dann entweder unbegrenzt viele oder begrenzt viele Substanzen gibt, will, wo er die Möglichkeit erwägt, daß es nur eine Substanz gibt, wissen, was das Sein ist. Und dies nun gerade nicht mehr in dem Sinne, daß er wissen möchte, was ein einzelnes Seiendes ist. Nicht ganz eindeutig ist, wie sich Aristoteles zu dieser Frage verhält. Will er sagen, daß er mit dem Nachweis, daß die Frage, was das Sein ist, die Frage ist, was die Substanz ist, sich unmittelbar dieser vorgegebenen Frage stellt? Oder will er sagen, daß die Frage, wieviel Substanzen es gibt, wieviel Seiendes es gibt, nicht geklärt werden kann, ohne daß zuvor geklärt wäre, was es heißt, ein Seiendes, eine Substanz zu sein? Die sich anschließenden Ausführungen in Met.VII,2 legen den Schluß nahe, daß es Aristoteles um letzteres geht. Wer dem Streit um die Frage, ob nun dies oder das oder jenes eine Substanz ist, mit dem Hinweis entgegentritt, daß sich dieser Streit nicht erledigen wird, solange man sich nicht darüber klar geworden ist, was es heißt, eine Substanz zu sein, wird vermutlich schon zuvor der noch abstrakteren Frage, wieviel Substanzen es gibt, mit dem Hinweis entgegentreten, daß man nicht entscheiden kann, wieviel es wovon gibt, solange man nicht weiß, was das ist, über dessen Anzahl entschieden werden soll. Gegen die Vermutung, Aristoteles schlage schon in Met.VII,1 vor, doch zunächst zu klären, um was es eigentlich geht, spricht jedoch folgende Überlegung: Die Substanz wird in Met.VII,1 scheinbar als dasjenige eingeführt, worauf sich die Was-Frage bezieht. Ist die Substanz aber das, worauf sich die Was-Frage bezieht, ist es völlig gleichgültig, ob der Substanz

---

<sup>41</sup> Vgl. A.F. Koch, „Warum ist das Seiende keine Gattung?“

ein Vorrang zukommt, oder nicht. Jemand, der wissen will, was das Sein ist, will wissen, was dessen Substanz ist. Er muß deshalb nicht zuvor klären, was es heißt, eine Substanz zu sein, er muß nur klären, ob der Gegenstand, den er da betrachtet, das Sein, überhaupt ein bestimmter Gegenstand ist. Dazu kann er einfach annehmen, daß er einer ist, dessen Eigenschaften, die ihm bekannt sind, versammeln, und in dem oben mit Aristoteles als Widerspruch behaupteten Widerspruch landen. Diesen festgestellt, könnte er überlegen, daß das Sein vielleicht nun keine Gattung, wenigstens aber ein irgendwie anders geartetes Allgemeines ist. Er könnte sich z.B. überlegen, ob das Seiende, wenn es schon nicht kein gewöhnlicher Gegenstand ist, so doch wenigstens auf Eines hin ausgesagt wird. Ob Aristoteles in Met.VII,1 diesen Gedankengang verfolgt kann hier nicht entschieden werden.<sup>42</sup> Gezeigt werden kann aber, daß aus dem Vorrang der Substanz vor den Attributen nicht der Vorrang der Substanz vor den Dingen folgen kann, daß also die Behauptung, das Seiende sei ein wohlbestimmter Gegenstand, der eine Substanz hat, oder als solcher eine Substanz ist – dieser Punkt kann offen bleiben – obwohl es ein Gegenstand eigener Art ist, jedenfalls mit den argumentativen Mitteln, die Met.VII,1 zur Verfügung stellt, nicht bewiesen werden kann: Der Vorrang der Substanz vor den Attributen soll genau darin begründet liegen, daß jene bestimmt sind, diese aber nicht. Um von hier aus zu zeigen, daß es eine Substanz des Seienden gibt, müßte man die Substanzen nun ihrerseits als etwas denken, das nicht an sich be-

---

<sup>42</sup> Um genauer zu sein: Die Frage wird sich zuletzt daran entscheiden, welche argumentative Rolle die Diskussion um den Vorrang des Gehenden vor dem Gehen hat. In einer früheren Fassung dieses Kapitels habe ich zu zeigen versucht, daß Aristoteles' Argumentation an dieser Stelle gerade darauf abzielt, den Vorrang der Substanz in einer Weise zu denken, der die Frage nach der Substanz als die Frage nach der allem Seienden gemeinsamen Bestimmtheit ausweisen soll. Mir scheint nach wie vor, daß der Abschnitt als Rechtfertigung der These gelesen werden muß, daß eine Lehre vom Seienden, insofern es Seiendes ist, möglich ist, obwohl das Seiende eine eigentümliche Gattungsart aufweist. Der diese These rechtfertigende Beweis müßte allerdings eine solche Vielzahl von möglichen Zusammenhängen zwischen den einzelnen Thesen von Met.VII,1 überprüfen, daß der argumentative Aufwand in keinem Verhältnis zu seinem nun freier festgehaltenem Resultat steht: dem Hinweis auf zwei mögliche Lesarten der Met.VII,1 abschließenden These. Die zentrale Schwierigkeit, die die Argumentation von Met.VII,1 aufwirft, sei dennoch kurz festgehalten: Wenn Aristoteles, wie Chr. Rapp, m.E. zurecht vermutet, zum Zeitpunkt der Abschrift der *Substanzbücher* zu der Einsicht gelangt war, daß „[d]ie alte (der natürlichen Priorität entsprechende Frage), ob etwas ohne etwas anderes sein kann (...) durch die Frage, ob etwas So-und-so-Bestimmtes ohne etwas anderes So-und-so-Bestimmtes sein kann [abgelöst oder präzisiert werden muß]“ („Substanz als vorrangig Seiendes“, 39), stellt sich die Frage, wieso es „[i]n den knappen Ausführungen zwischen a13 und a29, die diese Priorität eher erwähnen als begründen, genügt (...) zu sagen, daß das eine ohne das andere nicht sein kann“(40). Natürlich genügt dies. Wenn es um die Frage geht, was etwas ist, dann wird man sich auf das konzentrieren dürfen, das das ist, was etwas ist, völlig unabhängig von der Frage, ob der Substanz nun ein Vorrang zukommt oder nicht. Oder besser: dies würde genügen. Daß dies Aristoteles aber offensichtlich nicht genügt, zeigt sich schon daran, daß Rapps vollkommen zutreffende These, daß der Vorrang der Substanz in diesen Zeilen nicht begründet *wird* (dies liegt, nebenbei bemerkt daran, daß, die These vom Vorrang des Gehenden vor dem Gehen vorausgesetzt, der Vorrang nicht mehr begründet werden *kann*, weil diese Voraussetzung keinen anderen Inhalt als den Vorrang der Substanz hat, also einfach die Formulierung der These ist), nicht mit der These gleichgesetzt werden darf, daß Aristoteles den Vorrang der Substanz in diesen Zeilen nicht begründen *will*. Aristoteles zentrales Anliegen in diesen Zeilen ist aber offenbar die von Rapp nicht eingeholte These, daß die Substanz das ist, was schlechthin ist (*on haplos*, 1028a31). Was die faire Erörterung des Abschnittes fast schon zum Gegenstand einer eigenen Arbeit macht, ist die Frage, weshalb Aristoteles diese Konsequenz, als eine bloß mögliche Konsequenz aus dem zuvor Gesagten präsentiert. An diesem Punkt läßt sich endgültig nicht mehr entscheiden, was gesagt werden soll, vielmehr können nur noch verschiedene Möglichkeiten erwogen werden.

stimmt ist, weil diese Art des Vorrang zuvor die Abstraktion von den Attributen erlauben muß. Gerade dies, etwas Bestimmtes, Substanzen, als etwas, das nicht bestimmt ist, auch nur vorzustellen, gelingt aber bereits nicht. Zwar können wir uns vorstellen, was für einen Kirschbaum gelten würde, wenn er ein Sattelzug wäre. Aber hierzu müßten wir eben davon abstrahieren, was er ist. Aber selbst wenn wir uns etwas, das dadurch bestimmt ist, etwas Bestimmtes zu sein, als etwas vorstellen könnten, das nicht bestimmt ist, würden wir durch den Übergang das Recht verlieren, auf das so Vorgestellte nun Gesetzmäßigkeiten zu übertragen, von denen wir zuvor behauptet hatten, daß sie in der Natur bestimmter Dinge liegen. Daß wir, warum auch immer, der Substanz einen Vorrang vor den Attributen zuschreiben, soll in deren Verhältnis begründet liegen, und nicht darin, daß wir immer irgend etwas irgendeinen Vorrang zuschreiben. Selbstverständlich können wir, nachdem wir von der Frage abstrahiert haben, ob wir Substanzen überhaupt als etwas denken können, das nicht an sich bestimmt ist, nun auch noch von der Frage abstrahieren, ob wir uns das Verhältnis der Substanzen zum Sein nach dem Verhältnis von Substanz und Attribut vorstellen können. Aber an dieser Stelle, und nicht erst an dieser Stelle, sondern schon in dem Moment, wo wir von der Frage abstrahieren müssen, ob wir uns Substanzen so vorstellen können, wie wir sie uns vorstellen müßten, um von dem, was das Sein ist, zu reden, bleibt von dem ganzen Verfahren nichts mehr übrig als eine Vorstellung, die als möglich behauptet wird. Ob sie möglich ist, wird sich daran entscheiden, ob die Substanzen zugleich als in ein und derselben Hinsicht bestimmt und unbestimmt gedacht werden können oder gar müssen. Aber diese Frage bleibt, der Vorrang der Substanz vor den Attributen kann so groß und so mächtig sein, wie er will, und bestehen, worin er will (wenn er nicht gerade darin besteht, daß die Substanz zugleich als in ein und derselben Hinsicht bestimmt und unbestimmt ist), eine eigene Frage.

### ***3.2 Substanz und Substanzen – Met. VII,2***

In den Ausführungen von Met.VII,1 waren zwei Thesen zu unterscheiden. *Erstens* die These, die Frage, was etwas ist, zielt auf die Substanz der Sache, die wir einfach als Sprachregelung hingenommen haben. *Zweitens* aber die These, der Substanz komme ein Vorrang zu. Diese zweite These kann einfach als die These verstanden werden kann, daß wir erst bestimmen müssen, was etwas ist, ehe wir eine Eigenschaft desselben als Eigenschaft herausstellen können, wobei auch dieser Vorrang für die Frage, was etwas ist, irrelevant bleibt, weil wir die herausgestellten Eigenschaften vorab schon in dem bestimmt haben, was sie sind. Problematisch erschien dagegen der Versuch, dem Vorrang der Substanz eine argumentative Funktion zuzusprechen, wobei zu vermuten stand, daß gerade dies das zentrale Anliegen ist, das Aristoteles in Met.VII,1 verfolgt. Wenn diese Vermutung richtig ist, stellt sich allerdings die Frage, ob wir, wenn Aristoteles nicht

über die Substanzen der Dinge reden möchte, sondern über die Substanz der Dinge bzw., um die mögliche Differenz nicht unter den Tisch fallen zu lassen, die Substanz des Seins, überhaupt noch verstehen können, wovon er im Weiteren spricht. Wir können: *Erstens*, weil uns Aristoteles wieder dort abholt, wo wir ihm folgen können. Was mit dem Begriff der Substanz, die uns zunächst nichts weiter ist als das, worauf sich die Frage, was die Sache ist, bezieht, gemeint ist, ist erst noch der Klärung bedürftig. Dies zeigt sich, wie Aristoteles in Met.VII,2 festhält, auch daran, daß die Kandidaten, von denen man gewöhnlich annimmt, daß sie diesen Begriff erfüllen, doch recht unterschiedlicher Natur sind: Neben den wahrnehmbaren Dingen halten einige auch deren Grenzen für Substanzen, andere aber betrachten „wie Platon die Ideen und die Gegenstände der Mathematik als zwei Substanzarten“ (1028b20). *Zweitens* ist mit der Met.VII,2 abschließenden Ankündigung das uns in Met.VII,1 nicht erreichbare Beweisziel nicht nur nach wie vor vorhanden, sondern auch als ein erst noch zu erreichendes ausgewiesen.

„Von diesen Dingen [den verschiedenen angeführten Arten von Substanzen, A.O.] also muß untersucht werden, was davon richtig gesagt wird und was nicht, und welche Substanzen es gibt, und ob es gewisse Substanzen außer den wahrnehmbaren gibt oder nicht, und in welcher Weise diese (wahrnehmbaren) existieren, und ob es eine selbständig existierende Substanz außer den wahrnehmbaren gibt oder keine, und warum und wie. (Hierfür) muß zuerst den Grundzügen nach dargelegt werden, was die Substanz ist.“(1028b27-32)

Die hierin enthaltene These, die Rede von der einen selbständig existierenden Substanz, die Rede von dem Einen in allem, sei, wenn überhaupt nur aus der Erörterung dessen aufzuklären, was der Begriff der Substanz in Beziehung auf wahrnehmbare Substanzen meint, könnte darauf hindeuten, daß die einschränkende Formulierung in Met.VII,1, die Substanz dürfte (*eie*) nach dem zuvor Gesagten das sein, was schlechthin ist, einfach den Zweck hat, darauf hinzuweisen, daß die Frage, was es heißt, schlechthin zu sein, erst noch aufgeklärt werden muß (und daß eventuell ‚Sein schlechthin‘ gerade nicht die in der Tradition veranschlagte Bedeutung hat, das allem Seienden Gemeinsame zu sein) Ob dem so ist, soll dahingestellt bleiben. Nicht dahingestellt bleiben soll, daß Aristoteles’ Frage, *ob* es selbständig existierende Substanzen neben den wahrnehmbaren gibt, nicht unmittelbar als die These gelesen werden darf, *daß* es jedenfalls wahrnehmbare Substanzen gibt, weil sich diese nicht mit der Ankündigung verträgt, daß es erst noch zu klären gelte, welche der traditionellen Bestimmungen dessen, was Substanzen sind – auch weil Aristoteles unter diese traditionellen Bestimmungen auch die These rechnet, daß keines der wahrnehmbaren Dinge eine Substanz ist (1028b15). Die der Entscheidung der Frage, welche Dinge Substanzen sind, vorhergehende Frage, wie der Begriff der Substanz verwendet wird, kann daher nicht die Frage sein, wie der Begriff der Substanz bei wahrnehmbaren Dingen verwendet wird. Verwendet aber wird dieser Begriff, so Aristoteles in Met.VII,3:

„wenn nicht in mehr, so jedenfalls in vier Bedeutungen hauptsächlich: denn das ‘was es war zu sein’ und das Allgemeine und die Gattung gelten als Substanz eines Dinges, und die vierte dieser Bedeutungen ist das Substrat (das Zugrundeliegende, *to hypokeimenon*). Das Substrat ist aber das, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht mehr von anderem ausgesagt wird; daher müssen wir zuerst dieses betreffend Unterscheidungen einführen; denn in ganz besonderem Maße gilt als Substanz das erste Substrat.“(1028b33-1029b2)

Ob die gewählte Übersetzung glücklich ist, ist in der Literatur umstritten. Unstrittig ist, daß Aristoteles vier hauptsächlichste Bedeutungen anführt. Strittig dagegen ist (wie in der zurückhaltenden Übersetzung von Szlezák dokumentiert), ob das Substrat dasjenige ist, wovon die anderen Bedeutungen von Substanz ausgesagt werden, oder ob das Substrat allgemein das ist, wovon anderes ausgesagt wird, ob also die drei anderen Bedeutungen nähere Bestimmungen dessen sind, was es heißt, ein Substrat zu sein, oder ob sie alternative Bestimmungen dessen sind, was es heißt ein Substrat zu sein. Für diese zweite Lesart spricht, daß, wenn Aristoteles das Substrat als das bestimmt, was in ganz besonderem Maße als Substanz *gilt*, darin die Möglichkeit impliziert ist, daß das Substrat doch nicht die Substanz ist.<sup>43</sup> Für die erste Lesart spricht, daß Aristoteles die Substanz in den *Substanzbüchern* durchgängig auch als Substrat anspricht.<sup>44</sup> Neben diesen beiden Lesarten wäre freilich noch eine dritte denkbar. Aristoteles könnte einfach festhalten, daß es zwei *prima facie* grundverschiedene Verwendungsarten des Begriffs ‘Substanz’ gibt,<sup>45</sup> um dann zu klären, wie diese aufeinander bezogen sind. Wir können in Aussagen wie ‘Das Haus ist grün’ das Haus als die Substanz, grün aber als Attribut bestimmen. Und wir können davon reden, daß die Substanz eines Hauses dies oder jenes ist. Die Frage, ob, und wenn ja, wie beide Verwendungsarten aufeinander bezogen sind, würde nicht nur uns entgegenkommen, die wir in Met.VII,1 nur den Vorrang der substantialen Bestimmung festhalten konnten, also der Rede von der Substanz von etwas. Man sieht auch der Liste in Met.VII,2 deutlich an, daß ihre Verschiedenheit wesentlich darauf zurückgeht, daß beide Verwendungsarten als einander ausschließend betrachtet werden. Die Ideen sind zunächst die Substanz von etwas, sie sind das, was die Dinge eigentlich sind, und nur deshalb treten sie überhaupt an die Stelle der wahrnehmbaren Substanzen. Hätte Aristoteles in den *Substanzbüchern* also die Klärung der Frage zum Ziel, ob, und wenn ja, wie die relationale und die nicht-relationale Verwendung des Begriffs ‘Substanz’ aufeinander bezogen sind, wir dürften hoffen, noch zu verstehen, was wir zuvor nicht verstanden haben: Warum die Substanz das ist, was schlechthin ist. Entsprechend sei die Frage, wie sich die angeführten Verwendungs-

---

<sup>43</sup> Eine ausführliche Besprechung beider Positionen findet sich in: M.V. Wedin, *Aristotle’s Theory of Substance*, 166ff.

<sup>44</sup> Der Vorbehalt ist angebracht, weil Aristoteles zwar wiederholt an exponierter Stelle davon spricht, die Bestimmung der Substanz als Substrat behandelt zu haben (vgl. Met.VII,13 und Met.VIII,1), aber eben jeweils nur davon spricht, dieses Thema behandelt zu haben, ohne explizit festzuhalten, wie die Untersuchung ausgegangen ist (bestenfalls könnte man darauf hinweisen, daß das Substrat in Met.VIII,1 nicht unter die Bestimmungen fällt, deren Anspruch zurückgewiesen wird).

weisen von ‚Substanz‘ zueinander verhalten, zugunsten ihrer näheren Bestimmung durch Aristoteles zurückgestellt.

### **3.3 Die Substanz als Subjekt – Met. VII,3**

Aristoteles beginnt die Erörterung der Frage, was es mit dem Anspruch des Substrates, ‚Substanz‘ zu sein, auf sich hat, wie üblich mit einer Unterscheidung: Substrat werde in einem gewissen Sinn (*tropon tina*) die Materie, in einem anderen Sinn (*allon tropon*) die Form und drittens das aus beiden Zusammengesetzte genannt (1029a3). Dem folgt zunächst eine Erklärung dessen, was mit den Begriffen Materie, Form und Zusammengesetztes gemeint ist, der sich die Bemerkung anschließt, daß folglich die Form, wenn sie früher ist als die Materie, aus demselben Grund auch früher ist als das aus beiden Zusammengesetzte. – Was, wie man ergänzen möchte, umgekehrt wohl auch so sein wird, wenn aber die Form nicht früher ist als die Materie und diese nicht früher als jene, wird auch das Zusammengesetzte nicht später als beide sein müssen.<sup>46</sup> Anders formuliert: Man weiß nicht so recht, was mit diesem Hinweis anzufangen ist. Und man weiß darüber auch nicht mehr, wenn man die Erläuterung der Begriffe *hyle*, *morphe/eidos* und *to ek touton* liest:

„ich meine aber mit Materie z.B. die Bronze, mit Form die Gestalt des Anblicks (*ideas*), mit dem aus diesem Zusammengesetzten die Statue [das Konkrete]“. (1029a3-5)

Man weiß vor allem nicht, weshalb die Unterscheidung zwischen Form und Materie etwas mit der Frage nach früher und später zu tun haben soll. Woher diese Unterscheidung rührt, wird deutlich, wenn man die ausgesparte Bestimmung aufgreift, daß das Frühere in höherem Maße seiend ist. Aber selbst wenn wir nun nicht darauf bestehen, daß auch die Rede von etwas, das mehr oder weniger ist, keinesfalls selbstexplikativ ist und einfach die mit ihr in Met.VII,1 in enger Beziehung stehenden Bestimmung der Abtrennbarkeit aufnehmen, wird nicht klarer, welchen Gedanken Aristoteles hier verfolgt: Das, was früher ist, ist abtrennbar. Es sei die Form. Wenn sie abtrennbar ist, kommt die Materie nur an ihr vor. Aber was ist dann mit dem aus beidem Zusammengesetzten gemeint? Wie ist dieses seinerseits von der Materie unterschieden, das doch, weil es nicht abtrennbar ist, nur als Zusammengesetztes vorkommt? Kommt die Form erstens für sich, zweitens als Zusammengesetztes vor und können wir drittens, wenn wir die Form vom Zusammengesetzten abziehen, dann der Materie für sich habhaft werden? Aber wäre dann die Form nicht als die Substanz des Zusammengesetzten gedacht, als das, was dieses ist, das Zusammengesetzte aber das Zugrundeliegende von dem die Form ausgesagt wird? Der Gedanke wird auch dann nicht deutlicher, wenn wir Aristoteles' Folgerung aufnehmen, aus dem Gesagten sei klar,

---

<sup>45</sup> Vgl. jedoch die Einwände von Frede/Patzig (II,36) wider diese Lesart.

<sup>46</sup> Vgl. zum letzten Vorschlag auch Ch. Witt, *Substance and Essence in Aristotle*, 16.

daß das Substrat das ist, was nicht von einem anderen ausgesagt wird, von dem aber alles andere ausgesagt wird. Wie nämlich soll diesem Kriterium folgend das aus Form und Materie Zusammengesetzte noch ein Substrat sein, gesetzt, alles ist entweder Form oder Materie? Oder meint Aristoteles, daß wir zunächst die Wahl haben, entweder die Bronze oder die Gestalt des Anblicks oder das aus beidem Zusammengesetzte, das Standbild, als Substrat von Bestimmungen wie ‘wird weggetragen’ aufzufassen, daß aber, sobald sich zeigt, daß die Materie später ist als die Form, klar wird, daß wir genaugenommen nicht davon reden dürfen, daß das Standbild weggetragen wird? Oder will Aristoteles umgekehrt festhalten, daß die Frage, was das Zugrundeliegende ist, davon abhängt, wie das Verhältnis zwischen Zugrundeliegendem und dem, zu dem es ins Verhältnis gesetzt wird, bestimmt ist? Die Form könnte der Materie in anderer Weise zugrunde liegen als das Standbild dem, was es erleidet.<sup>47</sup>

Zusätzlich erschwert wird die Frage nach der adäquaten Interpretation von Met.VII,3 durch den Umstand, daß Aristoteles in Met.VII,3 einerseits kein eindeutiges Resultat festhält – zuletzt wird man wohl, so Aristoteles, zu der Auffassung kommen, daß die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) mehr ist (1029a29-30), aber weder behauptet Aristoteles, daß diese Auffassung zwingend ist, noch ist unmittelbar ersichtlich, welche Folgen dies für die in Met.VII,3 eigentlich verhandelte Bestimmung der Substanz als Substrat hätte. Andererseits aber hält Aristoteles, Met.VII,13 folgend, die Bestimmung der Substanz als Materie offenbar gerade wegen der Bestimmung der Substanz als Substrat für richtig. Im Folgenden soll in zwei Schritten gezeigt werden, daß der hierin aufscheinende Widerspruch zwar aufgelöst werden kann – die Bestimmung der Substanz als Zugrundeliegendes muß nicht zurückgewiesen werden, sondern erweist sich einfach als unzureichend –, daß aber die Auflösung des Widerspruchs in Aristoteles’ Text keinen uneingeschränkten Anhaltspunkt findet. Zu diesem Zweck wird im ersten Schritt gezeigt, daß *erstens* die Bestimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt widersprüchlich und daß *zweitens* der bestimmte Grund dieses Widerspruchs die weiterführende Bestimmung der Substanz als *Substrat ihrer Bestimmungen* enthält. Diese weiterführende Bestimmung der Substanz als Substrat wird in einem zweiten Schritt mit Aristoteles’ erwähnter Zusammenfassung der Erörterung von Met.VII,3 kontrastiert und festgehalten, daß sie mit dieser in Konflikt gerät: Weil nur die Be-

---

<sup>47</sup> In Rücksicht auf die Herkunft des Begriffs ‘*hypokeimenon*’ (vgl. E. Tugendhat, *Ti Kata Tinos*, 14 Anm.) wird man vermuten dürfen, daß die angeführten Spannungen ihren Grund gerade darin finden, daß Aristoteles das Substrat *einerseits*, der Herkunft des Begriffes folgend, als das, was von *vorneberein* vorkommt, betrachtet, *andererseits* aber als Subjekt von Bestimmungen, beide Ansätze aber nun nicht zu vermitteln sucht, sondern schlicht überlagert. Insgesamt erwecken die ersten Argumentationsschritte in Met.VII,3 den Eindruck, als ob Aristoteles die in der *Physik* getroffene Unterscheidung zweier Verwendungsweisen des Begriffs ‘*hypokeimenon*’, man muß, das Datierungsproblem außer acht lassend, sagen: noch nicht gekannt hat (zur Unterscheidung zweier Verwendungen von *hypokeimenon* in Phy.I,7, 190b13-35 vgl. W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, 129ff).

stimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt aber nicht schon die Bestimmung der Substanz als Zugrundeliegendes widersprüchlich ist, wird sich gerade der Nachvollzug von Aristoteles' These des Vorrangs der Materie als problematisch ergeben.

### 3.3.1 Substrat und Abstraktion

Weil Aristoteles selbst festhält, daß die erste Bestimmung der Substanz als Substrat unklar ist, dürfte es zwar nicht besonders hilfreich sein, sich lange mit deren angeführten Schwierigkeiten zu beschäftigen. Ein Punkt allerdings ist für Aristoteles' weiterführende Argumentation bedeutsam. Dem Einwand entgegen, daß, wenn es sich so verhält, daß die Form, wenn sie früher als die Materie ist, auch mehr (seiend) als diese ist, selbiges umgekehrt auch für die Materie gilt, ist Aristoteles offenbar der Auffassung, daß mit einer derartigen Symmetrie nicht zu rechnen ist. Vielmehr hält er fest, aus der Bestimmung der Substanz als dem Zugrundeliegenden folge, daß (auch) die Materie zur Substanz werde (*kai eti he hyle ousi gignetai*). Dem Text von Met.VII,3 ist nicht ohne weiteres zu entnehmen, warum dem so sein sollte, weil Aristoteles' Begründung in problematischer Weise unterbestimmt ist. Einer der Punkte, weshalb die Bestimmung der Substanz als Subjekt dazu führen soll, daß (auch) die Materie Substanz ist, ist offenbar die von Aristoteles vermutete Konsequenz des Versuchs, die Substanz mittels einer Abstraktion zu bestimmen: Wird die Substanz, weil sie das Zugrundeliegende ist, als dasjenige bestimmt, das übrig bleibt, wenn alles andere weggenommen wird, ist nach Aristoteles zunächst festzuhalten, daß sich, wenn alles übrige weggenommen wird, in der Übersetzung von Slezák, „nichts zeigt, was übrig bleibt“ bzw. „Frede/Patzig und Wedin („Subjects and Substances“, 53) folgend, „nichts übrig zu bleiben scheine“ bzw., nach Seidl/Bonitz, „offenbar nichts zurück bleibt“ (*ou phainetai ouden hypomenon*).

Die allen Übersetzungen ebenso wie dem Original gemeinsame Zurückhaltung hinsichtlich der Frage, ob tatsächlich nichts übrig bleibt, könnte einen sehr trivialen Grund haben. Mit David Bostock könnte einfach daran erinnert werden, daß dann, wenn alles außer der Form weggenommen wird, eben die Form und nicht nichts übrig bleibt.<sup>48</sup> Weil Bostock dabei *unterstellt*, daß nach Aristoteles von allem *außer der Form* abstrahiert werden soll, scheint die Zurückhaltung mit Wedin vielmehr darauf zurückgeführt werden zu müssen, daß, wenn von allem außer dem Subjekt abstrahiert wird, eben das Subjekt übrig bleiben soll.<sup>49</sup> Aber auch diesem Argument könnte noch entgegnet werden, daß im Text von Met.VII,3 auch nicht davon die Rede ist, daß das Subjekt übrig bleiben sollte, sondern einfach nur davon, daß von allem übrigen abstrahiert werden soll, ohne daß entschieden wäre, wogegen die Übrigen sind, was sie sind. Gegen die Überlegun-

---

<sup>48</sup> D. Bostock, *Aristotle. Metaphysics Books VII and VIII*, 76.

<sup>49</sup> M.V. Wedin, „Subjects and Substances“, 54.

gen von Bostock und Wedin (die beide den Vorschlag von F.A. Lewis, *Substanz and Predication in Aristotle*, aufgreifen, zwei Stufen der Abstraktion zu unterscheiden) muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß sich erst noch die Frage stellt, ob nicht gerade darin, daß nichts übrig bleibt, die Form bzw. das Subjekt übrig bleibt: Weil wir je und je nur von der Form von etwas reden, können wir auch nicht angeben, was die Form ist, wenn wir nicht angeben, wovon sie die Form ist. Daß die Form bzw. das Subjekt übrig bleiben sollten, spricht also noch gar nicht dagegen, daß nichts übrig bleibt. Aristoteles' Zurückhaltung könnte allerdings auch einfach dem Umstand geschuldet sein, daß die Absicht, alles außer der Materie wegzunehmen, entweder die Kenntnis dessen, was weggenommen werden soll, oder die Kenntnis dessen, was übrig bleiben soll, voraussetzt. Gemessen hieran ist es eigentlich falsch zu sagen, daß irgendetwas ‚übrig‘ bleibt. Vielmehr *erhalten* wir im zweiten Fall *zurück*, was wir schon hatten, während wir im ersten Fall vor der Frage stehen, woher wir eigentlich wissen, wovon wir abstrahieren dürfen. Diese Kenntnis aber ist entweder der vorgängigen Kenntnis dessen, was ‚übrig‘ bleiben soll, oder der vorgängigen Kenntnis eines Unterscheidungskriteriums geschuldet und steht demnach ebenfalls der Bestimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt entgegen. Daß aber tatsächlich diese Überlegung Aristoteles' Zurückhaltung motiviert, ist schon deshalb fraglich, weil Aristoteles offenbar der Auffassung ist, auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht zu haben, die sich nicht unmittelbar aus der Bestimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt ergeben soll, sondern vielmehr nur dann, wenn der Abstraktionsanweisung folgend die Materie als Substanz bestimmt wird. Es ist mit anderen Worten nicht deutlich zu sehen, ob Aristoteles' Bedenken gegen die unmittelbare Bestimmung des Zugrundeliegenden als Abstraktionsprodukt hegt oder ob er nur, wie Boston und Wedin vermuten, eine bestimmte Art der Durchführung der Abstraktion, die zur Bestimmung der Materie als Zugrundeliegendem führt, für problematisch hält.

Die Vermutung, daß letzteres der Fall ist, daß Aristoteles in der Sache also den von Wedin bemühten Einwand im Auge hat, es sei Teil der Abmachung gewesen, am Ende der Abstraktion ein bestimmtes Subjekt zurückzubehalten, wird insbesondere durch Aristoteles' abschließende Kritik am Abstraktionsverfahren bekräftigt: Aristoteles kritisiert hier, daß uns die Abstraktion zu einem völlig bestimmungslosen Etwas führen würde, der Substanz aber Bestimmtheit zukommen soll (1029a24-28). Wenn aber die Kritik am Abstraktionsverfahren sich nicht darauf gründet, daß dieses notwendigerweise die Kenntnis seines Ergebnisses voraussetzt, sondern sich in dem Hinweis erschöpft, daß alles wegzunehmen eben alles wegzunehmen heißt, alles aber nicht weggenommen werden darf, wenn etwas bestimmtes anvisiert ist, dann steht die Kritik nicht nur auf wackligen Beinen, weil sie einfach voraussetzen muß, daß das anvisierte Ziel auch erreicht wer-

den kann. Die Kritik erhält dann auch ein Moment der Unbestimmtheit, weil nicht länger das Verfahren des Wegnehmens als solches in der Kritik steht, sondern das Verfahren, *alles* wegzunehmen. Es stellt sich mithin, wenn die Kritik an der Abstraktion so formuliert wird, auch die Frage, ob die Substanz als Produkt einer Abstraktion bestimmt werden kann, wenn nicht alles, sondern nur etwas weggenommen wird.

Gegen diese Unterscheidung kann nun zwar unmittelbar die oben angeführte Überlegung geltend gemacht werden, daß sich die Frage, was weggenommen wird, nur durch die Kenntnis dessen, was nicht weggenommen werden soll, beantworten läßt, und insofern doch das Abstraktionsverfahren als solches Gegenstand der Kritik ist. Aber diesseits dieser Kritik kann die präzierte Antwort auf die Frage, was alles weggenommen werden soll, zunächst auch einfach lauten ‚alles außer ...‘. Verzichtet man an diesem Punkt auf die Substantiierung der Lehrstelle und besetzt diese an ihrer statt einfach mit einer Kategorie, entsteht tatsächlich der Eindruck, daß das durch diese Kategorie Bezeichnete das selbständig bestimmte Produkt der Abstraktion ist. Insofern kann es zunächst auch bloß so *scheinen*, als ob nichts übrig bliebe. Aber – diesen Gedanken scheint mir der, in seiner Funktion stark umstrittene, Zwischenschritt in den Zeilen 1029a16-19 auszudrücken – selbst wenn diese Abstraktion zur Rettung der Abstraktionstheorie vorgenommen wird, bleibt bestehen, daß dasjenige, was übrig bleibt, einfach negativ gegen dasjenige bestimmt ist, was weggenommen werden soll. Aristoteles macht also erst im zweiten Schritt auf die Widersinnigkeit des Versuches aufmerksam, der Bestimmtheit der Sache durch Abstraktion von deren Bestimmungen habhaft zu werden. Ob ein derart unbestimmtes Bestimmtes nun, wie sehr viel später Russell vorschlagen sollte, als ‚bare particular‘ bezeichnet wird oder, wie Aristoteles vorschlägt, als Materie, bleibt sich zunächst gleich. Die Bestimmtheit eines so bestimmten Gegenstandes erschöpft sich nicht einfach darin, daß der Gegenstand einfach negativ zu seinen Bestimmungen bestimmt ist. Genau genommen kann dessen Bestimmtheit, wie Aristoteles festhält, nicht einmal als diese Negation seiner Bestimmungen bestimmt werden, weil diese ihm nicht wesentlich zukommen (1029a25-26). Den Grund dessen – und damit auch das schwerwiegende theoretische Gewicht – benennt Aristoteles an dieser Stelle allerdings nicht: Wenn die Substanz dasjenige sein soll, was übrig bleibt, dann kann sie einfach deshalb in keinem wesentlichen Verhältnis zu dem stehen, was weggenommen wird.

Das theoretische Gewicht dieser Akzidentalität der Negativität der ‚bare particulars‘, um mit dieser zu beginnen, liegt nun zunächst darin, daß sich deren negative Bestimmtheit nicht (auch nicht im konkreten Fall) in eine positive Bestimmung verkehren kann und daß deshalb der anvisierte Zweck, anzugeben, was der Gegenstand der Bestimmungen ist, notwendigerweise verfehlt

wird. Wenn Aristoteles also gegen das Abstraktionsverfahren geltend macht, daß die Substanz durch selbständige Abtrennbarkeit und Bestimmtheit ausgezeichnet ist, muß dies folglich auch nicht einfach als die dogmatisch unterstellte Bedingung verstanden werden. Beide Kriterien werden vielmehr durch das Abstraktionsverfahren schon dahingehend verletzt, daß sich die vermeintliche Bestimmung dessen, was die Sache ist, überhaupt nicht als Bestimmung erhält. Verletzt ist durch die notwendige Akzidentalität der Negativität der ‚bare particulars‘ bereits die Bedingung, unter der allgemein jede Bestimmung als solche steht: Die zu bestimmende Sache in ihrem bestimmten Unterschied zu Anderem zu reflektieren. Das theoretische Gewicht des Grundes der Akzidentalität der Negativität der ‚bare particulars‘, liegt dagegen darin, daß er zugleich die weiterführende Bestimmung enthält, daß die Substanz auch als Zugrundeliegendes wesentlich auf die Bestimmungen der Sache bezogen sein muß. Die Substanz muß *als Substrat* die Substanz ihrer Bestimmungen sein. Genau dies aber, daß der bestimmte Grund der Akzidentalität der Negativität der als Abstraktionsprodukt gefaßten Substanz diese positive Bestimmung der Substanz als seine Kehrseite hat, wirft die Frage auf, ob mit dem Gesagten das von Aristoteles Gemeinte tatsächlich getroffen ist, weil nicht zu sehen ist, wie sich dieses Resultat mit Aristoteles’ eingangs erwähnter Konklusion vertragen sollte, die Notwendigkeit, die Bestimmung der Substanz als Materie zurückzuweisen, lege die Ansicht nahe, daß die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) mehr ist als die Materie.

### **3.3.2 Subjekt, Materie und Form**

Der bestimmte Grund, die These zurückzuweisen, die Substanz sei durch Abstraktion zu gewinnen, hat, wie gesehen, zu seiner Kehrseite die These, daß die Substanz als Substrat wesentlich auf vorgängige Bestimmungen der Sache bezogen ist. Dieser Befund scheint zunächst nicht mit Aristoteles’ Zusammenfassung von Met.VII,3 in Einklang zu bringen zu sein, daß die Zurückweisung der Bestimmung der Substanz als Materie die Ansicht nahe legt, die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) seien mehr (Wesen) als die Materie. Allerdings muß Aristoteles’ Konklusion etwas genauer gefaßt werden: Aristoteles ist nämlich, näher betrachtet, schon gar nicht der Auffassung, daß die Bestimmung der Substanz als Materie einfach zurückgewiesen werden muß. Nicht nur deshalb nicht, weil er diese Bestimmung der Substanz in Met.VII,13 eindeutig affirmativ aufnimmt. Es bleibt ja auch festzuhalten, daß ihm die fragliche Ansicht über den Vorrang der Form schon in Met.VII,3 keinesfalls zwingend, sondern eben nur plausibel zu sein scheint. Diese Zurückhaltung ist noch nicht dadurch zu erklären, daß Aristoteles eventuell die gegen die Bestimmung der Substanz als Materie angeführten Gründe für unzureichend hält, weil die darin liegende Unterstellung, daß Aristoteles zwar die Bestimmung der Materie als bestimmungslos für

richtig erachtet und einzig daran zweifelt, diese hinreichend begründet zu haben, unmittelbar die Schwierigkeit mit sich führt, daß nicht länger zu sehen ist, wie das aus Form und Materie Zusammengesetzte mit Aristoteles noch von der Form unterschieden werden kann: Wenn die Materie nicht als Substanz bestimmt werden kann, weil sie bestimmungslos ist, die Substanz aber etwas Bestimmtes ist, und nur zur Debatte steht, ob der Beweis der Bestimmungslosigkeit der Materie ausreichend war, dann kann das aus Form und Materie Zusammengesetzte überhaupt nur unter der Bedingung mehr sein als die Materie, die den Beweis seiner Gültigkeit beraubt: daß nämlich die Materie *nicht* bestimmungslos ist. Der These, Aristoteles sei es in Met.VII,3 um die Zurückweisung der These zu tun, daß die Materie Substanz ist, scheidert also schon an der sich über die vermeintliche Zurückweisung hinaus kontinuierlichen Behandlung des Unterschiedes zwischen Zusammengesetztem und bloßer Form als bestimmtem Unterschied. Aristoteles' Zurückhaltung hinsichtlich der Frage, welche Konsequenzen sich aus seiner Erörterung der Bestimmung der Substanz als Zugrundeliegendem und der aus der Identifikation dieser Bestimmung folgenden Identifikation der Substanz mit einem Abstraktionsprodukt ergeben, sollte seinen Grund aber nicht nur deshalb nicht im Zweifel hinsichtlich der Überzeugungskraft der zuvor geübten Kritik haben. Es gibt auch einen sehr viel trivialeren Grund für diese Zurückhaltung: Eben den, daß der Nachweis der Widersprüchlichkeit der Bestimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt die Bestimmung der Substanz als Zugrundeliegendes nur dann betrifft, wenn die Identifikation des Zugrundeliegendem mit einem Abstraktionsprodukt richtig ist. Daß dem nicht so ist, daß diese Identifikation vielmehr einfach falsch ist, weil das Zugrundeliegende bereits aus dem Blickfeld geraten ist, wenn es nicht mehr als das Zugrundeliegende seiner Bestimmungen gedacht wird, war oben dargelegt worden. Wenn aber der Begriff ‚Materie‘ einzig das Zugrundeliegende bezeichnet, nicht aber das Abstraktionsprodukt, dann betrifft alle Kritik an der Bestimmung der Substanz als Abstraktionsprodukt, so berechtigt sie ist, eben deshalb, nicht die Bestimmung der Substanz als Materie.

Wie zuvor schon muß jedoch auch im Fall dieser Rekonstruktion einer theoretisch fruchtbaren Beweislücke in Aristoteles' Argumentation die Zuschreibung der in ihr impliziten Bestimmung der Substanz unter Vorbehalt gestellt werden. Die Argumentation lebt von der Unterscheidung der Bestimmung der Materie als Zugrundeliegendes und der Bestimmung der Materie als Abstraktionsprodukt. Nun kann zwar die Anhäufung von Konditionalkonstruktionen in den Zeilen 1029a10-30 als Indiz gewertet werden, daß Aristoteles die Bestimmung der Materie als Abstraktionsprodukt nur um des Argumentes Willen vornimmt. Aber in Gestalt der einfachen Opposition von Form und Materie kontinuiert sich diese Identifikation letztlich über diesen Textabschnitt

hinaus. Die Überlegung nämlich, die Materie einfach als die Bezeichnung der Substanz als Zugrundeliegendes zu behandeln, die Form aber als die Bezeichnung der Substanz als dem von der Substanz Ausgesagten, mithin die Materie und Form, die These von Met.VII,6 vorwegnehmend, schlicht als die zweifache Bestimmung der Substanz als Subjekt und Prädikat aufzufassen, erlaubt nicht nur nach wie vor keine Erklärung der These, daß aus der Argumentation der Zeilen 1029a10-30 ein Vorrang (oder auch nur ein Anschein desselben) der Form hervorgehe. Ich sehe auch keinen Weg, diese Variante der von Wolfgang Wieland eindringlich verfochtenen These, daß die Begriffe ‚Form‘ und ‚Materie‘ von Aristoteles als bloße Reflexionsbegriffe intendiert sind (*Die Aristotelische Physik*, 209),<sup>50</sup> überhaupt mit der Rede von einem aus Form und Materie Zusammengesetzten in Einklang zu bringen. Insofern scheint zuletzt dann aber doch wieder mit W.D. Ross festzuhalten zu sein, daß Aristoteles den Gedanken, die Substanz sei, wenn sie als Zugrundeliegendes bestimmt wird, als Abstraktionsprodukt bestimmt.<sup>51</sup>

### **3.4 Sache und Substanz**

Die Argumentation in Met.VII,3 hatte uns mit einem eindeutigen und einem weniger eindeutigen Resultat zurückgelassen. Eindeutig ist, daß Aristoteles meint, die Frage, was die Substanz ist, lasse sich nicht abschließend klären, wenn man *erstens* die Substanz als Subjekt betrachtet, *zweitens* aber unterstellt, daß sich die Frage, was das Subjekt ist, mittels eines Abstraktionsverfahrens ermitteln läßt. Weniger eindeutig war die Frage, welche positiven Konsequenzen Aristoteles aus diesem Befund zieht. Weist Aristoteles die These, die Substanz sei das Subjekt, einfach zurück? Oder vermutet Aristoteles nur, daß der Abstraktion, ob des Subjektkriteriums, Grenzen gesetzt sein müssen? Die These, es müsse geklärt werden, ob die Form das Subjekt ist, läßt, für sich genommen diesbezüglich keine Klärung zu. Diese These kann *erstens* zum Inhalt haben, daß der Anspruch des Subjekts, die Substanz zu sein, erst zurückgewiesen werden kann, wenn auch gezeigt ist, daß die Form als Subjekt nicht die Substanz ist. *Zweitens* kann die Forderung, die Form als Subjekt zu denken, ebenso gut der Überlegung entspringen, daß das, was den Bestimmungen der Sache zugrunde liegt, (irgend)etwas bestimmtes sein muß, die konsequent durchgeführte Abstraktion aber nichts Bestimmtes zurückläßt. *Drittens* aber kann auch gemeint sein, daß sich das Subjekt zu seinen Bestimmungen nicht als irgendeine von diesen einfach unterschiedene Bestimmung verhält, sondern vielmehr in einem emphatischen Sinne als das gedacht werden muß, dessen ei-

---

<sup>50</sup> Um eine solche Interpretation von Met.VII,3, die die Begriffe der Form und der Materie als bloße Reflexionsbegriffe faßt, bemüht sich z.B. Chr. Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität*, 313 ff. Gegen deren These, Aristoteles' zeige in Met.VII,3, daß „[d]as Sein einer Bestimmtheit (...) darin [besteht], eine Bestimmtheit von etwas Bestimmbaren zu sein, so wie das Sein des Bestimmbaren erst darin besteht, bestimmt zu sein“ (315), bleibt darauf zu bestehen, daß die Bestimmung dieses *sachlichen* Gehalts von Met.VII,3 als dem von Aristoteles *intendierten*, an der Form scheitert, in der Aristoteles sich der Form-Materie-Terminologie bedient.

gene Bestimmungen dieses sind. Die dritte interpretatorische Option war oben eingeklammert worden. – Auch, weil sie einfach von der Unterstellung lebt, es könne klar gemacht werden, was es heißt, daß die Bestimmungen des Subjekts im emphatischen Sinne *seine* Bestimmungen sind. Darüber hinaus spricht auch Aristoteles Unterscheidung zwischen an sich-Prädikationen und akzidentiellen Prädikationen und daß letztere von Aristoteles dem Wortsinne nach gedacht sind – sie sind *akzidentell*, *symbebekos*, sie treten hinzu – gegen diese Option: Wenn es Bestimmungen gibt, die zu dem zu Bestimmenden hinzutreten, dann wird daraus, daß diese zu jenem hinzutreten, nicht viel Aufschluß über das, was jenes ist, zu gewinnen sein. Im Gegenteil: Nach dieser Seite muß sich das Subjekt seiner Bestimmungen jedenfalls im Falle akzidenteller Bestimmungen zu diesen als irgendeine von diesen einfach unterschiedene Bestimmung verhalten. Die Bestimmungen des Subjekts sind nicht im emphatischen Sinne *seine* Bestimmungen. – Allerdings müssen, genau genommen, auch die beiden anderen Optionen eingeklammert werden: Die erste Option, derzu-folge die Erörterung der Frage, ob die Form das Subjekt ist, dem Zweck dient, endgültig auszuschließen, daß die Substanz das Subjekt ist, muß eingeklammert werden, weil Aristoteles an keiner Stelle der *Metaphysik* einen derartigen Versuch unternimmt. Die zweite Option muß eingeklammert werden, weil mit ihr die Bestimmung der Substanz als Subjekt jedenfalls dann verloren ginge, wenn im Subjektkriterium die Abstraktionsanweisung läge. Wenn diese nicht konsequent durchgeführt werden darf, soll etwas Bestimmtes übrig bleiben, dann muß das, was übrig bleiben soll, unabhängig bestimmt werden. Von dem, was dann übrig bliebe, könnte man nur noch sagen, daß es ein Subjekt ist, sofern der Begriff des Subjektes – seinem eigentlichen, auf Abstraktion drängenden Sinn entgegen – so und so verwendet wird. Die Substanz wäre in diesem Bild nur aufgrund einer terminologischen Vagheit noch länger als Subjekt zu denken. Die nachfolgenden Ausführungen werden darlegen, daß den *Substanzbüchern* in sachlicher Hinsicht ein entschiedenes Votum für die erste Option entnommen werden kann, daß aber exegetisch die letzte Option vorzuziehen ist.

### 3.4.1 Die Substanz der Sache – Met.VII,4

Ob die Substanz nun nach Aristoteles das Substrat/Subjekt ist oder nicht – jedenfalls ist die Substanz nach Aristoteles das *ti en einai*. Dieser Begriff war bislang unübersetzt geblieben und wird dies, wie einleitend angekündigt, auch bleiben, weil es, gegen Aristoteles, nicht notwendig ist, eine gegen die Was-Frage verschärfte Frage zu stellen, sondern den Sinn der Was-Frage schärfer zu fassen. Der konkrete Sinn dieser These wird im Folgenden deutlich werden. Hier geht es um etwas anderes. Daß der Ausdruck ‘*to ti en einai*’ nicht sinnvoll übersetzt werden kann, heißt nicht,

---

<sup>51</sup> W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 165.

daß nicht geklärt werden könnte, was mit ihm gemeint ist. In den allgemeinsten Zügen geht dies aus dem Aufbau des ersten Kapitels der drei der Klärung dieses Begriffs in der *Metaphysik* gewidmeten Kapiteln hervor. Das *ti en einai* wird in diesen deutlich von dem unterschieden, was in der Frage, was etwas ist, im allgemeinen erfragt wird. Für die nähere Bestimmung dessen, was dieser Begriff bezeichnet, stellt sich dann *erstens* die Frage, wie dieser erläutert werden soll, ohne die Frage zu klären, ob Aristoteles These richtig ist, das ‘Was’ bezeichne in der einen Bedeutung die Substanz, in der anderen aber „die einzelnen Arten des Ausgesagten, also die Quantität, Qualität und was sonst noch von dieser Art ist“ (Met.VII,41030a19-20). Zweitens stellt sich die Frage, wie, wenn diese These richtig wäre, der Substanz länger noch ein Vorrang zugesprochen werden kann, wenn dieser nicht darin liegen soll, daß die Frage nach dem Was auf die Substanz zielt. Diesen Fragen kann nicht einfach, wie Rapp (*Identität, Persistenz und Substantialität*, 324) vorschlägt, mit dem Hinweis auf eine präzisere Fassung der Definitionsfrage begegnet werden. Aber man kann ihnen vorläufig ausweichen, wenn man die einleitende Bestimmung des *ti en einai* in Met.VII,4 als die Formulierung eines Programmes behandelt. Wenn Aristoteles in den ersten Zeilen von Met.VII,4 nur Charakteristika dessen festhält, worauf er sich mit dem Begriff ‘*to ti en einai*’ bezieht, dann dürfen die weiteren Klärungen dieses Begriffs nichts anderes sein als der Versuch, deutlich zu machen bzw. zu erklären, wie dessen einleitend gegebene Charakteristika zusammenhängen. Diese erste Charakterisierung ist nun allerdings in keiner Hinsicht von der der Definition von etwas zu unterscheiden, und wirft so die Frage auf, wie diese Lesart mit der These in Met.VII,4 vereinbart werden kann, ein *ti en einai* gebe es nur von den Dingen, deren Formel die Definition ist. In der Sache weist diese Schwierigkeit schon darauf hin, daß die Übersetzung des Begriffs ‘*ousia*’ mit dem Begriff ‘Substanz’ gerade ob der philosophischen Vorgeschichte des Begriffs ‘Substanz’ richtig ist. Die *ousia* ist nach Aristoteles, wie die Substanz, ein Ding im Ding, auch, wenn sie das nach Aristoteles nicht sein soll. Zunächst aber können die Ausführungen in Met.VII,4 bis 6 einfach als die Frage verstanden werden, welche Konsequenzen sich aus der einleitenden Bestimmung des *ti en einai* ergeben und ob und, wenn ja, wie diese Bestimmung präzisiert werden muß. Erst am Ende dieser Überlegungen, in Met.VII,6,<sup>52</sup> steht dann die auch für Aristoteles zentrale Frage der Lehre von der Substanz: Wie kann die Sache als mit ihrer Substanz identisch gedacht werden.

„Da wir zu Beginn unterschieden haben, durch wie viele Bedeutungen wir die Substanz bestimmen, und da als eine dieser Bedeutungen das ‘Was es war zu sein’ gilt, müssen wir dieses nun betrachten. Und zunächst wollen wir hier-

---

<sup>52</sup> Zu der These, die begriffliche Klärung reiche bis einschließlich Met.VII,6, vgl. die Ausführung von Frede/Patzig zu 1030a27-28 (II,68). Zu der Frage nach Herkunft und Konstruktion des Begriffs ‘*to ti en einai*’, von der ich im Folgenden absehen werden, sei verwiesen auf die Ausführungen von H. Weidemann, „Zum Begriff des *ti en einai* und zum Verständnis von Met.VII,4, 1029b22-1030a6“, 76-84.

über einiges in begrifflicher Weise sagen, nämlich, (1) daß das ‘Was es war zu sein’ einer Sache das ist, als was sie an sich (oder: von ihr selbst her) bezeichnet wird. Denn das Du-Sein (oder: denn dein Sein) ist nicht das Gebildet-Sein; du bist nämlich von dir selbst her gebildet. Also ist es das, was du von dir selbst her bist. Aber auch das nicht alles; denn (es gehört) das nicht (dazu), was einem Ding so ((2) und (3)) zukommt wie einer Fläche das Weiße, weil das Fläche-Sein nicht dasselbe ist wie das Weiß-Sein. Aber auch das aus beidem Zusammengesetzte, das Weiße-Fläche-Sein (ist nicht das ‘Was es war zu sein’). Warum? Weil (4) das zu bestimmende Ding selbst dabei steht. Die Formel also, in der das betreffende Ding selbst nicht enthalten ist, die es aber bezeichnet, ist die Formel des ‘Was es war zu sein’ einer Sache; so daß wenn ‘Weiße-Fläche-Sein’ so viel bedeutet wie ‘Glatte-Fläche-Sein’, Weiß-Sein und Glatte-Sein ein und dasselbe sind.“(1029b1-23)

Der Text enthält, wie auch immer motiviert, vier Kriterien, die ein *ti en einai* erfüllen muß. (1) Es soll von dem, dessen *ti en einai* es ist, an sich ausgesagt werden. (2) Es soll diesem zukommen. (3) Es soll mit diesem (in irgendeiner Hinsicht) identisch sein. (4) Es soll das Ding, dessen *ti en einai* es ist, nicht enthalten. Daß dies einfach die Anforderungen an eine Definition zu sein scheinen – ‘Vernünftiges Lebewesen’ wird vom Menschen (1) an sich ausgesagt, kommt (2) diesem zu, ist (3) mit diesem identisch und enthält (4) diesen nicht – wirft eine Reihe von Fragen auf: Worin ist die komplexe Formulierung der Schlußfolgerung begründet? Was trägt die nachgeschobene Erläuterung aus? Und warum hält Aristoteles im weiteren *nur* fest, daß einzig Dinge, die definiert werden können, ein *ti en einai* haben? Letzteres ist die zentrale Schwierigkeit, die vorläufig wie folgt beantwortet werden kann: Offensichtlich meint Aristoteles, daß die angeführten Bedingungen (noch) keine Identifikation des *ti en einai* mit der Definition erlauben, weil – wie mit Blick auf das Folgende ergänzt werden kann – die erste Fassung dessen, was das *ti en einai* ist, die Frage aufwirft, ob ein *ti en einai* zu sein, überhaupt eine der Substanz allein zukommende Bestimmung, oder nur ein Merkmal ist, das u.a. ihr zukommt. Das – wie fast alle Beispiele, die Aristoteles anführt, den Gedanken weg vom Besonderen hin auf das Allgemeine lenkende – Beispiel besagt einfach, daß zwei Dinge, deren – den Anforderungen an die Formel des *ti en einai* gemäßen – Formeln identisch sind, identisch sind. Im Rekurs auf die den Anforderungen gemäße Formel läßt sich klären, ob wir es tatsächlich mit zwei Dingen zu tun haben. Mehr, scheint Aristoteles festhalten zu wollen, kann dieser Kriterienliste nicht unmittelbar entnommen werden, so daß die Frage zur Prüfung ansteht, ob mit der Kriterienliste eigentlich schon ein Proprium der Substanz gefunden ist. Diese Prüfung vollzieht sich nun in zwei Schritten, deren erster hier vernachlässigt werden kann. Die Frage, die sich Aristoteles hier stellt, ist einfach, ob der Anspruch der anderen Kategorien auf ein *ti en einai* nicht bereits mit dem Hinweis auf das erste Kriterium zurückgewiesen werden kann. Daß und warum Aristoteles diesen kurzen Weg ablehnt, soll hier, wo die Erörterung der fraglichen Textpassagen, ob eines gewichtigen Problems in der Frage, an welche

überlieferte Fassung des Textes wir uns halten müssen,<sup>53</sup> im Vergleich zum von ihr zu erwartenden Ertrag unbotmäßig ausufern würde, dahingestellt bleiben. Der zweite Schritt ist (obgleich im Detail und insbesondere wieder in der Übersetzung der Details problematisch) im Großen und Ganzen durchsichtig: Zwar greift, wo sich die Frage stellt, ob es ein der Qualität zugehöriges *ti en einai* gibt, das erste oben genannte Kriterium nicht. Aber diese Frage kann unter Hinweis auf das dritte Kriterium, die Identität von Sache und *ti en einai*, unmittelbar als nicht vernünftig zurückgewiesen werden. Soll nämlich von irgendetwas gesagt werden können, daß es mit irgend etwas identisch ist, muß das, von dem die Identität behauptet wird, als etwas vorliegen, das selbständig bestimmt ist. Diese Bedingung aber erfüllen die Attribute der Sache nach Voraussetzung nicht: Sie sind definiert als etwas, das an etwas Bestimmtem vorkommt: „wenn aber etwas von etwas anderem ausgesagt wird, so ist das nicht genau das, was ein bestimmtes Etwas ist.“(1030a4-5). Das dritte Kriterium verlangt also, daß dasjenige, dem ein *ti en einai* zugesprochen wird, definierbar ist. Zeichnet sich an diesem Punkt eine Antwort auf die Frage ab, ob das *ti en einai* nicht einfach die Definition der Sache ist? Man könnte wie folgt argumentieren: Die Anforderung an die Definition besagt zunächst nur, daß das definiens angibt, was das definiendum ist. Angeben aber, was etwas ist, könnte auch, und so gebrauchen wir den Begriff der Definition auch häufig, heißen, daß wir festlegen, was etwas ist. Vielleicht gebrauchen wir den Begriff der Definition nicht in diesem Sinne, wenn wir behaupten, daß der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist. Aber, so könnte man meinen, es hat auch etwas schiefes, Definitionen als Behauptungen zu fassen, weil Definitionen notwendig wahr sein sollen, Behauptungen aber der Möglichkeit nach auch falsch. Definitionen sind keine Aussagen im strengen Sinn des Wortes und folglich ist die Aussage, daß Menschen vernünftige Lebewesen sind, als Aussage auch keine Definition. Selbst wenn wir also in diesem Fall Sein (*esti*) im Sinne von Identität gebrauchen, so liegt dies daran, daß wir es eben mit einer Definition zu tun haben.

In dieselbe Richtung weisen denn auch Aristoteles nächste Überlegungen. Zumindest kann der Hinweis, daß eine Definition nicht schon dann vorliegt, wenn ein Name und eine Formel dasselbe bezeichnen, als Ausdruck dessen gewertet werden, daß Aristoteles den Begriff der Definition als der Klärung bedürftig betrachtet. Wir können jede Formel – eine Aussage, eine Rede (Aristoteles scheint hier explizit auf die Vieldeutigkeit von *logos* anzuspielden) – mit einem Namen verbinden. Dies einmal getan, gilt dann: ‘Die *Illias* ist der und der *logos*’. Zwischen Subjekt und Prädikat liegt eine (dem der Definition eigentümlichen Moment der Festlegung entsprechend) fixe Verbindung vor. Aristoteles wendet nun nicht ein, daß diese fixe Verbindung künstlich erzeugt wur-

---

<sup>53</sup> Vgl. H. Weidemann, a.a.O., 85-88.

de, daß überhaupt nicht der Anspruch besteht, die behauptete Beziehung habe ihren Grund in der Sache. Das Problem, das Aristoteles moniert, ist trivialer: In diesem Fall haben wir nicht zuerst Etwas, von dem wir angeben wollen, was es ist. Das Erste (wie wir ergänzen können), das wir in diesem Fall haben, ist uns entstanden. Es steht nur an der Stelle, an der das Erste einer Definition steht. Wenn wir uns freilich an diese triviale Lesart halten, dann müssen wir unsere Beschreibung des Schrittes, mit dem die Vermutung, das *ti en einai* sei kein Proprium der Substanz, zurückgewiesen wird, an einer Stelle entscheidend variieren: Die These, von etwas könne überhaupt nur dann gesagt werden, daß es mit etwas identisch ist, wenn es etwas Bestimmtes ist, dürfen wir nicht unmittelbar in die These auflösen, nur das, was selbständig bestimmt ist, könne sinnvoll als mit irgend etwas identisch behauptet werden. Die These bleibt schwächer: Ob etwas Bestimmtes zu sein heißt, selbständig bestimmt zu sein, oder ob dies einfach nur heißt, als etwas Bestimmtes festgelegt zu sein, bleibt offen. Beide Thesen treten auseinander, weil Aristoteles in Met.VII,4 von der Frage abstrahiert, ob und wenn ja, in welchem Sinn definiendum und definiens identisch sind. Der Grund dieser Abstraktion liegt aber entschieden in der Art und Weise, in der der Begriff '*to ti en einai*' eingeführt wird. Soll nämlich die oben angeführte Konsequenz aus den vier Kriterien, die an die Rede vom *ti en einai* gebunden sind, tatsächlich als deren Konsequenz ausgegeben werden, dann darf nicht einfach von der Frage abstrahiert sein, ob definiens und definiendum identisch sind. Soll der Umweg über die Identität der Formel der Sache und die Formel des *ti en einai* notwendig sein, soll also tatsächlich gelten, daß beides zwei verschiedene, selbständige Dinge sind, dann muß schon unterstellt sein, daß die Definition nicht bereits das ist, was die vier genannten Kriterien erfüllt. Diese Frage zurückzustellen, hat nun aber ihr Recht gerade darin, daß die Formulierung des zweiten und dritten Kriteriums, ob seiner Illustration, gerade in die Richtung drängt, definiens und definiendum nicht nur als gegeneinander selbständig, sondern auch als selbständige, für sich unabhängig vom Gegebensein des Anderen bestehende Dinge zu fassen. Ohne die Unterstellung, daß der Bezug des *ti en einai* auf die Sache beiden äußerlich ist, wäre nicht zu sehen, weshalb das *ti en einai* aus der Position eines, nach dem ersten Kriterium, von der Sache Ausgesagten, und, nach dem dritten, mit dieser Identischem, unmittelbar in die Position gelangt, nur über das, was von ihr und von der Sache ausgesagt wird, auf die Sache bezogen zu sein. An diesem Punkt zeigt sich, daß die Kriterienliste, mit der Aristoteles die Argumentation in Met.VII,4 eröffnet, nicht einfach als Aristoteles' abschließende Darstellung dessen, wofür er den Begriff '*to ti en einai*' verwendet, gelesen werden sollte. Wäre dem so, müßten wir Aristoteles sowohl die These unterstellen, daß die Substanz zu ihrer Sache eine rein äußerliche Beziehung pflegt als auch die aus ihr resultierende, sich unmittelbar selbst aufhebende These, daß beide *nur* über *ihre* Formel in Beziehung *gesetzt* werden können. Daß sie nur über diese Formel in

Beziehung gesetzt werden können, verlangt, daß schon die Beziehung zwischen ihnen und ihrer Formel gesetzt wird. So verstanden geht dann aber nicht nur der Sinn der Rede verloren, die Substanz sei die Substanz *ihrer* Sache. Wenn wir die Beziehung sowohl zwischen der Sache als auch zwischen der Substanz und ihrer Formel nur setzen, dann hindert auch nichts mehr daran, zwischen beiden eine unmittelbare Beziehung zu setzen. Weil die ganze Angelegenheit nun einfach in unserem Gutdünken liegt, kann einfach keine Rede mehr davon sein, daß beide *nur* über ihre Formel in Beziehung stehen. Diese Schwierigkeiten erübrigen sich, wenn wir die Kriterienliste, einschließlich der aus ihr gezogenen Schlußfolgerung, nicht als positive Darstellung des Aristotelischen Begriffs ‘*to ti en einai*’ lesen, sondern diese nur als Darstellung der, erst noch auf ihren Zusammenhang hin zu befragenden Überlegungen auffassen, auf die sich der Begriff ‘*to ti en einai*’ bezieht. Die Liste ist eine Liste der charakterisierenden Merkmale der mit dem Begriff ‘*to ti en einai*’ etikettierten Sache, aber sie ist nicht die Definition der so etikettierten Sache.

Aristoteles’ weitere Verfahrensweise scheint jedoch der vorgeschlagenen Lesart entgegenzustehen. Wenn es sich so verhält, daß mit der Argumentation in den Zeilen 1030a1-11 die Frage dringlich wird, was es heißt, etwas Bestimmtes, ein *tode ti* zu sein, und wenn es sich weiter so verhält, daß Aristoteles dieser Frage in Met.VII,6 nachgeht, bleibt unklar, welche Funktion kann dann noch den zwischengeschalteten Überlegungen zugesprochen werden. Aristoteles hat bis zu diesem Punkt jedoch nur dafür argumentiert, daß es, dem dritten Kriterium folgend, nur von den Dingen, die etwas Bestimmtes sind, ein *ti en einai* geben kann. Diese Argumentation zeichnet das *ti en einai* als Proprium der Substanz aus, „wenn doch (*eiper*) die Bestimmung ‘dieses’ allein den Substanzen zukommt“(1030a5-6). Dürften wir *eiper* an dieser Stelle als Einschränkungsklausel verstehen, könnten wir einfach festhalten, daß es im Folgenden um den Nachweis zu tun sein wird, daß nur die Substanz etwas Bestimmtes ist. Tatsächlich scheint *eiper* hier den Rückgang auf bereits Festgehaltenes anzuzeigen. So wie wir etwa davon reden, daß man etwas nicht im Ernst bezweifeln kann, wenn doch schon dies und das akzeptiert ist. Das, was akzeptiert ist, wird hier zwar als eine Bedingung genannt, die selbstverständlich erst akzeptiert werden muß, soll der Zweifel unberechtigt sein. Aber mit der Verstärkung ‘doch’ zeigen wir an, daß der Zweifel nun nicht nachträglich sein Recht erhalten könnte, indem das Akzeptieren der Bedingung zurückgezogen wird. Wenn wir so reden, unterstellen wir, daß der Zweifel keine Macht über die Bedingung hat: Man kann doch nicht im Ernst glauben, daß der Mond aus Käse ist, wenn man doch bereits hineingebissen hat. Daß die Partikel ‘*eiper*’ hier diese Funktion erfüllt, geht eindeutig daraus hervor, daß Aristoteles die Attribute zuvor als etwas bestimmt, was von etwas anderem ausgesagt wird. Entsprechend kann der noch zu klärende Punkt auch nicht der sein, ob das *ti en einai*

ein Proprium der Substanz ist, weil es vielleicht anderes Bestimmtes gibt. Aber ‘das Andere’ könnte etwas sein, das in anderer Weise etwas Bestimmtes ist als die Substanz, weil es „eine Formel, die die Bedeutung angibt (...) auch von jedem anderen Ding geben [wird]“ (1030a14-15). Die zu klärende Frage ist einfach, ob der *medius terminus* nicht zu vage ist. Wir sind mit den folgenden Überlegungen mitten in der Frage, wie sich eine Sache zu ihrer Bestimmung verhält. Aristoteles entledigt sich des Problems in Met.VII,4 zunächst auf elegante Weise: Jenseits der Frage, ob die Angabe der Bedeutung nun eine Art der Bestimmung von etwas ist, und jenseits der Frage, ob, wenn dem so ist, die Angabe der Bedeutung als eine Art der Definition gefaßt werden kann, bleibt festzuhalten, daß diesen Bestimmungen, weil sie die Bestimmungen von etwas sind, das von etwas ausgesagt wird, die eigentliche Bestimmung dessen, was das ist, wovon sie ausgesagt werden, vorhergehen muß. Solange nicht geklärt ist, was es heißt, daß etwas etwas Bestimmtes ist, genügt das Konstatieren dieses Vorrangs.

Die prominente Erörterung der Frage, wie es um die Definierbarkeit der Stupsnase bestellt ist (Met.VII,5), fügt sich, wie der Offenheit der die Diskussion abschließenden Konklusion zu entnehmen ist, in dieses Bild schlicht als Erörterung eines vermeintlichen Sonderfalles. Die dort offen gelassene Frage, ob es nur von der Substanz ein *ti en einai* gibt, oder ob es von der Substanz nur in erster Linie ein *ti en einai* gibt (1031a12-14), resultiert einfach daraus, daß die Frage, was es heißt, etwas Bestimmtes zu sein, zugunsten des Nachweises zurückgestellt wird, daß selbst dann, wenn es verschiedene Möglichkeiten gibt, von etwas zu sagen, daß es etwas Bestimmtes ist, aufgrund der basalen Bestimmungen des Anderen der Substanz, als das, was von dieser ausgesagt wird, primär von der Substanz ausgesagt werden muß, daß sie etwas Bestimmtes ist. Die entscheidende Frage, die Frage, was es heißt, etwas Bestimmtes zu sein, rückt erst in Met.VII,6 in Gestalt der neuerlichen Reflexion auf das zweite und das dritte Kriterium, das Kriterium des Zukommens und das Kriterium der Identität von Sache und *ti en einai*, wieder in den Blickpunkt.

### 3.4.2 Die Identität von Sache und Substanz – Met.VII,6

„Ob aber das ‘Was es war zu sein’ und das betreffende Ding dasselbe sind oder Verschiedenes, das muß untersucht werden. Denn das ist von Nutzen für die Untersuchung über die Substanz; denn einerseits gilt ein Ding als nichts anderes als die eigene Substanz, und andererseits wird das ‘Was es war zu sein’ als die Substanz eines Dinges bezeichnet.“ (1031a15-19).

Wie so oft in den *Substanzbüchern* stellen auch die einleitenden Bemerkungen in Met.VII,6 den Interpreten zunächst vor die Frage, um was es Aristoteles eigentlich zu tun ist. In diesem Fall bieten sich zwei Möglichkeiten an: Geht Aristoteles (1) der Frage nach, ob das *ti en einai* die Bedingung erfüllt, die die Substanz einer Sache erfüllen muß: zu sein, was diese ist, wenn diese

nichts anderes als sie ist? Oder geht er (2) der Frage nach, wie eigentlich davon die Rede sein kann, daß ein Ding nichts anderes ist als seine eigene Substanz, obwohl die Substanz *als* dessen Substanz bezeichnet, von dieser ausgesagt wird? Ich werde im Folgenden darlegen, daß Aristoteles in Met.VII,6 die Frage (2) erörtert. Für diese Lesart stellt sich zunächst die Frage, wie in diese integriert werden kann, daß Aristoteles dafür plädiert, zwischen der Frage zu unterscheiden, ob das *ti en einai* bei Dingen, die akzidentell ausgesagt werden, und der, ob es bei an sich ausgesagten Dingen mit den Dingen identisch ist? In der Sache geht es um die, eine Bekanntschaft mit den Fällen voraussetzende, Frage, in welchen Fällen das Identitätskriterium überhaupt zur Anwendung gebracht werden darf. Und wie sollte die Entscheidung dieser Frage überhaupt gelingen, wenn nicht aufgrund des, die bloße Bekanntschaft mit der Sache übersteigenden, Wissens um das, was die Sache ist? Im ersten Teil der Untersuchung war dargelegt worden, daß dieses Unterfangen nicht nur schwierig, sondern unmöglich ist. Allerdings ist es auch eine merkwürdige Frage, ob man, wenn man vom *ti en einai* von etwas spricht, einfach eines der das *ti en einai* bestimmenden oder nur charakterisierenden Merkmale unter den Tisch fallen lassen kann. Soll dies überhaupt zur Debatte stehen können, müßte die Identität von Sache und *ti en einai* eine bloße Charakteristik des *ti en einai* sein. Die Lesart von Met.VII,6, die unsere Lesart von Met.VII,4 in Schwierigkeiten bringen würde, würde also genau diese voraussetzen. Die Lösung des Problems, was es mit der Frage nach dem *ti en einai* bei dem, was akzidentell ausgesagt wird, liegt dann auch einfach in folgender Überlegung: Den aufscheinenden Widerspruch zwischen Identität und Prädikation gesetzt, stellt sich die Frage, ob dieser hält, was er als Schein verspricht: kein Widerspruch zu sein. Die Frage, ob Identität und Prädikation zwei Dinge sind, die auf ewig von Tisch und Bett getrennt leben, geht Aristoteles in zwei Stufen an: *Erstens* stellt er die Frage, ob eine solche Scheidung im Falle akzidenteller Prädikationen notwendig ist, und bejaht diese Frage entschieden. *Zweitens* stellt er die Frage, ob eine solche Scheidung im Falle substantieller Prädikationen notwendig ist. Aristoteles verneint diese Frage, indem er zeigt, daß es Fälle substantieller Prädikation geben muß, in denen eine Identität zwischen Subjekt und Prädikat vorliegt.<sup>54</sup> Allerdings geht aus der Argumentation von Met.VII,6 die konkrete Beschaffenheit der von Aristoteles vertretenen Gegenposition nicht deutlich hervor.

---

<sup>54</sup> Ich folge hierin einem Vorschlag von F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik*, 234ff. Die Stellung der Aristotelesforschung im engeren Sinn zu diesem Interpretationsvorschlag ist zweifacher Natur. *Erstens* steht für alle mir bekannten Interpretationen einfach fest, daß in Met.VII,6 die Frage verhandelt wird, ob das *ti en einai* die Bedingung erfüllt, mit der Sache identisch zu sein (jedenfalls konnte ich keine Interpretation finden, die auch nur die Möglichkeit erwogen hätte, das Thema von Met.VII,6 sei das Verhältnis von Identität und Prädikation.). *Zweitens* scheint der Gedanke, Substanzprädikationen könnten Identitätsaussagen sein, etwas zu sein, das um alles in der Welt von Aristoteles ferngehalten werden muß. Exemplarischen Ausdruck findet dieser zweite Punkt bei H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit*, 324, Anm.84.

### 3.4.2.1 Sache, Substanz und Differenz

Zunächst steht eine Antwort auf die Frage aus, was die gerade formulierte These mit dem Problem des *ti en einai* zu tun hat, außer daß es eben das Problem des *ti en einai* ist, scheinbar widersprüchlich als Prädikat und als mit dem Subjekt identisch bestimmt zu sein. Ein Bezug ist offensichtlich. Der Widerspruch läge, wenn unsere Lesart richtig ist, nur im Falle akzidenteller Prädikationen vor. So gefaßt erweist sich die Erörterung der akzidentellen Prädikation dann als unmittelbare Aufnahme der am Ende von Met.VII,5 offen gelassenen Frage. Wenn wir im Falle akzidenteller Prädikationen die beiden Kriterien Prädikation und Identität nicht zusammen bringen, verhält es sich nicht so, daß den Substanzen *nur primär* ein *ti en einai* zukommt. Es verhält sich dann so, daß, wenn überhaupt, *nur* diesen ein *ti en einai* zukommt. Zu klären bleibt, wie sich zeigen läßt, daß im Fall akzidenteller Bestimmungen Prädikation und Identität unauflösbar in Widerspruch geraten würden. Wie läßt sich zeigen, daß in diesem Fall „das Ding und sein ‘Was es war zu sein’ verschieden sind“(1031a19-20)? Aristoteles vertritt an dieser Stelle eine etwas seltsame Position. Er vertritt zunächst die These, daß es der Fall zu sein scheint, daß im Falle akzidenteller Bestimmungen Sache und Substanz verschieden sind, um dann ein Argument zur Begründung dieser These anzuführen, das er zugleich nicht für geglückt zu erachten scheint.

Die Begründung dieser These scheint jedoch nicht besonders schwierig zu sein. Angenommen, die Bestimmung ‚weiß‘ komme dem Menschen akzidentell zu, dann gilt, weil sie etwas ist, das hinzutritt, daß, wenn es ein *ti en einai* gibt, das mit dem weißen Menschen identisch ist, dieses, weil es dem hinzugetretenen Moment wird Rechnung tragen müssen, das *ti en einai* des weißen Menschen vom *ti en einai* des Menschen verschieden ist. Aristoteles meint, daß das Gegenteil gilt, daß das *ti en einai* des weißen Menschen in diesem Fall mit dem *ti en einai* des Menschen identisch wäre, und gibt eine Besorgnis erregende Begründung dessen an: man behauptete, Mensch zu sein und weißer Mensch zu sein, sei dasselbe. Was ist gemeint? Daß ein Mensch als Mensch weiß ist? Oder will Aristoteles umgekehrt festhalten, daß man etwas, warum auch immer sonst, jedenfalls völlig unabhängig von seiner Hautfarbe als Mensch bezeichnet? Sind beide in diesem Sinne dasselbe? Da wir es mit akzidentellen Prädikationen zu tun haben, steht dies zu vermuten. Wenn es aber zwischen dem Menschen und dem weißen Menschen hinsichtlich dessen, was sie aufgrund dessen, was sie sind, keinen Unterschied gibt, dann wird, das *ti en einai* des weißen Menschen, als etwas, was, so das erste Kriterium in Met.VII,4, von etwas aufgrund dessen, was es ist, ausgesagt wird, dasselbe sein wie das des Menschen. Wenn aber das *ti en einai* des weißen Menschen mit dem des Menschen identisch ist, kann das *ti en einai* des weißen Menschen nicht mit dem weißen Menschen identisch sein, weil dieser als weißer Mensch von sich als Mensch auch unterschieden

ist. Die Behauptung, es gäbe ein *ti en einai* des weißen Menschen, führt uns also zum einen auf die Spur, jenes als mit diesem identisch zu denken, zum anderen jedoch (weil der weiße Mensch zwar von sich als Mensch unterschieden ist, aber, weil diese Unterscheidung keine wesentliche Bestimmung sein soll, von sich auch nicht unterschieden ist) auch auf die Spur, jenes als mit diesem *nicht* identisch zu denken. Daß Prädikation und Identität hier in einem unauflöselichen Widerspruch stehen, hat, wie wir ergänzen können, seinen Grund in dem, was die akzidentellen Bestimmungen sind: Bestimmungen, die als Bestimmungen hinzutreten, ohne an sich selbst bestimmt zu sein. Der Widerspruch, der deshalb nur hier, aber nicht grundsätzlich nicht aufgelöst werden kann, ist ihrer: Sie sind und sind nicht zur Bestimmung fähig. Die Frage, ob es ein *ti en einai* des akzidentell Bestimmten gibt, kann also einfach im Rekurs auf zwei Charakterisierungen des *ti en einai* verneint werden kann. Zu klären bleibt, wie sich die Angelegenheit im Fall substantieller Bestimmungen darstellt.

Wenn das *ti en einai* etwas ist, das von der Sache ausgesagt wird, dann scheint es zunächst so, als ob es aus diesem Grund, d.i. als Ausgesagtes, entweder nicht die Substanz ist, oder daß das *ti en einai* charakterisierende Moment der Identität mit der Sache eine Bedingung ist, die die Substanz der Sache als etwas, das von etwas ausgesagt wird, nicht erfüllt. Daß aber die Forderung der Identität von Sache und Substanz keinesfalls gestrichen werden darf, soll in diesem zweiten Beweisschritt gerade entlang der Bestimmungen gezeigt werden, in denen diese Forderung preisgegeben zu sein scheint (genauer: entlang der Bestimmungen, von denen Aristoteles meint, daß mit ihnen der Anspruch auf die Identität von Sache und Substanz nicht preisgegeben, sondern schlicht nicht berücksichtigt ist): den Platonischen Ideen:

„(a) Wenn nämlich das Gute selbst (die Idee des Guten) und das Gut-Sein Verschiedenes wären, und das Lebewesen selbst und das Lebewesen-Sein, und das Seiende selbst und das Seiend-Sein, so würde es (b) andere Substanzen und Wesenheiten (*physisis*) und Ideen neben den genannten geben, und diese wären (c) früher und in höherem Grad Substanzen, wenn das ‘Was es war zu sein’ Substanz ist. Und wenn sie (d) voneinander losgelöst sind, so wird es (e) von den einen kein Wissen geben, die anderen hingegen werden (f) nicht Seiendes sein (mit ‘losgelöst sein’ meine ich den Fall, wenn weder dem Guten selbst das Gut-Sein zukommt, noch diesem, daß es gut ist). Denn (g) einmal besteht Wissen von einem Ding dann, wenn wir das ‘ti en einai’ dieses Dinges kennen. Sodann verhält es sich (h) beim Guten und bei den anderen Dingen in gleicher Weise, so daß, wenn (i) nicht einmal das Gut-Sein gut ist, auch das Seiend-Sein nicht seiend und das Eines-sein nicht eines ist; in gleicher Weise aber existieren alle ‘Was es war zu sein’ oder keines, so daß, wenn (j) nicht einmal das Seiend-Sein seiend ist, auch (k) keines der anderen seiend sein wird.“(1031a31-b11).

Der erste Argumentationsschritt ist, auch weil dessen Übersetzung gewisse Schwierigkeiten bereitet, etwas undurchsichtig. Daß Aristoteles hier auf ein allgemeines Problem der Separierung der Substanz hinaus möchte, läßt zunächst vermuten, daß alle drei genannten Fälle – Gutes, Lebewe-

sen und Sein – parallel behandelt werden. Das Gute ist nicht davon unterschieden, gut zu sein, sondern von dem, was es heißt, gut zu sein. In der von Frede/Patzig (leider ohne Begründung) bevorzugte Lesart vorziehen, nachdem hier das Gute davon unterschieden ist, gut zu sein, würde jedoch gelten, daß die Fallliste keine Parallelstellung, sondern eine Konzentration auf den Kern des Problems aufweist. Daß dieser Punkt offen bleiben muß, führt dazu, daß das Antezedens (a) zu schillern beginnt. Mit dem Guten selbst (*auto to agathon*) kann dann zweierlei gemeint sein. Im Unterschied zum gut sein wäre das *Gute selbst* das, was es heißt gut zu sein, während gut sein einfach die Eigenschaft einer Sache wäre. Im Unterschied zu dem, was es heißt, gut zu sein, dagegen, wäre das *Gute selbst* die Eigenschaft in ihrem Vorkommen. Aber vielleicht können wir daraus auch die Pointe machen, daß wir bei vorausgesetzter Verschiedenheit der Sache von dem, was sie ist, nicht mehr so recht wissen, welches der beiden nun ‘wirklich’ ist. Die Konsequenz, die Aristoteles präsentiert, ist von diesem Punkt ohnehin unabhängig: Wenn die Sache, und das, was sie ist, nicht identisch sind, muß es, (b) neben den genannten Substanzen weitere Substanzen geben. Verstehen wir diese Konsequenz, wenn wir die Frage, welches die genannten Substanzen sind, offen lassen? Folgt schon aus der Verschiedenheit von Sache und Substanz, daß es weitere Substanzen neben den Substanzen geben muß? Nicht ganz. Zunächst gilt: Wenn die Substanz einer Sache von dieser unterschieden ist, dann wird doch wohl auch die Substanz, *sofern* sie eine Sache ist, eine von ihr unterschiedene Substanz haben.<sup>55</sup> Die offene Frage, ob die Substanz einer Sache ebenfalls als Sache betrachtet werden darf, erfährt, in einem zweiten Schritt, ihre Antwort darin, daß die Substanz als die der Sache eigentümliche Bestimmtheit unterstellt ist. Insofern die Sache eine Substanz hat, und nur insofern, ist sie etwas Bestimmtes. Also wird die Substanz der Sache, will sie selbst etwas Bestimmtes sein, ebenfalls eine Substanz haben müssen. Wenn aber, so der nächste Schritt, den Aristoteles vollzieht, eine Substanz nur durch ihre Substanz etwas Bestimmtes ist, und etwas nur Substanz ist, sofern es etwas Bestimmtes ist, dann werden die neu erschlossenen Substanzen *allenfalls* dann als Substanzen betrachtet werden können, wenn wir von irgendeiner Substanz schon wissen, daß sie etwas Bestimmtes ist, d.i. daß sie eine Substanz ist (c).

---

<sup>55</sup> Die im Folgenden beibehaltene Rede vom Verhältnis der Sache zu ihrer Substanz trifft nicht ganz, was Aristoteles meint: Die Sache, um deren Substanz es Aristoteles geht, soll bereits eine Substanz von etwas sein. Ich übergehe diese Differenzierung, weil ich keinen relevanten Unterschied zwischen der Frage sehe, wie sich die Sache zu ihrer Substanz verhält, und der Frage, wie sich die Substanz *als Sache* zu ihrer Substanz verhält. Wenn von der Frage abstrahiert wird, ob die Substanz in dem Sinne als Sache betrachtet werden darf, in dem wir einen Kirschbaum als Pflanze betrachten, wenn also die Substanz *nur als Sache betrachtet wird* – und nur in dieser Perspektive darf Aristoteles ohne Rechtfertigung nach ihrer Substanz, nach etwas, was nach Voraussetzung einer Sache als Sache zukommt, fragen –, dann unterscheiden sich (s.o.) beide Fragen in der Sache voneinander soviel und sowenig wie die Frage, was von einem Kirschbaum gilt, von der Frage, was von einem Kirschbaum gilt, den wir als Sattelzug betrachten. Wollte Aristoteles die Sache, nach deren Substanz er fragt, tatsächlich, wie M.Th. Liske (*Aristoteles und der aristotelische Essentialismus*, 299) vorschlägt, als eine Sache, die die Substanz von etwas ist, betrachten, hätte er schon den von ihm in (b) kritisierten Regreß eingekauft.

*Allenfalls*, weil die Bedingung, unter der sie als Substanzen betrachtet werden könnten, tatsächlich schon ausschließt, daß sie als solche betrachtet werden können. Wenn etwas nur im Rückgang auf die Kenntnis seiner Substanz als etwas Bestimmtes erkannt werden kann, der Rückgang auf anderes aber an sich bodenlos ist, dann kann etwas nur als etwas Bestimmtes erkannt werden, wenn es selbst seine Substanz ist. Damit aber erübrigt sich die scheinbare Notwendigkeit des Rückgangs auf anderes nicht einfach. Wenn weiter gilt, daß die Sache den Grund ihres Bestimmtheits in der von ihr unterschiedenen Substanz hat, dann muß der Rückgang auf den Grund des Bestimmtheits der Sache der Rückgang auf die Sache als auf den von ihr unterschiedenen Grund ihrer sein. An diesem Punkt wird deutlich, daß die substantiale Bestimmung der Sache nur dann nicht als Identitätsbehauptung begriffen werden muß, wenn die Differenz zwischen Sache und Substanz in Gestalt des individuellen *eidos* einfach eingegebenet und dafür der Preis entrichtet wird, der sich schon in Met.VII,3 andeutete, irgendwie ist die *hyle* Substrat und irgendwie nicht.

Dieser Preis zeichnet sich freilich nur ab, wenn wir gegen den Text den bodenlosen Regreß nicht nur konstatieren, sondern auch auf dessen internen Widerspruch reflektieren. Aristoteles selbst unterläßt dies und stellt stattdessen die Frage, was passiert, wenn wir die im ersten Schritt noch gemachte Unterstellung aufgeben, die Substanz sei, obgleich von der Sache verschieden, dennoch als Grund derer Bestimmtheit auf sie bezogen. Denken wir die Substanz (**d**) völlig losgelöst von der Sache, wird es nach Aristoteles (**e**) von der einen kein Wissen geben, die anderen aber werden (**f**) nichts Seiendes sein. Weshalb nicht? In einem ersten Schritt besagt das Argument nur, daß wir dann wissen, was etwas ist, wenn wir sein *ti en einai* kennen. Das, ist man geneigt einzuwenden, mag so sein. Wenn wir dann wissen, was etwas ist, wenn wir dessen *ti en einai* kennen, dieses aber als Substanz nichts mit jenem zu tun hat, dann werden wir wohl von jenem nicht wissen, was es ist. Der entscheidende Schritt ist dann auch der zweite. Hier hält Aristoteles einfach fest, daß aus der Trennung von Sache und Bestimmung nicht nur folgt, daß wir nur von der Bestimmung der Sache Kenntnis hätten. Umgekehrt wäre mit dieser Überlegung dann auch die Bestimmung der Sache als etwas bestimmt, was nicht ist. Diesen zweiten Gedanken kennen wir bereits: Wenn wir an die Stelle des zu bestimmenden Gegenstandes einfach eine Bestimmung des Gegenstandes setzen, tritt an die Stelle der Frage, worin der Gegenstand bestimmt ist, einfach die Frage, worin die Bestimmung bestimmt ist. Bestimmungen sind, weil sie Bestimmungen von etwas sind, nichts, wenn wir davon abstrahieren, daß sie Bestimmungen von etwas sind. Das *ti en einai*, das nicht als *ti en einai* von etwas gedacht ist, ist nichts. Aber will Aristoteles dies tatsächlich sagen? Muß das *ti en einai*, obgleich nicht von der Sache unterschieden, nach Aristoteles wirklich als etwas, was von dieser, darin auch von ihr unterschiedenes, Ausgesagtes bestimmt werden? Tatsäch-

lich mutet die Begründung, die Aristoteles für das Nicht-Sein gibt, nicht nur komplexer an. In die Begründung dieser These geht auch explizit die Abgrenzung zu dem, was von etwas anderem ausgesagt wird, ein (1031b13). Sehen wir also genauer zu. Die erste These lautet: Sache und Substanz müssen, wenn sie schon als vollständig getrennt gedacht werden müssen, in jedem Fall so gedacht werden (**h**). Hierin unterscheidet sich das Gute in nichts vom Sein (**i**). Der nächste Schritt wirkt zunächst problematischer: Wenn schon das, was es heißt, Sein zu sein, nichts mit dem zu tun hat, was ist (**j**), wie soll dann noch (**k**) z.B. das, was es heißt, gut zu sein, etwas mit dem zu tun haben, was ist? Problematisch ist dieser Schritt, weil wir einwenden könnten, daß dies zwei völlig verschiedene Fragen sind. Daraus, daß man nicht angeben kann, was es heißt, zu sein, und deswegen festhalten muß, daß das, was es heißt, zu sein, mit dem, was ist, nichts zu tun hat, folgt offensichtlich noch nicht, daß wir nicht angeben könnten, was es heißt, gut zu sein. Aber der Einwand ginge an der Sache vorbei. Es geht nicht um die Frage, ob der Grund des Nichtseins des Sein-Seins allgemein zugleich der Grund des Nichtseins des Gut-Seins ist. Es geht um die Frage, ob der besondere Grund des Nichtseins des Sein-Seins, daß das Sein-Sein, weil das, was etwas ist, von diesem unterschieden sein soll, nichts mit dem, was ist, zu tun haben soll, sogleich auf das Nichtsein des Gut-Seins schließen läßt. Und diese Frage ist einfach deshalb zu bejahen, weil der Grund des Nichtseins des Sein-Seins, nicht in der Sache liegen soll, sondern für sich, unabhängig von der Frage nach der besonderen Beschaffenheit der Sache gegeben sein soll. Es soll grundsätzlich gelten, daß Bestimmungen von etwas dem zu Bestimmenden nur äußerlich zukommen. Wenn dies aber grundsätzlich gelten soll, dann wird sich auch kein Ausnahmefall finden, und das Gut-Sein, ebenso wie jedes anderes 'Was es war zu sein' nichts mit dem zu tun haben, was ist, also nicht sein.

### 3.4.2.2 Unterschied und Identität

Bis zu diesem Punkt votiert Aristoteles zunächst offenbar einfach *gegen* die These der vollständigen Trennung von Sache und Substanz, aber – wenn wir unsere Reflexion auf die Frage abblenden, worauf den zurückzugehen sei, wenn die Substanz nicht einfach von der Sache unterschieden ist, die Substanz aber Grund der Bestimmtheit der Sache ist – noch nicht *für* die Identität von Sache und Substanz. Gerade dieses Argument aber fehlt uns noch, wenn der im ersten Schritt als der Verschiedenheit implizit behauptete Regreß tatsächlich dieser nur dann eigen ist, wenn wir es mit einer Verschiedenheit aufeinander Bezogener zu tun haben, und Aristoteles den Regreß nicht als des Rätsels Lösung ausgeben will. Das aber dürfen wir, ob des Hinweises darauf, daß dieser sich erst dann als ein Regreß von Substanzen einstellt, wenn wir etwas bereits als Substanz erkannt haben, ausschließen. Ob Aristoteles den internen Widerspruch

des Regresses gesehen hat, muß dahingestellt bleiben. Daß er sich auf ihn einzulassen für nicht notwendig hält, ist offensichtlich. Völlig ungeklärt ist an diesem Punkt immer noch die Frage, *wie* die nachgewiesene Identität der Sache mit dem, was sie ist (ihrem *ti en eina*), nach Aristoteles gedacht werden muß. Selbstverständlich können wir, die Punkte zusammenbringend, festhalten, daß sich Sache und Substanz, wenn sie *erstens* wesentlich aufeinander bezogen sind, und *zweitens* nicht verschieden sind, zueinander als Bestimmtes und inhaltlich identische Bestimmung verhalten. Aber diesem Schluß steht bislang nicht nur im Weg, daß wir ihn extern formulieren müßten. Noch ist auch nicht gezeigt, daß Aristoteles mit der Verschiedenheit auch den wechselseitigen Bezug streichen, und Sache und Substanz einfach zusammenfallen lassen möchte.

Der weitere Textbestand von Met.VII,6 läßt keine Entscheidung dieser Frage zu, weshalb die Antwort auf die leitende Frage, ob Aristoteles hier zeigt, daß Sache und Substanz identisch sind, differenziert werden muß. *Wir* können die Identitätsbehauptung herleiten, wenn wir, den beiden ersten Argumentationsschritten folgend, festhalten, daß das Verhältnis zwischen Sache und Substanz als Verhältnis verschiedener unterbestimmt ist. Unterbestimmt ist beider Verhältnis bis zu diesem Punkt nur, weil derer Identität nicht gedacht ist. Oder: Bis zu diesem Punkt besagt die Argumentation nur, daß beide in ihrer Verschiedenheit als identisch gedacht werden müssen. Die Bestimmung der Sache muß, weil sie andernfalls nichts ist, als mit der Sache inhaltlich identisch gedacht werden. Offen bleibt aber auch, ob Aristoteles der Auffassung ist, daß aus der Notwendigkeit, beide als identisch zu denken, folgt, daß die Annahme ihrer Verschiedenheit gestrichen werden muß – d.i., ob Aristoteles meint, daß sich die Argumentation gegen die Annahme der bloßen Verschiedenheit richtet, oder ob sich die Argumentation grundsätzlich gegen die Annahme der Verschiedenheit richtet.<sup>56</sup> Dafür, daß Aristoteles letzteres im Sinn hat, dafür, daß Aristoteles meint, in Met.VII,6 gezeigt zu haben, daß die Substanz nicht von dem, dessen Substanz sie ausgesagt ist, verschieden ist, spricht unmittelbar die These in Met.VII,13, daß kein Allgemeines Substanz ist. Jedenfalls dann, wenn diese These nach Aristoteles uneingeschränkt gültig ist. Daß Aristoteles diese These für uneingeschränkt gültig hält, ist in der Literatur zwar mehrfach bestritten worden. Dies aber, wie zu zeigen sein wird, zu Unrecht. Aristoteles hält die These für uneingeschränkt gültig. Damit sei nicht behauptet, daß Aristoteles dem Allgemeinen aufgrund seiner eigenen Überlegungen die Substantialität absprechen *kann*. Aber daß heißt nicht, daß Aristoteles

---

<sup>56</sup> M. Th. Liske weist darauf hin, daß dieser Eindruck nur entstehen kann, wenn man in der zitierten Stelle *hekaston* mit 'Ding' übersetzt. Verstehe man *hekaston* statt dessen als 'Individuum' sei von Beginn an klar, daß es um die Frage nach der Einheit von Bestimmtem und Bestimmung gehe (*Aristoteles und der aristotelische Essentialismus*, 290ff). Ich stimme dem zu, bestehe aber darauf, daß sich gerade dann das im Folgenden zu erörternde Problem der Identität von Sache und Substanz noch viel schärfer stellt. An Liskes Vorschlag, die Form sei mit Aristoteles als „das bestimmende ausschlaggebende Moment“ (306) zu denken, können geradewegs die Fragen gestellt werden, die im Folgenden auf einer allgemeineren Ebene an das mit dem Resultat von Met.VII,6 präsenste Problem gestellt werden.

dem Allgemeinen die Substantialität nicht absprechen *will*. Das Gegenteil ist der Fall. Offenbar ist Aristoteles der Auffassung, daß die Gründe, die gegen die Annahme sprechen, daß die Substanz von dem, dessen Substanz sie ist, ausgesagt wird, so gewichtig sind, daß er meint die These, die Substanz werde von dem, dessen Substanz sie ist, ausgesagt, müsse als eine analoge Redeweise verstanden werden, weil die Substanz nicht als ein Allgemeines ausgesagt werde.

### **3.5 Allgemeinheit oder Eigentümlichkeit – Met. VII,13 und die Folgen**

In den Erörterungen der Kap. Met.VII,3 bis 6 zeichnete sich ab, daß Aristoteles in den *Substanzbüchern* der im ersten Teil der dieser Untersuchung vertretenen These, die Erste Philosophie sei als Lehre von der Substanz die Lehre von der Wahrheit, weil die Prädikation unter der Maßgabe der substantiellen Bestimmung steht, mit der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse entgegentritt. Grund der Diagnose dieser Differenz war zuletzt der Anschein, daß Aristoteles die in Met.VII,6 etablierte These der Identität zwischen Sache und Substanz nicht als eine Identität Verschiedener, sondern als ein Verhältnis der Unterschiedslosigkeit oder genauer als ein Verhältnis zu begreifen scheint, das durch Irrelevanz des Unterschiedes gekennzeichnet ist. In diese Richtung weist neben der konkreten Gestalt der Argumentation von Met.VII,6 nicht nur die Bestimmung der Sache als aus Form und Materie zusammengesetzt. Wider die These, die Identität zwischen Sache und Substanz sei mit Aristoteles als ein Verhältnis der Identität Verschiedener zu begreifen, spricht vordringlich, die scheinbar eindeutige Zurückweisung jenes Arguments, das unmittelbar für diese These spricht: Die Identität zwischen Sache und Substanz *muß* als ein Verhältnis der Identität Verschiedener begriffen werden, wenn die Eingangsbestimmung des *ti en einai* als etwas, das von der Sache *ausgesagt* wird, aus Met.VII,4 im Verlauf der Argumentation der *Substanzbücher* nicht revidiert wird. Eben dies, die Zurückweisung dieser These, scheint jedoch die Konsequenz der Argumentation in Met.VII,13 zu sein, sofern deren Eingangsthese, als Substanz werde etwas bezeichnet, was nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird (1038b15-16), genauer den Inhalt hat, daß als Substanz bezeichnet werde, was überhaupt nicht ausgesagt wird. Die jüngere Diskussion um Met.VII,13 hat gezeigt, daß diese Annahme problematisch ist. Entsprechend gewannen zuletzt (im Anschluß an F.A. Lewis grundlegende Arbeit, *Substance and Predication in Aristotle*) zunehmend Interpretationen Einfluß, die die Bestimmung der Substanz als Prädikat durch die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse zu retten suchen – sei es durch die Unterscheidung subjekt-konstituierender und subjekt-präsupponierender Aussagen (Chr. Rapp, „Kein Allgemeines ist Substanz“, 179 ff.), sei es durch die Unterscheidung von Aussagen, in denen etwas von etwas anderem, und Aussagen, in denen etwas nicht von etwas anderem ausgesagt wird (M.L. Gill, „Aristotle’s Attack on Universals“, 257ff., ausführlich in: *Aristotle*

on Substance, Kap. 5).<sup>57</sup> Die sich als Alternative zur Theorie der individuellen Formen präsentierende Interpretation der *Substanzbücher* weist jedoch mit dieser einen gemeinsamen und problematischen Nenner auf: In beiden Positionen ist das, was es heißt, eine Aussage zu sein, als eine bloß äußerliche Bestimmung der Sache und insofern als ein bloß gemeinschaftlich Allgemeines gefaßt: Im Rahmen der Theorie der individuellen Formen, die den Anschein, daß die Substanz von etwas ausgesagt wird, explizit als bloßen Anschein auffassen muß, ist das Verhältnis der akzidentellen Bestimmung unmittelbar als das paradigmatische Prädikationsverhältnis bestimmt. Die Gegenposition faßt dagegen durch die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse die prädikative Gliederung als ein der Bestimmung unwesentliches Allgemeines. Im Fall der Theorie der individuellen Formen macht sich nun offenkundig die Unterscheidung zweier Prädikationsverhältnisse (eines echten und eines unechten) unmittelbar gegen sich selbst geltend: Bei vorausgesetzter unterschiedsloser Identität zwischen Sache und Substanz müssen die Unterschiede zwischen den als wesentlich verschieden unterstellten Prädikationsverhältnissen eben deshalb unwesentlich sein. Darf dieser Umstand allein schon zum Anlaß genommen werden, Aristoteles' Theorie der Substanz, wenn möglich, *nicht* als eine Theorie individueller Formen zu interpretieren, bleibt umgekehrt aber zu berücksichtigen, daß die sich als Alternative zu dieser Interpretation präsentierende Position sich letztlich nicht als solche erhält: Für diese Position gilt, daß die prädikative Gliederung eine unwesentliche Eigenschaft des Bestimmungsverhältnisses ist. Wenn aber dies der Fall ist, dann sind wir in diesem Moment auf den logischen Kern der Theorie der individuellen Formen zurückverwiesen: Der Unterschied zwischen Sache und Substanz ist eben deshalb unwesentlich, weil die ihn zum Ausdruck bringende prädikative Gliederung eine unwesentliche Eigenschaft des Bestimmungsverhältnisses sein soll.

Daß zum einen nicht nur die klassische Interpretation der *Substanzbücher* als Theorie individueller Formen widersprüchlich ist, sondern auch die sich als Alternative zu dieser präsentierende Position tatsächlich nicht mehr als eine bloße Variante derselben sein kann, zum anderen aber die Erörterungen von Met.VII,3 bis 6 gezeigt haben, daß dies seinen Grund in der Sache hat – d.i. daß Aristoteles' Theorie der Substanz eben eine Theorie der individuellen Formen ist – , könnte sich letztlich als äußerst unerfreulich für den Weg zur Substanz erweisen. Sollte Aristoteles ein überzeugendes Argument für die Theorie der individuellen Formen präsentieren, wäre *einerseits* der Essentialismus durch die Ausführungen des ersten Teils dieser Untersuchung (wie auch durch deren Kurzfassung: Aristoteles' Argumentation in Met.VII,3) als die notwendige Form der Lehre vom Sein und von der Wahrheit ausgewiesen ist, *andererseits* aber wäre, wenn sich der Essentialis-

---

<sup>57</sup> Einen guten Überblick über die verschiedenen Positionen bietet: W. Detel, „Metaphysik und Wissenschaftstheorie

mus als eine Theorie individueller Formen erweist, weil eine solche Theorie widersprüchlich ist, nicht nur essentialistisches Denken, sondern überhaupt jede Lehre vom Sein und der Wahrheit notwendigerweise widersprüchlich ist. Diesem Verdacht wird im Folgenden durch den Nachweis begegnet, daß Aristoteles' Argumentation in Met.VII,13 nicht nur nicht hinreicht, die These zu begründen, daß kein Allgemeines – und folglich auch nichts, das, von etwas ausgesagt wird – Substanz ist, sondern daß die Argumentation in Met.VII,13 darüber hinaus zuletzt eine Aufhebung der strikten Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse impliziert. Dieses sachliche Beweisanliegen bleibt eingebettet in die Frage, was dafür spricht, Aristoteles als Vertreter einer Theorie der individuellen Formen zu betrachten. Zu diesem Zweck wird zunächst einem Einwand entgegengetreten, der sich aus dem Umstand ergibt, daß *einerseits* der logische Kern der Theorie individueller Formen eine Inhärenztheorie der Substanz ist, *andererseits* aber Aristoteles' Kritik an der Platonischen Ideenlehre in Met.VII,16 alle argumentativen Mittel zur Kritik der Inhärenztheorie der Substanz zur Verfügung stellt, und folglich zu klären ist, mit welchem Recht Aristoteles als Vertreter einer Theorie betrachtet wird, die er in der Sache selbst kritisiert. Das hier in Anspruch zu nehmende Recht ist, kurz, dasselbe, das Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* berichtigt, eine fortschreitende Einsicht in die Gründe des Scheiterns des Versuchs, eine adäquat Antwort auf die Frage, was das sein ist, zu diagnostizieren: Weder bewahrt die Einsicht in einen Irrtum davor, denselben Irrtum auf einer anderen Ebene zu wiederholen, noch ist die Einsicht des Irrtums unmittelbar mit der Einsicht des tatsächlichen Grundes des Irrtums identisch. Erst im zweiten Schritt wende ich mich dann direkt der Argumentation von Met.VII,13 zu, um zweierlei zu zeigen: *Erstens* muß die Einschränkung der Gültigkeit der These, kein Allgemeines sei Substanz, gegen die Intention von Met.VII,13 vertreten werden; *zweitens* reicht die Argumentation in Met.VII,13 nicht nur in der Sache nicht aus, um die These zu begründen, daß kein Allgemeines Substanz ist, die Argumentation hebt auch die strikte Unterscheidung von substantieller und akzidenteller Bestimmung auf.

### 3.5.1 Prädikation, Form und Materie

Gegen Aristoteles' Theorie der Substanz einzuwenden, daß die Substanz nicht ihrem Gegenstand als Gegenstand inhäriert, mag angesichts der Aristotelischen Kritik an der Platonischen Ideenlehre in Met.VII,16 überflüssig erscheinen: Die von den *eide* redenden hätten damit Recht, diese als getrennt zu bestimmen, insofern diese Substanzen sind, sie würden aber nur deshalb auf die Überlegung verfallen, das eine bei den Vielen als *eidos* zu bestimmen, weil sie die Differenz des *eidos* zu den wahrnehmbaren Dingen nicht positiv bestimmen können und deshalb das *eidos* als den

---

bei Aristoteles“.

wahrnehmbaren Dingen gleichartig behandeln (1040b33). Dieses Verfahren ist, so Aristoteles, jedoch unzulässig, weil wir allgemein nicht davon ausgehen, daß die Frage, ob etwas ist oder nicht ist, davon abhängig ist, ob es wahrgenommen wurde oder nicht (1041a2-4, vgl. auch Met.III,5,1010a1-5). Wenn Aristoteles die Platonische Verortung der Ideen bei den Dingen deshalb für falsch hält, weil er die darin liegende Unterstellung für falsch hält, die Substanzen seien als den Dingen, deren Substanzen sie sind, gleichartig zu bestimmen, wäre der Gegenstand der Kritik die Leugnung der Differenz zwischen Sache und Substanz, und die These, Aristoteles vertritt eine Inhärenztheorie der Substanz sicher falsch. Nun legt zwar die Bestimmung der Sache als aus Form und Materie zusammengesetzt nahe, daß Aristoteles eine Inhärenztheorie der Substanz vertritt. In Met.VII,13 scheint er das *ti en einai*, und damit die Substanz, jedoch als etwas zu bestimmen, das gerade nicht in der Sache enthalten ist, wenn er erwägt, ob das Allgemeine, wenn es schon nicht so wie das *ti en einai* Substanz sei – nämlich, wie aus dem vorhergehenden Abschnitt ersichtlich, als der Sache eigentümlich –, doch wenigstens so in der Substanz enthalten sein könne, wie das Lebewesen im Menschen (1038b16-18). Dies läßt darauf schließen, daß auch die nachfolgenden Kapitel Met.VII,14 bis 17 die These kritisieren, die Substanz sei aus realen Bestandteilen zusammengesetzt. Daß die Kapitel in diesem Sinne gelesen werden *können*, will ich gar nicht bezweifeln. Wenn die Substanz keine Substanz in den Dingen ist, muß die Erörterung der These, daß die Substanz aus realen Bestandteilen zusammengesetzt ist, zu einem negativen Resultat führen. Bestritten werden soll aber, daß die Kapitel Met.VII,12 bis Met.VIII,6 als Kritik dieser These *intendiert sind*. Aristoteles kritisiert nur die Bestimmung der Materie als Bestandteil der Sache, während die Form als solcher erhalten bleiben soll. Deutlich zu sehen ist diese Einseitigkeit der Kritik in Met.VII,15, wo Aristoteles die These vertritt, daß das Einzelding nicht definiert werden kann, *weil* es aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Selbstverständlich kann ein Einzelding nicht definiert werden, wenn vorausgesetzt ist, daß es in ein bestimmtes und ein unbestimmtes Moment zerfällt, weil dann nur noch das bestimmte Moment in seiner Bestimmtheit angegeben werden kann. Aber das heißt nur, daß so bestimmte Einzelne keine Einzelnen sind, weil sie nicht als Einzelne begriffen werden können. Weniger paradox formuliert: Die Bestimmung des Einzelnen als aus Form und Materie zusammengesetzt ist – weil sie widersprüchlich ist – falsch. Aristoteles zieht diese Konsequenz jedoch weder in Met.VII,15 noch sonst je. Vielmehr hält er konsequent an der Form-Materie-Terminologie fest. Dieses Festhalten bedingt dann auch den Anschein, daß die beiden gegenwärtig konkurrierenden Interpretationsrichtungen der *Substanzbücher* eben deshalb, weil sie bloße Varianten einer Lesart sind, Alternativen sind: Wenn das Einzelding nicht definierbar ist, weil es einen nicht definierbaren Bestandteil aufweist, kann der nichtdefinierbare Teil des Einzeldinges entweder vernachlässigt werden – nach dieser

Seite geht das Einzelding in seiner definierbaren Form auf – oder es kann darauf bestanden werden, daß die Materie, obgleich sie keinen bestimmten Unterschied bezeichnet, dennoch einen Unterschied bezeichnen *soll* – nach dieser Seite wird die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse unerläßlich. In beiden Optionen bleibt der Widerspruch erhalten, daß durch die Materie ein unbestimmter und als unbestimmbar auch nicht zu konstatierender Unterschied gegeben sein soll. Von *diesem* Widerspruch kann auch nicht einfach abstrahiert werden, um mit den Kritikern der These, daß Aristoteles in Met.VII,13 eine uneingeschränkte Gültigkeit der These, kein Allgemeines sei Substanz, die ‘fortschrittlichen’ Momente der *Substanzbüchern* zu betonen, weil die geforderte Abstraktion der Form-Materie-Terminologie gelten würde. Es scheint aber alles andere als sinnvoll zu sein, von dieser zu abstrahieren und zugleich die These zu vertreten, man rede mit Aristoteles über ein Thema und nicht von einem Thema, über das Aristoteles auch spricht. Unabhängig hiervon scheint mir aber auch der diese Forderung nach Abstraktion leitende Gedanke nicht richtig zu sein, daß das Konstatieren von Widersprüchen der positiven Darstellung einfach entgegensteht. Daß dem nicht so ist, kann gerade der Stelle entnommen werden, die hier als Ankerpunkt der Kritik dient. Platon, so Aristoteles’ allgemeine Diagnose, gelingt es nicht, eine widerspruchsfreie Antwort auf die Frage zu geben, was die Substanz ist, weil er nicht in der Lage ist, deren Verhältnis zu dem, was wahrgenommen werden kann, zu bestimmen. Aristoteles, so unsere These, läuft in die gleiche Falle, weil diese Falle tatsächlich trickreich ist. Wenn die Frage nach der Substanz erst einsetzt, nachdem wir (u.a.) durch die Wahrnehmung mit etwas bekannt geworden sind, dann ist – weil die Wahrnehmung offenbar in irgendeiner Form das Erste ist, das uns Kenntnis von den Dingen übermittelt – ob dieses Vorrangs der Wahrnehmung schwer zu sehen, weshalb das Wahrgenommene nicht die Substanz sein sollte. Wenn dem aber so ist, wenn der sinnlichen Bekanntschaft ein Vorrang gebührt, wenn sie das ist, was uns bekannter ist, dann muß an ihr aufgezeigt werden können, daß die der Wahrnehmung geschuldete Kenntnis keine Kenntnis von der Substanz ist. Es scheint mithin so, daß sich die Lehre von der Substanz positiv nur im Nachweis der Widersprüchlichkeit einfacherer, vielleicht aber auch nur vorgängiger Bestimmungen derselben konstituiert. Auf die Frage, wie dies im konkreten Fall, der Negation der These, daß die wahrnehmbaren Dingen Substanz sind, gezeigt werden könnte, sei zunächst ausweichend mit einem Hinweis geantwortet, den Kant in der Transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* gibt. Kant vertritt dort bekanntlich die These, daß der Raum kein diskursiver Begriff sei, und daß der allgemeine Begriff von den vielen Räumen folglich nur durch Einschränkung gewonnen werden kann (*Kritik der reinen Vernunft*, A25; B39). In einer vielleicht zu radikalen (und vielleicht auch völlig unangebrachten) Lesart heißt dies, daß wir die Unterschiede zwischen den Dingen in die Wahrnehmung eintragen. Ob diese Lesart und mit ihr die These richtig ist,

muß uns hier, wo es nur darum zu tun ist, einen Hinweis zu finden, worin die These, das, was wir wahrnehmen – d.i. das, womit wir zunächst Bekanntschaft schließen – könne nicht die Substanz (und den *Substanzbüchern* der *Metaphysik* folgend dann auch nicht das Subjekt) sein, ihre Erklärung finden könnte. Nehmen wir den Hinweis nämlich auf, dann werden wir in der *Metaphysik* auf der Suche nach einer ähnlichen Überlegung fündig. In deren zehntem Buch gelangt Aristoteles in der Reflexion auf den Begriff des Unterschiedes zu einer Hierarchie von Unterschieden und der These, daß der vollendete Unterschied der Unterschied der Arten sei. Auf dem Hintergrund dieser These – deren Konsequenz, daß die Gattung in den Arten Verschiedenes ist, im siebten Buch der *Metaphysik* noch bestritten wird – könnte sich eine Zwischenposition zwischen der These des siebten Buches der *Metaphysik*, nach der das Wahrgenommene Substanz ist, und der gerade (ob zu Recht oder zu Unrecht) Kant zugeschriebenen Position abzeichnen, der folgend die Sinnlichkeit überhaupt keine Unterschiede (und infolge dessen keine Kenntnis von der Substanz, insofern diese als etwas Getrenntes auch etwas Unterschiedenes sein sollte) liefert. Wenn wir zwischen vollendeten und unvollendeten, echten und unechten Unterschieden unterscheiden können und müssen, dann könnte die Wahrnehmung Kenntnis von der Substanz in dem Sinne liefern, daß die in ihr gegebene Faktizität des Unterschiedenseins von etwas noch die Frage offen läßt, worin eigentlich dessen Unterschied besteht. Wir würden dann in der Kenntnis des Wahrgenommenen nicht ohne Kenntnis der Substanz aber auch nicht mit Kenntnis der Substanz nach der Substanz fragen, weil die Wahrnehmung nur das Unterschiedensein von etwas anzeigt.

Die im siebten und zehnten Buch divergierende Bestimmung des Verhältnisses zwischen Art und Gattung weist sogleich auf eine (in der Einleitung zu diesem dritten Teil der Untersuchung bereits angesprochene) Schwierigkeit hin, die mit der Behauptung verbunden ist, die Aristotelische Bestimmung der Substanz sei widersprüchlich. Es spricht viel dafür, daß es so etwas wie *die* Aristotelische Lehre von der Substanz überhaupt nicht gibt. Der Kampfplatz endloser Streitigkeiten – um eine weitere und letzte verfälschende Anleihe bei Kant zu machen –, der *Metaphysik* heißt, ist insbesondere deshalb ein fruchtbares Schlachtfeld, weil der Zweck, dem die uns unter dem Buchtitel *Metaphysik* überlieferten Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach zugeordnet sind – die Grundlage eines Vortrages zu bieten –, Aristoteles selbst dann, wenn er zu der Einsicht gekommen wäre, daß diese oder jene Punkte in einer gewissen Spannung zu Dingen stehen, die er an anderer Stelle gesagt oder geschrieben hat, von der Aufgabe entbindet, diese Spannungen auch im Text zu dokumentieren. Das, was die unter dem Titel *Metaphysik* überlieferten Schriften sind, läßt es sehr wahrscheinlich erscheinen, daß wir in diesen keinen expliziten Hinweis auf wesentliche Veränderungen der Theorie erhalten. Einen mehr als fruchtbaren Boden für endlose Streitigkeiten bietet

die *Metaphysik* so einfach deshalb, weil wir in Folge dieser Textgestalt das Auftreten von Widersprüchen zwischen den verschiedenen Kapiteln nicht bestimmt als Widersprüche innerhalb einer Theorie werten können. Besonderes Gewicht erhält diese Problematik nun gerade für das zentrale Begriffspaar der *Metaphysik*, die Unterscheidung zwischen Form und Materie. So offenkundig der Widerspruch ist, der aus der Bestimmung des Einzelnen als aus Form und Materie zusammengesetzt resultiert, und so offenkundig beider Verhältnis in diesem Fall das Verhältnis zwischen bestimmtem und unbestimmtem Moment der Sache ist, so offenkundig ist auch, daß Aristoteles dieses Begriffspaar häufig in anderer Form verwendet. Man kann in dieser Verwendung sowohl einen terminologischen Wechsel erblicken als auch die Flexibilität dieses Begriffspaares zu dessen Pointe machen. Aber selbst wenn dem so wäre, selbst wenn das Begriffspaar eine nahezu grenzenlose Flexibilität aufweisen würde, bliebe noch zu klären, wie die These, die Substanz sei die Form, noch als substantielle These gedacht werden kann. Man wird sich aus diesen Gründen in dem Versuch, die Lehre von der Substanz mit Aristoteles im Aufdecken von Widersprüchen vorgängiger Theorien voranzubringen, an Thesen halten müssen, die in den Ausführungen der *Metaphysik* nicht nur konstant wiederkehren, sondern auch in einem konstanten Sinn wiederkehrend bestimmt werden können. Diese Konstanz weist m.E. letztlich nun aber nur die These auf, daß die Bestimmung von etwas als etwas eines sei, die substantiale Bestimmung aber, die Bestimmung der Materie durch die Form, aber ein einfach anderes. Ob man diese These nun in die These kleidet, die Substanz sei nach Aristoteles die individuelle Form (Frede/Patzig), ob man sie als Unterscheidung zwischen subjekt-konstituierenden und subjekt-präsupponierenden Bestimmungen begreift (Rapp) oder ob man einfach festhält, was sie besagt, nämlich daß in der substantialen Bestimmung etwas nicht als etwas anderes bestimmt werde (Gill) – in jedem Fall bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß die substantiale Bestimmung des Bestimmens als eine bloß gemeinschaftliche Bestimmung ausgesprochen ist. Dann aber kann auch einfach festgehalten werden, daß Aristoteles' Substanzlehre auch dann widersprüchlich wäre, wenn die These richtig ist, daß die Substanz seiner Natur nach nicht mehreren zukommt: Die These, kein Allgemeines sei Substanz, wird im ersten Absatz dieses Kapitels mit dem Argument begründet, daß die Bestimmung des Allgemeinen als Substanz vorgängigen Bestimmungen der Substanz widerspricht. Mit einem solchen Widerspruch kann aber, wo die vorgängigen Bestimmungen ebenfalls nur aufgenommene, nicht als notwendig ausgewiesene, Bestimmungen sind, sowohl die Forderung nach der Preisgabe der These, das Allgemeine sei Substanz, als auch die nach der Zurückweisung der These verknüpft werden, zu der diese These nach Aristoteles in Widerspruch steht – die These, die Substanz sei der Sache, deren Substanz sie ist, eigentümlich. Daß die Bestimmung der Substanz als der Sache eigentümlich, deren Substanz sie ist, und die Bestimmung der Substanz als

Allgemeines in Widerspruch stehen, ließe, selbst wenn dem so wäre, noch nicht den Schluß zu, daß die zweite Bestimmung falsch ist. Man kann, weil der Punkt allzu offensichtlich ist, hier den Schluß ziehen, Aristoteles wolle in Met.VII,13 nur zeigen, daß der von ihm erwähnte Anschein, daß nichts von dem, was allgemein ausgesagt wird, Substanz ist, trügerisch ist, weil dem nur so ist, wenn vorausgesetzt wird, daß das Allgemeine als Gemeinschaftliches hinreichend bestimmt ist. Aber dieser Schluß ist einfach deshalb falsch, weil er die eigentliche Schwierigkeit, die mit der Argumentation der *Substanzbücher* verbunden ist, übergeht: Wenn die substantiale Bestimmung des Bestimmens eine bloß gemeinschaftliche Bestimmung ist, ist in den *Substanzbüchern* mit der strikten Scheidung von substantieller und nicht-substantieller Bestimmung die nicht-substantiale Bestimmung als substantiale Bestimmung bestimmt. Die These, die substantiale Bestimmung sei eines, die nicht-substantiale Bestimmung ein einfach anderes, ist selbst der Widerspruch.

### 3.5.2 Wie die Substanz kein Allgemeines ist

Ausgehend von der Frage, ob die Substanz als Ursache ein Allgemeines ist, handelt Aristoteles in Met.VII,13 eine Reihe von Fragen ab, als deren innerer Zusammenhang die Unterstellung aufgezeigt werden soll, daß sich für Aristoteles die Bestimmungen Eigentümlichkeit und Allgemeinheit ausschließen. Die Themen sind der Reihe nach die Folgenden: Im zweiten Abschnitt von Met.VII,13 wird zunächst die übergeordnete Schwierigkeit, das Verhältnis von Allgemeinheit und Eigentümlichkeit, behandelt (1038b6-16). Im dritten Abschnitt geht es sehr allgemein formuliert um die Frage, *ob* das Allgemeine in der Substanz enthalten ist (1038b16-23). Im vierten Abschnitt wird, ebenso allgemein formuliert, die Frage erörtert, *was* in der Substanz enthalten sein kann (1038b23-1039a3). Im fünften Abschnitt treffen wir auf die Frage, *wie* etwas in der Substanz enthalten sein kann (1039a3-14), und im sechsten Abschnitt schließlich auf die Frage, ob die Substanz definiert werden kann, wenn die Substanz keine Substanzen der Wirklichkeit nach enthält (1039b14-23).

Diesem ersten Überblick folgend steht die These, kein Allgemeines sei Substanz, weitgehend isoliert. Wäre dem so, könnte man einfach vermuten, daß die Kritik des Allgemeinen nur dessen Bestimmung als etwas, das seiner Natur nach mehreren zukommt, d.i., daß die Kritik einem bloß gemeinschaftlich Allgemeinen gelten soll, während die weiteren Ausführungen sich nur gegen die These richten, daß die generische Bestimmung als Substanz begriffen werden kann. Diese Interpretation ist, wie zu zeigen sein wird, nicht zutreffend, weil die Argumentation des zweiten Abschnittes auf die These des ersten Abschnittes als auf eine These angewiesen, die uneingeschränkt gültig ist. Die Frage, ob, und wenn ja, wie die weiteren Abschnitte in Met.VII,13 auf diese Voraussetzung bezogen sind, kann dann dahingestellt bleiben, und zu der Frage übergegangen wer-

den, ob die Bestimmung der Substanz als Ursache, die nach Aristoteles offensichtlich allein der Grund für die Bestimmung der Substanz als Allgemeinem ist, von dieser Forderung befreit werden kann. Die leitende Frage des dritten Abschnittes war oben schon kurz erwähnt worden. Es könnte sein, daß das Allgemeine, wenn es auch nicht so wie das *ti en einai* Substanz ist, doch in diesem enthalten ist, so wie z.B. 'Lebewesen' in 'Mensch' und 'Pferd' enthalten ist. Die Gegenüberstellung scheint zunächst wie folgt zu verstehen:

- (1) Die generische Bestimmung 'Lebewesen' ist im *ti en einai* enthalten, aber die generische Bestimmung ist kein Allgemeines.

So gelesen leitet die Argumentation des dritten Abschnittes Wasser auf die Mühlen derer, die die These vertreten, Aristoteles wolle in Met.VII,13 nicht der Allgemeinheit als solcher den Status der Substantialität abstreiten, weil die generische Bestimmung offensichtlich eine allgemeine Bestimmung ist. Noch diesseits der Frage, wie sich diese Lesart zu der weiteren Argumentation in diesem Abschnitt verhält, ist jedoch darauf hinzuweisen, daß Aristoteles das Enthaltensein der generischen Bestimmung nicht einfach nur dem, etwas Allgemeines zu sein, kontrastiert, sondern die generische Bestimmung auch explizit als etwas bestimmt, das *nur* in der Substanz *enthalten* ist. Die generische Bestimmung ist mit dieser These keinesfalls als eine in der Substanz enthaltene Substanz bestimmt. Tatsächlich verhält es sich gerade umgekehrt, weil der Abschnitt für die These argumentiert, daß die generische Bestimmung, nur dann, wenn sie eine Substanz wäre, in der Substanz enthalten wäre. Aber dieser Punkt sei zunächst zurückgestellt, weil die einleitende Gegenüberstellung, auch in einem zweiten Sinn verstanden werden kann. Die These, das Allgemeine könne vielleicht nicht so Substanz sein wie das *ti en einai*, wohl aber in diesem so enthalten sein wie das Lebewesen, war in der ersten Deutung so verstanden worden, als ob Aristoteles davon ausginge, daß das Lebewesen im Menschen enthalten ist. Met.VII,14 weist nun aber darauf hin, daß dies gar keine These ist, die Aristoteles vertreten will. Vielmehr scheint er hier einfach einen Vorschlag aufzugreifen, der besser wie folgt zu formulieren wäre:

- (2) Das Allgemeine ist zwar nicht so Substanz wie das *ti en einai*. Aber es könnte sein, daß das *ti en einai* echte Bestandteile hat, deren einer die generische Bestimmung ist.

Wäre dem so, dann wäre das Allgemeine zwar nicht so Substanz wie das *ti en einai*, aber das Allgemeine wäre ein substantieller Bestandteil der Substanz. Diese Lesart paßt nun wesentlich besser zu den nachfolgenden Ausführungen des dritten Abschnittes in Met.VII,13, weil Aristoteles in diesen darauf besteht, daß es, wäre das Lebewesen ein Teil des *ti en einai*, eine Formel von dem Lebewesen geben müßte. Wenn es aber eine Formel von ihm geben muß, dann, so schließt Aristoteles weiter, muß das Lebewesen die Substanz von etwas sein, in dem es als das ihm Eigene

enthalten ist. Lassen wir die Frage beiseite, warum etwas, von dem es eine Formel, einen *logos* (gemeint ist offenbar eine Definition) geben muß, die Substanz von etwas sein muß, in dem es enthalten ist, und geben Aristoteles diesen Punkt einfach zu. Dann erhalten wir *erstens* rückwirkend eine Bestätigung unserer These, daß die Substanz nach Aristoteles nicht *bei*, sondern *in den* Dingen ist. *Zweitens* aber gilt nun offensichtlich, daß das Lebewesen nur dann Teil des *ti en einai* wäre, wenn es eine Substanz wäre. Das Allgemeine wäre also nur dann Teil der Substanz, wenn es eine Substanz wäre. Eine Pointe hat diese These, wenn vorausgesetzt ist, daß das Allgemeine nur Anspruch auf Substantialität hätte, wenn es Teil der Substanz wäre. Gälte dies, resultierte der einfache Widerspruch, daß das Allgemeine nur Substanz ist, wenn es Teil der Substanz ist, Teil der Substanz aber nur ist, wenn es Substanz ist. Für die zweite Lesart gilt demnach, daß im zweiten Abschnitt von Met.VII,13 bereits kategorisch ausgeschlossen sein muß, daß das Allgemeine für sich Substanz sein könnte. Anders formuliert: In Interpretation (2) ist vorausgesetzt, daß sich die Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit kategorisch ausschließen.

Für die Interpretation (1) gilt: Die generische Bestimmung ist zwar in der Substanz enthalten, aber keine Substanz. Diese These verträgt sich jedoch weder mit der Forderung, daß es von den Teilen der Substanz eine Formel geben muß, noch mit der sich an diese anschließenden These, daß etwas, sofern es eine Formel von ihm gibt, Substanz ist. Interpretation (1), die die generische Bestimmung als Teil der Substanz zu erhalten versucht, muß *erstens* einen einfachen Widerspruch im Text unterstellen und *zweitens*, daß dieser ohne Pointe auskommt, weil er eine solche nur hätte, wenn bereits gilt, daß Allgemeinheit und Eigentümlichkeit zwei sich kategorisch ausschließende Bestimmungen sind.<sup>58</sup> Dieses kategorische Ausschlußverhältnis ist, ist gegeben, wenn allgemeine Bestimmungen als Bestimmungen, die ihrer Natur nach mehrerem zukommen, hinreichend bestimmt sind. Daß diese Bestimmung des Allgemeinen unzureichend ist, muß hier jedoch nicht eigens gezeigt werden, weil diese Bestimmung jedenfalls dann notwendig unzureichend ist, wenn gezeigt werden kann, daß die Substanz sowohl ein Allgemeines, als auch der Sache, deren Substanz sie ist, eigentümlich ist. Daß dem so sein muß, geht aber einfach aus dem Umstand hervor, daß andernfalls die Substanz der beiden Formen des Bestimmens etwas wäre, was einzig dadurch

---

<sup>58</sup> Bei dieser Gelegenheit ist auch darauf hinzuweisen, daß Frede/Patzig im Unrecht sind, wenn sie meinen, die Vermutung, die oben übergangene Bestimmung der Substanz als *'tode ti* und *ti esti*? in Met.VII,1 kündige einen Widerspruch an, der sich durch die gesamte Erörterung der Substanzbücher ziehe, stelle sich nur relativ zu einer bestimmten philosophischen Ansicht davon, was es heißt, von einer Sache anzugeben, was sie ist (II,13). Die Begründung der These ist richtig. Die These nicht. Indem Aristoteles die Substanz als individuelles *eidos* bestimmt, vertritt er gerade die die Vermutung generierende (und von Frede/Patzig I, 53, auch geteilte) Auffassung, daß ein Einzelnes ein Einzelnes und ein Allgemeines etwas von diesem schlicht und einfach unterschiedenes, bestenfalls äußerlich auf es bezogenes ist. Die von Frede/Patzig kritisierte Vermutung hat ihr Recht gerade in dem Moment des Textes, der nach Frede/Patzig gegen diese Vermutung spricht, weil mit der Bestimmung der Substanz als individuelles *eidos* das *ti en einai* den Status verliert, etwas zu sein, das von etwas ausgesagt wird.

bestimmt ist, daß es mehreren zukommt, daß also gerade die Substanz des Bestimmens eine Substanz wäre, die der Sache, deren Substanz sie ist, nicht eigentümlich sein könnte. Daher stellt sich die Frage, *ob* die beiden Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit unverträglich sind an diesem Punkt nur noch als die Frage, ob der Essentialismus selbst widersprüchlich ist. Daß es Aristoteles um den Nachweis dessen zu tun ist, scheint mir zwar unwahrscheinlich. Aber es könnte sich natürlich so verhalten, daß Aristoteles diesen Nachweis unbeabsichtigt erbringt. Ein entsprechendes Argument kündigt sich tatsächlich gerade dort an, wo Aristoteles meint, begründen zu können, daß die Bestimmung von etwas nicht durchgängig als die Bestimmung von etwas als etwas gedacht werden kann – in der Bestimmung des Wesens des Grundes. Ehe dieser Gedanke näher ausgeführt wird, soll jedoch zunächst noch die von der Frage, welches Argumentationsziel Aristoteles in Met.VII,13 verfolgt, zu unterscheidende Frage nach der Reichweite dieser Argumentation erörtert werden.

### 3.5.3 Die Allgemeinheit der Substanz

Die Erörterung der Frage, wie sich die Argumentationen des zweiten und dritten Abschnittes von Met.VII,13 zueinander verhalten, hat gezeigt, daß die These, kein Allgemeines sei Substanz, der Kritik an der Theorie der individuellen Formen entgegen, nach Aristoteles uneingeschränkt gültig zu sein scheint, weil die Zurückweisung der These, das Allgemeine könne, wenn es auch nicht selbst Substanz ist, dennoch Teil der Substanz sein, einerseits voraussetzt, daß ein Teil einer Substanz *als solcher* selbst eine Substanz ist – weil es, so Aristoteles' These, von etwas, das Teil von etwas ist, einen *logos* gibt, Dinge aber, von denen es einen *logos* gibt, Substanzen sind – andererseits aber kehrt sich dieser Befund nur dann gegen die Annahme, daß das Allgemeine Teil der Substanz ist, wenn bereits ausgeschlossen ist, daß das Allgemeine Substanz ist. Darin erwies sich die Argumentation des dritten Abschnittes von der uneingeschränkten Gültigkeit der zweifachen These des zweiten Abschnittes abhängig, daß kein Allgemeines Substanz ist, weil *erstens* Substanzen den Dingen, deren Substanzen sie sind, eigentümlich sind, *zweitens* aber sich die Bestimmungen der Allgemeinheit und der Eigentümlichkeit ausschließen. Offen gelassen worden war in der Erörterung dieses Argumentes die Frage, ob es sich *erstens* tatsächlich so verhält, daß es von den Teilen der Sache notwendigerweise einen *logos* geben muß, und *zweitens*, ob es sich tatsächlich so verhält, daß Dinge, von denen es einen *logos* gibt, Substanzen sind.

Die zweite offene Frage bedarf einfach deshalb keiner näheren Erörterung, weil Aristoteles in Met.VII,4 selbst festhält, daß es in *gewissem* Sinn zwar auch von Dingen einen *logos* gibt, die keine Substanzen sind, daß es im *eigentlichen* Sinn aber nur von den Substanzen einen *logos* gibt (vgl. auch Met.V,29). In Met.VII,13 geht es offensichtlich um den *logos* im *eigentlichen* Sinn. Aber gerade

dann, wenn von diesem *logos* die Rede ist, wird die erste offene Frage umso dringlicher, weil die Unterscheidung dieser beiden Arten von *logoi* implizit die Unterscheidung zweier Arten der Teilhabe impliziert. Mit dieser Einsicht scheint zunächst nicht viel gewonnen, weil die Art der Teilhabe, die dem Allgemeinen an der Substanz nun noch zukommen kann, explizit die einer nicht substantiellen Bestimmung ist. Tatsächlich aber ist, wenn dem Allgemeinen eine solche Form der Teilhabe an der Substanz zugesprochen werden muß, eben auch ausgesprochen, daß nicht substantielle Bestimmungen Teil der Substanz sind. Darin ist dann aber nicht nur auch die in dieser Untersuchung immer wieder inkriminierte strikte Unterscheidung von substantieller und nicht substantieller Bestimmung der Möglichkeit nach aufgehoben. Tatsächlich zeigt sich hier nicht nur einfach eine faktische Beschränkung der Reichweite der Argumentation der ersten Abschnitte von Met.VII,13. Darüber hinaus muß auch darauf hingewiesen werden, daß Aristoteles im sechsten Abschnitt von Met.VII,13 das Allgemeine explizit als Teil der Substanz bestimmt. Daß das Allgemeine nur der Möglichkeit nach ein Teil der Substanz ist, muß auf dem Hintergrund der Argumentation des dritten Abschnittes folglich als die These verstanden werden, daß es von ihm nur in einem *gewissen* Sinn einen *logos* gibt.

Wenn aber dem so ist, wenn die These, daß die Dinge, von denen es einen *logos* gibt, Substanzen sind, eine so gewichtige Beweislast in der Argumentation von Met.VII,13 tragen, dann kehrt sich zunächst einfach die Beweislast um: Die Frage, ob ein Allgemeines Substanz ist oder nicht, kann sich dann nicht länger an einem möglichen Ausschlußverhältnis zwischen den Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit entscheiden, sondern entscheidet sich einzig und allein an der Frage nach dem *logos*. Hiervon zu unterscheiden ist dann allerdings noch einmal die Frage, ob ein Allgemeines, dessen *logos* ex hypothesi gegeben werden kann, tatsächlich der Sache eigentümlich ist, als deren Substanz dieses Allgemeine behauptet wird. Es muß also zunächst zwischen der Frage unterschieden werden, ob ein Allgemeines Substanz ist – die sich schlicht an der Frage entscheidet, ob es einen *logos* im *eigentlichen* Sinn gibt – und der Frage, ob die Behauptung richtig ist, ein bestimmtes Allgemeines sei die Substanz einer bestimmten Sache. Diese zweite Frage entscheidet sich einfach daran, ob das Allgemeine als der Sache eigentümlich aufgewiesen werden kann. Daß darin in der Sache die Ausgangsthese von Met.VII,13 revidiert ist, die Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit schlossen einander einfach aus, wird dann deutlich, wenn man sich in Erinnerung ruft, daß schon die erste Frage, die Frage, ob es von einer Sache einen *logos* gibt, gar keinen anderen Sinn hat, weil in der generischen Bestimmung ein Allgemeines Teil der Definition ist. Hierin liegt ein erster Schritt hinaus über die strikte Trennung von substantieller und nicht substantieller Bestimmung begründet: Wenn nicht nur einzig Substanzen definierbar

sind, sondern sich auch die Frage, ob etwas Substanz ist oder nicht, daran entscheidet, ob etwas definierbar ist, und wenn weiter die Teile der Definition, obgleich sie zwar *für sich* durchaus Substanzen sein können, dies aber nicht – dieses Resultat des dritten Abschnittes von Met.VII,13 ist von den letzten Überlegungen nicht betroffen – *als Teile der Substanz* sein können, erweist sich die substantielle Bestimmung gerade darin als von einer vorgängigen, nicht substantiellen Bestimmung der Sache abhängig. Daß diese These nicht notwendigerweise mit der These vom Vorrang der substantiellen Bestimmung in Konflikt treten muß, war im ersten Teil der Untersuchung skizziert worden. Beide Thesen sind genau dann miteinander verträglich, wenn sich die vorgängige nicht substantielle Bestimmung an sich als defizitär erweist, d.i., wenn z.B. gezeigt werden kann, daß die einfache generische Bestimmung einerseits dem Zweck der substantiellen Bestimmung untersteht, andererseits aber diesem Zweck auch aus logischen Gründen nicht genügen kann. Die Frage allerdings, ob und wenn ja, wie dies gezeigt werden könnte, kann hier offen bleiben, weil Aristoteles in der Bestimmung der Substanz als Ursache und in der Erörterung des veritativem Seins noch eine Reihe von Argumenten präsentiert, die vielmehr umgekehrt den Zweck zu verfolgen scheinen, die bislang kritisierte Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse als notwendig auszuweisen. Daß diese Argumente ihrem vermeintlichen Zweck nicht gerecht werden, wird im Folgenden zu zeigen sein.

### **3.6 Einfachheit und Substantialität – Met. VII,17**

Am Ende der Erörterung von Met.VII,6 stellte sich die Frage, ob Aristoteles die Ausgangsbestimmung des *ti en einai* als etwas, das von dem, dessen *ti en einai* es ist, ausgesagt wird, negiert. Die These der Identität zwischen Sache und Substanz schien dabei zunächst die These der Identität zwischen Gegenstand und Begriff zu sein. Dieser Anschein hatte sich als trügerisch erwiesen. Sowohl die These, es gäbe zwei Weisen des Zugrundeliegens, als auch die Thesen, daß die Substanz kein Allgemeines ist und daß das Einzelne aus Form und Materie zusammengesetzt ist, weisen darauf hin, daß Aristoteles die in Met.VII,6 postulierte Identität zwischen Sache und Substanz nur als Teilidentität, nämlich als das Enthaltensein der Substanz in der Sache bestimmt. Als zentrale Schwierigkeit dieser Inhärenztheorie der Substanz hatte sich dabei gerade die These erwiesen, die den logischen Kern der Position ausmacht, die in den letzten Jahren als Alternative zur Interpretation der *Substanzbücher* als einer Theorie der individuellen Formen aufgetreten ist: Die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse stellt tatsächlich keine Alternative zur klassischen Lesart dar, sondern nur deren eigentliche Schwierigkeit heraus, indem sie jede Verbindung zwischen substantieller und nicht substantieller Bestimmung kappt. In der Erörterung von Met.VII,1 bis 6 konnten zwar auch Hinweise gefunden werden, daß diese Interpretation der *Sub-*

*stanzbücher* auch Aristoteles' Intention trifft. Weil aber keiner dieser Hinweise wirklich zwingend ist, bleibt noch zu klären, ob die vorgebrachten Einwände gegen die Inhärenztheorie der Substanz nur gegen die derzeit gängigsten Interpretationen der *Substanzbücher* oder auch gegen die *Substanzbücher* selbst zu richten ist. Eine definitive Antwort auf diese Frage werden auch die nachfolgenden Erörterungen nicht liefern. Wohl aber werden sich die Hinweise weiter verdichten, daß die These in der Sache zutreffend ist, Aristoteles' Theorie der Substanz sei eine Inhärenztheorie. Weiter verdichten werden sich diese Hinweise, weil die Reaktion auf die These, Aristoteles liefere in diesen Kapiteln Argumente für die Notwendigkeit, zwei Bestimmungsverhältnisse zu unterscheiden, je und je auf den Hinweis beschränkt bleiben muß, daß diese Argumente alles andere als zwingend sind. Im Kern wird zu bemängeln sein, daß sich *erstens* die Notwendigkeit der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse dann und nur dann stellt, wenn die Notwendigkeit besteht, zwischen komplexen und einfachen Bestimmungsverhältnisses zu unterscheiden, und daß zweitens Aristoteles in der Sache selbst ein von den vorgetragenen Argumenten unabhängiges Argument wider diese Unterscheidung präsentiert: Wenn es die einfachen Bestimmungsverhältnisse gibt, muß, weil diese als Bestimmungsverhältnisse der Begründung bedürftig bleiben, der Frage nach dem *Warum* ein Sinn zugesprochen werden, den diese für gewöhnlich nicht hat. Dies allein wäre nicht nur Grund genug, die Frage zu stellen, ob das, was unter dem Titel ‚einfaches Bestimmungsverhältnis‘ kursiert, tatsächlich ein solches ist. Beschränkten sich Aristoteles' Überlegungen in Met.VII,17 allein auf diesen Punkt, könnte immer noch in Erwägung gezogen werden, die Ausführungen über das Verhältnis der Fragen nach dem *Was* und dem *Warum* im Fall der einfachen Dinge im dritten Abschnitt von Met.VII,17 einfach als (freilich unzureichende) Ausbuchstabierung der im zweiten Abschnitt scheinbar vorliegenden Kritik an der These, es könne im Fall der einfachen Dinge sinnvoll nach dem *Warum* gefragt werden, verstanden werden. Diese Lesart könnte mit dem Hinweis motiviert werden, daß die Platonische Ideenlehre (respektive das, wofür Aristoteles diese hält), wirklich sei nicht der einzelne Mensch, sondern dessen Idee, der Mensch selbst, vielleicht keinen zwingenden Grund, wohl aber ein *prima facie* plausibles Motiv in der Frage hat, wodurch der einzelne Mensch ein Mensch ist. Der Überlegung, daß Aristoteles' Ausführung über die Frage nach dem *Warum* bei den einfachen Dinge einfach ein weiterer Baustein seiner Kritik an der Platonischen Ideenlehre ist, steht allerdings nicht nur entgegen, daß eine Kritik, die sich in dem Nachweis erschöpft, daß die Vernünftigkeit dieses Fragens davon abhängig ist, daß es einen vom gewöhnlichen Sinn der Frage nach dem *Warum* verschiedenen Sinn derselben gibt, nicht ausreichend ist. Weit entschiedener steht dieser Überlegung entgegen, daß weder zu sehen ist, wie eine derartige Kritik an der Unterstellung, im Fall der einfachen Dinge könne sinnvoll nach dem *Warum* gefragt werden mit der von Aristoteles nun offensichtlich

für notwendig erachteten Unterscheidung zweier Verwendungsweisen des Wahrheitsprädikates in Met.IX,10 verträglich sein könnte. Noch ist zuvor bereits zu sehen, welcher Sinn den Ausführungen im vierten Abschnitt von Met.VII,17 zugesprochen werden könnte, wenn nicht gerade der, ein – wider die im zweiten Abschnitt vorgetragene Kritik gerichtetes – Argument für die Notwendigkeit zu präsentieren, der Frage nach dem *Warum* im Fall der einfachen Dinge zu stellen. Allenfalls könnte hier noch eingewendet werden, daß die im zweiten Abschnitt vorgetragene Kritik am Sinn der Frage nach dem *Warum* bei den einfachen Dingen eine solche kritische Lesart auch des vierten Abschnittes von Met. VII,17 einfordert. Dieses Argument übersieht aber, daß sich bei näherem Hinschauen, die Intention der Kritik – d.i. die Reichweite, die Aristoteles der Kritik zuschreibt – an der Frage nach dem *Warum* bei einfachen Dingen im zweiten Abschnitt von Met.VII,17 ebenfalls als alles andere als eindeutig erweist.

Ob dieser Schwierigkeiten in der Bestimmung der Beweisziele der einzelnen Abschnitte von Met.VII,17, wird im Folgenden zunächst ein ausführlicherer Überblick über die Argumentation der Abschnitte und die sich anbietenden Interpretationsmöglichkeiten derselben sowie der daraus resultierenden Interpretationsmöglichkeiten für das gesamte Kapitel gegeben. Im zweiten Schritt wird dann die Unterscheidung zweier Grundverhältnisse im dritten Abschnitt ausführlicher erörtert und kritisiert. Im dritten Schritt wird gezeigt, daß Aristoteles' Versuch, entlang der Bestimmung des Verhältnisses von ‚gewöhnlichen‘ Gegenständen und Haufen diese Unterscheidung als notwendig auszuweisen, gerade daran scheitert, daß die der Bestimmung dieses Verhältnisses implizite Bestimmung der ‚gewöhnlichen‘ Gegenstände als durch die Form bestimmte Materie de facto die Haufen eigentümliche Bestimmtheit ist. Der die Untersuchung abschließende vierte Schritt verfolgt dann in der Erörterung von Met.IX,10 ein zweifaches Beweisziel: *Einerseits* muß die hier verhandelte Unterscheidung zweier Bedeutungen des Wahrheitsprädikates nicht nur in der unterstellten Differenz zweier Bestimmungsverhältnisse verortet werden. Die aufzuzeigende logische Inkonsistenz dieser Unterscheidung zweier Verwendungsweisen des Wahrheitsprädikates stellt auch ein weiteres Argument wider die diese Unterscheidung begründete Unterstellung dar. Nach dieser Seite gehört die Erörterung von Met.IX,10 noch in den Kontext der im Zusammenhang mit Met.VII,17 zu verhandelten Schwierigkeiten. *Andererseits* zeigt die wechselseitige Abhängigkeit der beiden Unterscheidungen, daß Tugendhats These, Aristoteles beschränke den eigentlichen Sinn der Frage nach dem Sein, indem er sich auf die Frage nach der Substanz konzentriert (*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*), in gewissem Sinn zutreffend ist, in gewissem Sinn aber auch den Kern der Sache verfehlt: Zwar zeigt gerade die Notwendigkeit, mit der Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse auch zwei Verwendungen des

Wahrheitsprädikates anzuerkennen, an, daß eine in diesem Sinn als Lehre von der Substanz konzipierte Lehre vom Sein eine Einschränkung der Lehre vom prädikativen Sinn darstellt. Aber diese Einschränkung hat ihren Grund gerade nicht, wie Tugendhat meint, in der Konzentration auf die Lehre von der Substanz, sondern in der die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse bedingenden Inhärenztheorie der Substanz. Weil Tugendhat, indem er die Frage nach der Substanz als eine Beschränkung des Sinnes der Frage nach dem Sein behandelt, implizit gerade diese Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse akzeptiert, muß weiter noch festgehalten werden, daß die von Tugendhat gegen Aristoteles anvisierte Konzeption der Ersten Philosophie, wenn überhaupt, nur dann widerspruchsfrei sein kann, wenn die in dieser Untersuchung vorgebrachten Einwände gegen die (Aristotelische) Inhärenztheorie der Substanz entkräftet werden können. Dieser Punkt kann freilich auch einfacher gefaßt werden: Der Vorwurf, der unzulässigen Beschränkung des Sinnes der Frage nach dem Sein, impliziert bereits, daß die Untersuchung der Sache wenigstens in dem beschränkten Bereich, in dem sie erfolgt, im Prinzip richtig ist. Dieser Überlegung wird auch in den nachfolgenden Erörterungen entgegenzuhalten sein, daß der positive Aspekt der *Substanzbücher* vielmehr in der konsequenten Darstellung der Inhärenztheorie der Substanz und der damit gegebenen Möglichkeit der bestimmten Kritik derselben zu finden ist.

### 3.6.1 Met.VII,17 - Ein erster Überblick

Der erste Abschnitt von Met.VII,17 (1041a6-10) präsentiert die These, ein neuer Anfang der Frage nach der Substanz, der sich auf die Bestimmung der Substanz als Ursache bezieht, könne Klarheit über die Substanzen verschaffen, von denen am Ende von Met.VII,16 behauptet wurde, daß die Platoniker nicht angeben können, welcher Art diese sind. Die Rede ist von den nicht wahrnehmbaren Substanzen. Ob dies so zu verstehen ist, daß in den Kapiteln Met.VII,1 bis 16 über die nicht wahrnehmbaren Substanzen keine Klarheit geschaffen wurde oder nur nicht hinreichend Klarheit, kann dahingestellt bleiben.

Die Argumentation des zweiten Abschnittes (1041a10-20) ist etwas undurchsichtig, weil in diesem Abschnitt eine vermeintlich relevante Schwierigkeit in der überlieferten Textgestalt vorliegt. Aristoteles vertritt in diesem Abschnitt zunächst die These, daß die Frage nach dem *Warum* stets die Frage sei, warum etwas einem Anderen zukommt, um diese dann auf eine etwas eigenwillige Art zu begründen: Die Frage, warum der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, sei entweder die Frage nach dem, „was soeben gesagt wurde, nämlich warum der Mensch gebildet ist, oder es heißt etwas anderes fragen“ (1041a13-14). Diese Begründung ist zweideutig. Aristoteles könnte meinen, daß die Frage, warum der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, wenn man sie in die Form bringt ‘Warum ist der Mensch gebildet?’ eine Frage der Art ist, wie sie im ersten Satz

bestimmt wurde. Aristoteles könnte aber auch meinen, daß die Frage, warum der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, eine alberne Frage ist, weil sie nach etwas fragt, was gerade erklärt wurde. Der Anschein der Zweideutigkeit löst sich jedoch schnell auf: Dem Fortgang ist deutlich zu entnehmen, daß Aristoteles, vorsichtig formuliert, einen gewissen Vorbehalt gegenüber der These hegt, man könne sinnvoll fragen, warum der Mensch ein Mensch ist. Gegen diesen Vorbehalt kann nun einfach geltend gemacht werden, daß wir durchaus fragen können, warum z.B. der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, und daß, wenn dem so ist, auch die These, die Frage nach dem *Warum* sei stets die Frage, warum etwas etwas anderes ist, jedenfalls nicht unmittelbar als uneingeschränkt gültig einleuchtet. Aristoteles will mit dem zweiten Satz des zweiten Abschnittes auch noch keine Begründung seiner einleitenden These geben, sondern nur deren Begründung vorbereiten, indem er darauf aufmerksam macht, daß die Frage, warum der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, zweideutig ist. Verstanden als die Frage ‘Warum ist dieser Mensch gebildet?’ erfüllt sie die einleitend gegebene Beschreibung der Struktur der Frage nach dem *Warum*. Die bloße Möglichkeit, solche Fragen zu stellen, spricht also noch nicht gegen die einleitende These. Gegen diese These spricht diese Möglichkeit nur, wenn man die Frage anders versteht, nämlich als die Frage, warum etwas es selbst ist. Auch wenn man – wie der Kommentar von D. Morrison zeigt, die These, man könne nicht fragen, warum der Mensch ein Mensch ist, sei nicht überzeugend, weil die mit dieser Frage eindeutig identische Frage „What is it about a human being that makes it a human being?“, eine „perfectly sensible and important question“ sei („Substance as Cause, Met.VII,17“, 197) – Aristoteles vorhalten könnte, daß er den Punkt deutlicher hätte formulieren können, scheint der Text bis zu dieser Stelle doch eindeutig zu sein. Die Schwierigkeiten beginnen mit dem Folgenden. Hier nämlich stellt sich die Frage, ob Aristoteles die These vertritt, daß die andere Weise, die Frage ‘Warum ist der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch?’ zu verstehen, mit einer Ausnahme nichts zu fragen heiße, oder ob Aristoteles die These vertritt, die Frage, warum ein Ding es selbst ist, heiße stets nichts zu fragen, und die Begründung, die er für diese These gibt, in einer Hinsicht als eingeschränkt gültig betrachtet. Nach der ersten Lesart müßte die in der Zeile 1041a15 geöffnete Klammer in der Zeile 1041a18 geschlossen werden, nach der zweiten Lesart, die von den meisten Herausgebern bevorzugt wird, in der Zeile 1041a20. Mir scheint die zweite Lesart zwar die logisch sinnvolle zu sein.<sup>59</sup> Ich lasse

---

<sup>59</sup> *Erstens* gilt die These, zu fragen, warum etwas es selbst ist, heiße, nichts zu fragen, absolut. *Zweitens* behauptet sie Aristoteles als absolut gültig. *Drittens* ist die Einschränkung der Zeilen 1041a18-20 keine Einschränkung, sondern der Hinweis darauf, daß man die Frage, warum etwas ist, was es ist, als die Frage verstehen kann, warum etwas mit sich numerisch identisch ist. Letzteres ist, Aristoteles hat vollkommen Recht, sicher eine der langweiligsten Fragen, die es gibt, weil sie nur gestellt werden kann, wenn unterstellt wird, daß etwas von sich getrennt sein kann, was überhaupt nichts anderes ist als die Unterstellung, daß die Sache von sich numerisch unterschieden ist. Von der Voraussetzung aber, daß etwas von sich numerisch verschieden ist, kommt man zur numerischen Identität der Sache nur mit dem

diese Punkt aber offen, weil mit der ersten Lesart die Möglichkeit verknüpft ist, mit der einleitenden These des zweiten Abschnittes einen Sinn zu verknüpfen, der für die Argumentation des dritten Abschnittes relevant sein könnte. Wenn es sich nämlich so verhält, daß es nach Aristoteles Ausnahmen von der Regel gibt, daß die Frage sinnlos ist, warum etwas es selbst ist, dann folgt – und mögen die Ausnahmen noch so langweilige Fälle sein –, daß die einleitende These gar keine von Aristoteles selbst vertretene These sein muß. Vielmehr könnte Aristoteles hier auch einfach eine andere Position wiedergeben, die er im Weiteren als unzureichend kritisieren möchte.

Der dritte Abschnitt (1041a20-1041b11) erweckt jedoch zunächst den Eindruck, als ob die einleitende These des zweiten Abschnittes eine These ist, die Aristoteles selbst vertreten will. Die Formulierung, man könne *jedoch* fragen, warum der Mensch ein bestimmtes Lebewesen ist, scheint zunächst einfach zu besagen, daß man die Frage, warum der Mensch ein Mensch ist, in keinem Fall sinnvoll stellen könne. Diesen Eindruck erweckt der Abschnitt jedoch, um genau zu sein, nur zunächst, weil der sich – in ihrem Sinn gleich noch näher zu betrachtenden – anschließenden Aufzählung verschiedener Formen der Frage nach dem *Warum*, die Bemerkung folgt, am ehesten bleibe bei den Dingen unklar, was gesucht ist, die nicht voneinander ausgesagt werden. Nicht von einander ausgesagt werden aber in gewissem Sinne gerade der Mensch vom Menschen, wenn wir fragen, warum der Mensch ein Mensch ist. Wenn Aristoteles im Weiteren die These vertritt, man könne auch in den Fällen, in denen nicht etwas von etwas ausgesagt wird, die Frage nach dem *Warum* sinnvoll stellen, könnte es sich so verhalten, daß D. Morrisson seine Bedenken gegen die Argumentation (oder besser: gegen die These) des zweiten Abschnittes zu früh vorgebracht hat. Gegen diese Vermutung spricht allerdings, daß Aristoteles *erstens* festhält, daß das, was in diesen Fällen gesucht ist, nur klar werde, wenn man das, was einfach ausgesagt ist, zergliedert, und *zweitens* der Auffassung ist, die Frage ‘Was ist der Mensch?’ dieser Vorschrift folgend als die Frage verstanden werden muß ‘Warum ist dies ein Mensch?’ Ob dies noch die Frage nach dem ist, was ein menschliches Wesen zu einem solchen macht, ist allerdings fraglich. Die Frage, wie die Argumentation im zweiten Abschnitt nach Aristoteles aufzufassen ist, ist an dieser Stelle jedoch eindeutig entschieden: Die Forderung nach einer Zergliederung des einfach Ausgesagten kann als Forderung ihr Recht nur in dem vorhergehenden Nachweis haben, daß die Frage nach dem *Warum* stets als die Frage gefaßt werden muß, warum etwas etwas anderes ist. Der erste Eindruck, den wir vom dritten Abschnitt hatten, war also offensichtlich der richtige, so daß wir uns auch im zweiten Abschnitt an die logisch sinnvolle Lesart halten können. Im dritten Abschnitt

---

Hinweis, daß sich diese Voraussetzung selbst aufhebt, weil das von sich getrennte Ding, sich, weil es als Teil der Trennung wieder nur ein Teil derselben wäre, sich in weniger als Schall und Rauch auflösen müßte, um nicht mit

fehlt uns allerdings noch der gedanklicher Schritt, um dessen Willen Aristoteles die in Met.VII,17 dokumentierte geistige Anstrengung überhaupt unternimmt. Ich fasse diesen Gedanken zunächst in sehr allgemeiner Form, um dann die Dokumentation des Inhaltes von Met.VII,17 mit einigen kurzen Bemerkungen zu dessen letztem Abschnitt abzuschließen, ehe ich auf den zentralen Gedanken in Met.VII,17 und dessen Begründung näher eingehe: Wenn wir das einfach Ausgesagte zergliedern, dann wird deutlich, daß die Ursache die Substanz ist, durch die die Materie etwas Bestimmtes ist. Es sei, wenn dies deutlich geworden sei, dann auch „offenkundig, daß es bei den einfachen Dingen kein Suchen und kein Lehren gibt, vielmehr ist die Art des Suchens nach solchen Dingen eine andere“(1041b10-11).

Rein äußerlich fällt die Argumentation des vierten Abschnittes (der in der Literatur für gewöhnlich die meiste Aufmerksamkeit erfährt<sup>60</sup>) etwas aus dem Rahmen. Aber dies mag daran liegen, daß wir uns bislang vor dem Versuch gedrückt haben, den zentralen Gedanken des dritten Abschnittes zu verstehen. Festhalten kann man jedenfalls, daß Aristoteles in diesem vierten Abschnitt die Frage erörtert, ob das Ganze (die Silbe) einfach die Summe seiner Teile (der Buchstaben) ist, und diese Frage negiert. Die Frage, *wie* er sie negiert, ist dagegen keinesfalls eindeutig zu beantworten.

### 3.6.2 Verschiedene Gründe?

Die Bestimmung des zweiten Abschnittes aufgreifend hält Aristoteles im dritten Abschnitt von Met.VII,17 fest, daß unklar sei, worauf die Frage nach dem *Warum* bei Dingen, die nicht voneinander ausgesagt werden, abzielt, daß aber diese Schwierigkeit behoben werden könne, wenn man diese Aussagen zergliedere (1041b2-3). Dann nämlich sei offenkundig, daß das, was gesucht ist, die Ursache „für die Materie ist, wodurch sie etwas Bestimmtes ist. Dies ist aber die Substanz“(1041b7-8). Lassen wir die weiteren offenkundigen Folgen für den Moment beiseite und halten uns zunächst an diesen Punkt. Dem zweiten Abschnitt folgend muß die Frage nach dem *Warum* die Form aufweisen ‘Warum ist etwas etwas anderes?’. Nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt gefordert werden, daß die einfachen Dinge zergliedert werden. Soweit ist der Gedankengang zwar klar und einleuchtend. Im Anschluß treten jedoch gleich zwei Schwierigkeiten auf.

(1) In den Fällen der klassischen Frage nach dem *Warum* fragen wir von einem bereits in irgendeiner Hinsicht bestimmten Gegenstand, warum er etwas anderes ist. Einer Bestimmung wird eine

---

sich numerisch identisch zu sein. Was aber nicht ist, ist natürlich auch nicht mit sich identisch. – „aber das gilt ja für alles und ist eine kurze Erledigung der Frage“(1041a19-20).

<sup>60</sup> Diese Diskussion ist dokumentiert in J. Hübner, *Aristoteles über Ursächlichkeit und Getrenntheit*, 177ff.

andere Bestimmung zugesprochen. Die Frage ist, ob dies im Falle der definitivisch einfachen Bestimmungen auch gelingen kann. Unklar sind diese Fragen ja gerade deshalb, weil die Frage einfach formuliert ist, weil nach Voraussetzung nicht etwas von etwas anderem ausgesagt wird. Sorgen wir tatsächlich für mehr Klarheit, wenn wir etwas, das nicht zergliedert werden will, zergliedern? Die Alternative wäre, schlicht und einfach festzuhalten, daß die Frage nach dem *Warum* in solchen Fällen nicht gestellt werden kann. Von Ferne her, vom Beginn des zweiten Buches der *Zweiten Analytiken* hören wir Aristoteles rufen, daß dies keine Lösung ist, weil der Umstand, daß wir, wenn wir auf dem Mond wären, das *Warum* der Mondfinsternis nur deshalb nicht suchen würden, weil wir sie zugleich mit dem *Daß* wahrnehmen, anzeige, daß wir *immer* nach der Ursache suchen (an post.II,2, 90a26-30).

(2) Die Frage ‘Was ist der Mensch?’ sei, so Aristoteles, wenn sie zergliedert werde, die Frage ‘Warum ist dies ein Mensch?’. Dem scheint zunächst nicht so zu sein. Die Frage ‘Warum ist dies ein Mensch?’ scheint eher die Zergliederung der Frage ‘Was ist dieser Mensch?’ zu sein, weil die Frage, was der Mensch ist, auch einfach als die Frage verstanden werden kann ‘Warum ist der Mensch ein bestimmtes Lebewesen?’ Die Schwierigkeit, die der Text an dieser Stelle bietet, lautet mithin kurz: Warum dürfen wir, wenn wir die Frage zergliedern, diese nicht so zergliedern, wie wir sie zuvor zergliedert haben? Aristoteles einfache Antwort scheint nun zu sein, daß es bei den einfachen Fällen einfach um andere Fälle gehen *soll*. Aber an diese Antwort wäre wieder die Frage zu richten, ob es denn überhaupt sinnvoll ist, mit solchen Fällen zu rechnen. Wenn uns jemand die Frage stellt, was Mondfinsternis ist, und wir würden diese Frage als die Frage fassen, warum ein großer Rabe zuweilen außer der Zeit übermäßig viel Käse außergewöhnlich schnell vernascht, müßten wir uns doch wohl auch die Frage gefallen lassen, ob wir nicht einer Frage nachgehen, die noch weit weniger sinnvoll ist als die Frage, warum der Mensch der Mensch ist, sofern diese die Frage ist, warum etwas es selbst ist.

Halten wir uns ob dieser Bedenken daran, die Frage ‘Warum ist dies ein Mensch?’ als Zergliederung der Frage ‘Was ist dieser Mensch?’ aufzufassen, fällt zunächst auf, daß der ganze Trick des Zergliederns darin bestand, darauf aufmerksam zu machen, daß die vermeintlich einfachen Dingen tatsächlich nicht einfach sind. Wir stellen nicht die Frage ‘Was ist Mensch?’. Wir stellen Frage wie: ‘Was ist dieser Mensch?’, ‘Was ist ein Mensch?’, ‘Was ist der Mensch?’ Aber der Punkt muß eindeutiger formuliert werden: *Wir* stellen Fragen dieser Form. Aristoteles nicht. Die griechische Sprache pflegt einen großzügigeren Umgang mit Bestimmungsfragen als die deutsche. In ihr können Artikel auch einfach entfallen: *hoion anthropos dia ti esti* (1041b1). Dieser Umstand eröffnet zwei Möglichkeiten, unsere Bedenken zu Aristoteles’ Text ins Verhältnis zu setzen. Unsere Be-

denken würden *erstens* hinfällig, wenn Aristoteles' Bemerkung, im Falle der einfachen Dinge sei die Frage, was gesucht ist, problematisch, so zu verstehen ist, daß Aristoteles gerade darauf aufmerksam machen möchte, daß die einfachen Dinge ihren Einzug einer Unterschlagung verdanken. Unsere Bedenken würden *zweitens* ganz und gar nicht hinfällig, sondern vielmehr ihrerseits problematisch, wenn die griechische Sprache in diesem Fall näher an den Dingen wäre als unsere. Die griechische Sprache kann etwas, was etwa auch die englische Sprache kann, aber eben die deutsche nicht. Lassen wir also den zweiten Einwand, wo er zunächst Ausdruck von Verständigungsproblemen ist, auf sich beruhen und kehren zu der Frage zurück, was es mit der Notwendigkeit der Zergliederung von solchem auf sich hat, das sich, seinem (original-) sprachlichen Ausdruck folgend, gegen die Zergliederung sperrt. Aristoteles meint offensichtlich, daß wir in diesen Fällen dennoch eine Zergliederung vornehmen müssen, wenn wir die Frage nach dem *Warum* stellen. Dagegen hatten wir oben zu bedenken gegeben, daß es sich in diesen Fällen einfach so verhalten könnte, daß die Frage nach dem *Warum* nicht angebracht ist.

Im einzigen Fall, in dem wir in der deutschen Sprache die Dinge einfach formulieren können, der Bezeichnung, scheint dies jedenfalls so zu sein: Die Frage 'Warum ist dies Socrates?' können wir überhaupt nicht als sinnvolle Frage auffassen. Wir können diese Frage in einem ersten Schritt als die Frage fassen 'Warum benennst du dies Socrates?', um dann, wenn sich die Frage auf den Kapitän der brasilianischen Fußballnationalmannschaft bei der Weltmeisterschaft 1982 bezieht, einfach festzuhalten, daß wir darin nur dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgen: Alle tun das. Keiner nennt ihn bei seinem Taufnamen. Die Frage nach dem Grund könnten wir in diesem Fall höchsten als die Frage verstehen, woran wir eigentlich erkennen, daß der, den wir Socrates nennen nicht der ist, den wir Paul Breitner nennen. Aber dies wäre offensichtlich die Frage nach Identifikationskriterien und nicht die Frage nach dem Grund dessen, daß Socrates und Paul Breitner sind, was sie sind. Eine ganz andere Frage ist die, ob wir nun in der Absicht, unsere Bedenken weiter zu motivieren, nicht einfach den Punkt gefunden haben, den Aristoteles festhalten möchte. Die Frage nach Identifikationsgründen ist eine andere Frage als die Frage nach Sachgründen. In den Text von Met.VII,17 würde sich diese Überlegung wie folgt einfügen: Wo sich die Frage stellt, was der Mensch ist, muß diese, um als sinnvolle Frage zu gelten, zunächst als die Frage verstanden werden, welchen Unterscheidungskriterien folgend wir etwas als 'Mensch' bezeichnen, ehe in einem zweiten Schritt gefragt werden kann, warum dieses, das zweifüßig und bekleidet ist, ist, was es ist. Erst hier, erst nach der Fixierung von Unterscheidungskriterien, stellt sich die Frage nach der Substanz, d.i. kann sinnvoll die Frage gestellt werden, warum dieses etwas Bestimmtes ist. Im Ausblick auf die Argumentation der *Zweiten Analytiken* ist diese Lesart von

Met.VII,17 vorzuziehen. In an post.II,8 hält Aristoteles fest, daß die Frage nach dem, was etwas ist, deren Antwort den vorhergehenden Kapiteln folgend nicht als die Konklusion eines Beweises gefaßt werden kann, *im* Beweis klar werden kann (93b15-20). Die Frage, wie diese These näher zu verstehen ist, muß uns hier nicht interessieren. Relevant für uns ist einzig, daß Aristoteles hier zwei Arten unterscheidet, wie das, was etwas ist (dessen Substanz), im Beweis klar werden kann. Die erste Art der Klärung geht davon aus, daß wir bereits einen Teil des 'Was ist es' kennen: die generische Bestimmung. Wir fragen hier nach der Substanz des Menschen, ausgehend von der Kenntnis dessen, daß er ein bestimmtes Lebewesen ist. Die zweite Art der Klärung erfolgt in Unkenntnis eines Teils des 'Was ist es'. Hier geht es zunächst darum, die generische Bestimmung, und damit den Anhaltspunkt für eine bestimmte Art der Frage nach dem *Warum* zu gewinnen. Die Argumentation in beiden Fällen ist selbst für Aristoteles' Verhältnisse übermäßig gedrängt (zu klären wäre, warum das Wesen von etwas nicht als Konklusion eines Beweises gefaßt werden kann, warum das Wesen von etwas überhaupt in einem Beweis klar werden muß und ob diese Forderung allgemein besteht bzw. (darin liegt die eigentliche Schwierigkeit) worin eigentlich der Grund für die Einschränkung der Allgemeingültigkeit dieser Forderung besteht). Für die hier verhandelte Frage genügt es jedoch Aristoteles' Absicht festzuhalten, darzulegen, daß das Wesen von etwas jedenfalls in manchen Fällen aus der vollkommenen Unkenntnis desselben klar werden kann. In an post.II,13 scheint Aristoteles dann gerade die These zu vertreten, daß die Frage nach der Substanz erst aus der Kenntnis von Identifikationskriterien heraus sinnvoll gestellt werden kann. Die Argumentation in den *Zweiten Analytiken* scheint, kurz, dafür zu sprechen, daß unser Einwand, die Frage 'Warum ist (nennst du) dies Sokrates?' sei nicht die Frage nach Sachgründen, sondern die Frage nach Identifikationsgründen, deren Klärung die Grundlage der Frage nach Sachgründen sein könnte, keinen Einwand gegen die Argumentation in Met.VII,17 darstellt, sondern dessen Pointe ist. Die Frage ist, ob dem so ist, d.i. ob der Text in Met.VII,17 so gelesen werden kann. Eine Schwierigkeit ist offenkundig: Würden wir den Text in diesem Sinn lesen, böte dieser eine etwas verquere Gedankenabfolge, weil wir die Begründung der These, die Frage nach dem *Warum* sei stets die Frage nach der Substanz, nur erhalten würden, *nachdem* wir festgehalten haben, daß die Frage nach Gründen sowohl als die Frage nach Identifikationsgründen als auch als die Frage nach Sachgründen gefaßt werden kann und daraus den Schluß ziehen, daß die Frage nach dem *Warum*, die wir als die Frage nach Sachgründen verstehen, nicht stets unmittelbar gestellt werden kann. Aristoteles aber erschließt die andere Art des Fragens aus der These, daß die Frage nach dem *Warum* stets die Frage nach der Substanz ist. Dies klingt nicht nur eher so, als ob Aristoteles mit Fällen rechnen würde, in denen der Sachgrund auch ohne die vorgängige Bestimmung der generischen Bestimmung erfragt werden kann. Für diese Lesart weitere

Gründe: *Erstens* werden in an post.II,9 die Ausführungen in an post.II,8 auf bestimmte Fälle beschränkt, *zweitens* scheint die generische Bestimmung in der *Metaphysik* als etwas bestimmt zu sein, was (jedenfalls in manchen Fällen) gar nicht für sich bestimmt werden kann, und *drittens* geht in die Argumentation in an post.II,8 und 9 eine Unterstellung ein, die in Met.VIII,4 einfach verworfen zu sein scheint. Wo die Frage in den *Zweiten Analytiken* nach an post.II,9 die Frage nach etwas war, das die Ursache seiner Substanz an einem anderen hat, gilt in der *Metaphysik*, daß jedenfalls das in an post.II,8 verhandelte Beispiel, die Mondfinsternis, nicht etwa etwas ist, das die Ursache seiner Substanz an anderem hat, und folglich *keine* Art der Substanz ist. In Met.VIII,4 gilt entschieden, daß die Mondfinsternis keine Substanz ist (1044b8-10). Dieser Abgrenzung entspricht eine Schwierigkeit, auf die E. Tugendhat aufmerksam gemacht hat. Der Gedankengang in den *Zweiten Analytiken* führt dazu, daß man überhaupt nicht mehr weiß, welches eigentlich die in an post.II,9 von dem in an post.II,8 entwickelten Verfahren ausgenommenen Fälle sind (*Ti Kata Timos*, 143). Rein negativ beschrieben handelt es sich um Fälle, die die Ursache ihrer Substanz nicht in anderem haben. Wenn wir aber diese negative Bestimmung auf die Argumentation in Met.VII,17 übertragen, erhält diese ein völlig anderes Gesicht, weil die einfachen Dinge dann als einfach bestimmt sind, weil sie die Ursache ihrer Substanz in sich haben. Sinnvoll wäre diese Übertragung, weil es durchaus plausibel ist, anzunehmen, daß sich die Frage nach der Ursache in Fällen, in denen etwas seine Ursache in sich hat, von Fällen, in denen dem nicht so ist, relevant unterscheidet. Bedenklich wäre diese Übertragung jedoch immer noch, weil sich immer noch die Frage stellt, ob es solche Fälle gibt, bzw. ob die Fallunterscheidung überhaupt sinnvoll ist. Bedenklich wäre diese Übertragung aber auch, weil wir nun einen Fall von Inhärenz der Substanz in der Substanz hätten, in dem die Substanz als ein Einzelnes, das an sich ein Allgemeines ist, gedacht wäre. Der Gedanke einer von sich als Ursache unterschiedenen Sache, darauf hat Hegel in Bezug auf die Spinozanische *causa sui* eindringlich aufmerksam gemacht,<sup>61</sup> ist, weil er der Gedanke der Identität in der Differenz ist, die These, daß sich das Allgemeine zu sich als Besonderem verhält und in seiner Besonderung je Einzelnes ist. Wir würden, wenn wir mit solchen Fällen rechnen, einfach die These aus Met.VII,13 negieren, daß sich die Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit ausschließen. Die Frage ist allerdings auch, ob wir mit solchen Fällen gerade deshalb rechnen müssen, weil das Dazwischentreten der Erde, die Ursache der Mondfinsternis, zu dem gehört, was die Mondfinsternis ist. Es könnte sich so verhalten, daß der von Aristoteles in an post.II,9 ausgenommene Sonderfall der Normalfall ist. Die Klärung dieser Frage wird uns allerdings in der Klärung der Frage, welches Argumentationsziel Aristoteles im dritten Abschnitt von Met.VII,17 verfolgt, gerade dann nicht entscheidend voranbringen, wenn es sich

---

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff*, 9f.

so verhält, daß der Begriff der Ursache selbst schon verlangt, Allgemeinheit und Eigentümlichkeit als zwei sich nicht ausschließende Bestimmungen zu betrachten. Halten wir also einfach die beiden möglichen Lesarten fest: Entweder möchte Aristoteles darauf hinweisen, daß der Klärung der Frage nach dem *Warum* als Frage nach dem Sachgrund des Bestehens eines Sachverhaltes, eine vorgängige Bestimmung der Sache einfordert, in der wir nach Identifikationskriterien der Sache fragen. Oder Aristoteles will, in seinen eigenen Worten, „auf etwas anderes“ hinweisen. Was das sein mag, muß hier zunächst dahingestellt bleiben, weil die sich unmittelbar anbietende Unterscheidung zwischen Dingen, die die Ursache ihrer Substanz in sich haben und Dingen, für die dies nicht gilt, eine Unterscheidung zu sein scheint, von der *erstens* nicht deutlich zu sehen ist, ob sie (mit Met.VIII,4) in der *Metaphysik* zurückgezogen wird oder nicht, und für die *zweitens* zu gelten scheint, daß jedenfalls bei den Dingen, die die Ursache ihrer Substanz in sich haben, die Inhärenzthese der These entgegensteht, daß Allgemeinheit und Eigentümlichkeit einander ausschließende Bestimmungen sind. Wir können diesen Punkt vorläufig auch deshalb offen lassen, weil die entscheidende Überlegung in Met.VII,17, wenn wir der Literatur folgen, ohnehin nicht, wie wir vermutet haben, im dritten, sondern im vierten Abschnitt zu finden ist. Sehen wir also zu, welchem Gedanken Aristoteles hier folgt.

### 3.6.3 Haufen und Substanzen

Im letzten Abschnitt von Met.VII,17 verhandelt Aristoteles, wie schon angemerkt, die Frage nach dem Verhältnis von Haufen und anderen Dingen. Eindeutig ist, daß Aristoteles nicht nur der Auffassung ist, daß nicht alle Dinge Haufen sind. Eindeutig ist auch, daß er meint, dies zeigen zu können. Keinesfalls eindeutig ist, wie das Verhältnis von Haufen und anderen Dingen nach Aristoteles genau beschaffen ist. Festhalten können wir jedenfalls, daß eine Silbe nach Aristoteles kein Fall eines Haufens ist, weil sie nicht nur aus ihren Buchstaben besteht. Darin liegt eine erste Schwierigkeit, weil Haufen eben auch nicht nur aus ihren Teilen bestehen zu scheinen. Nimmt man alle Teile des Haufens weg, dann bleibt kein Haufen mehr übrig. Haufen scheinen die paradigmatischen Fälle von aus Form und Materie zusammengesetzten Dingen zu sein. Ein Haufen Bauklötze hört nicht auf der Haufen zu sein, der er ist, wenn wir einen Bauklotz wegnehmen. Wenn wir aber viele Bauklötze wegnehmen, dann bleibt der Haufen zwar ein Haufen, aber er ist dann, aufgrund der Veränderung seiner Form, ein anderer Haufen. Die These, die Silbe bestehe nicht nur aus ihren Buchstaben, ist allerdings noch in einer ganz anderen Hinsicht problematisch. Wenn nämlich gilt, daß die Form etwas ist, was zur Materie, in diesem Fall: den Buchstaben, hinzutritt, dann stellt sich die Frage, wie sich eigentlich die Buchstaben, die zu formende Materie, von einem Haufen unterscheiden. Wären diese auch aus Form und Materie zusammengesetzt,

wie auch ihre Materie wieder, hätten wir die etwas unangenehme Situation, daß wir irgendwo auf eine Materie treffen, die sowohl als auch nicht zusammengesetzt wäre.

Darin treffen wir auf eine bekannte Schwierigkeit: Einerseits scheint es in den Zeilen 1041b 25-27 so, als ob Aristoteles der Auffassung wäre, daß der Gedanke falsch ist, die Dinge als aus ihrer Materie zusammengesetzt zu bestimmen. Andererseits stammt der Gedanke, die Form trete nicht etwa im Fall des Haufens, sondern gerade in den von diesem unterschiedenen Fällen zu der Materie hinzu, eben auch von Aristoteles – aus den Zeilen 1041b17-18. Zwar finden wir in Met.VIII,3, 1043b5-7 eine einfache Negation der These aus den Zeilen 1041b17-18, die Form trete zur Materie hinzu. Aber auch hier finden wir noch im selben Kapitel die Gegenposition, wenn Aristoteles von ersten Bestandteilen der Substanz spricht, die nicht definierbar seien, weil sich die Teile der Definition gleichsam wie Form und Materie verhielten (1043b33-34). Aus diesem Verhalten der Teile der Definition folgt offenbar nur dann, daß deren Teile nicht definierbar sind, wenn wir, wie D. Morrison in Beziehung auf das Regreßproblem in Met.VII,17 vermutet, unterstellen, daß der Regreß zwar einige Schritte weit aufscheinen kann, daß es zuletzt aber ein einfaches, nicht analysiertes Prinzip geben müsse, das den Regreß stoppt, und das die Ursache des Seins und der Einheit des Ganzen ist: „Perhaps Aristotle’s use of the regress argument at 1041b22-24 is not meant to prevent any regress from getting started, but only to insist that whatever regress gets started must end“ („Substance as Cause, Met.VII,17“, 203). Morrison ist offenbar auch in diesem Punkt zuzustimmen: Ebenso wie Aristoteles in Met.VII,3 gesehen hat, daß die Verknüpfung des Subjektkriteriums mit der Abstraktionsvorschrift zu Schwierigkeiten führt, aber nicht die Frage gestellt hat, ob beide vielleicht aus sachlichen Gründen nicht miteinander verknüpft werden dürfen; ebenso sieht er in Met.VII,17, daß die Frage, was etwas ist, noch nicht beantwortet ist, wenn wir die Summe seiner Teile angeben, aber nicht, daß die Antwort einfach grundsätzlich verfehlt ist. Daß diese Antwort nicht einfach unzureichend ist und um die Angabe des Grundes der Zusammengehörigkeit der Teile ergänzt werden muß, zeigt sich schon daran, daß wir, sobald wir, Aristoteles folgend, zwischen zusammengesetzten Dingen und nicht zusammengesetzten Dingen unterscheiden, in Schwierigkeiten geraten, wenn wir die Frage stellen, woran wir diese beiden Arten von Dingen unterscheiden können, weil die Antwort auf diese Frage ja nun gerade nicht die zu sein scheint, daß die einfachen Dinge die sind, die nicht zergliedert werden können. Die Frage, ob ein Gegenstand zergliedert werden kann, kann zunächst in zweifacher Weise verstanden werden. Rein mechanisch betrachtet ist die Gliederung abhängig von den vorhandenen Mitteln. Wenn wir die Unterscheidung dagegen als die Unterscheidung zwischen Dingen verstehen, die wir geistig unterscheiden können, dann können wir zwar festhalten, daß wir

den Menschen in seiner Definition zergliedern, während sich bei Sokrates die Frage stellt, ob wir in seinem Fall eine begrifflich gegliederte Definition finden können. Auf den ersten Blick scheint nichts gegen diese Möglichkeit zu sprechen: So wie der Mensch ein bestimmtes Lebewesen ist, ist Sokrates ein bestimmter Mensch und der junge Sokrates (Jung-Sokrates) ein bestimmter Sokrates, der vier Jahre alte junge Sokrates (vier-jahre-alter-Jung-Sokrates) ein bestimmter Jung-Sokrates usw. Alles, was zunächst gegen die Möglichkeit einer beliebigen begrifflichen Unterteilung nach dem Muster der Definition des Menschen spricht, ist, daß wir dies nicht tun. Selbst wenn sich dahinter ein Sachgrund verbürge, wäre aber immer noch die Frage, worin dieser besteht, und ob die einfachen Dinge, die nicht weiter sinnvoll begrifflich untergliedert werden können, die Sokraten oder die Menschen sind. Nach Met.VII,15 sind die Sokraten nicht definierbar, so daß wir in Met.VII,17 *den* und nicht *diesen* Menschen als ein einfaches Ding auffassen müssen. Aber von *dem* Menschen können wir nach Met.VII,17 nicht sinnvoll behaupten, daß die Frage nach seiner Ursache ein Sonderfall ist, weil *der* Mensch, der ein bestimmtes Lebewesen ist, gerade der Normalfall war, von dem die Sonderfälle, *diese* Menschen, unterschieden werden sollten. Nach dieser Seite gelesen wären die in Met.VIII,3 gemeinten einzelnen Bestandteile dann Sokrates, Kallias, Socrates, Paul Breitner usw. – die nicht definierbaren einzelnen Exemplare der Art, bei denen es, nach Met.VII,17, kein Suchen und Lehren der Ursache dessen gibt, was die Ursache dessen ist, daß diese Dinge etwas Bestimmtes sind, sondern eine andere Art des Suchens. Wäre da nicht der Nachsatz und wäre da nicht die These aus Met.VIII,3, eine Definition könne es nur von den zusammengesetzten Dingen geben, die nun wieder überhaupt nicht in das Bild paßt, wir könnten Aristoteles einfach so verstehen, als ob er unserer Vermutung, es sei nicht einfach davon abhängig, ob etwas als etwas anderes ausgesagt wird, ob die Frage nach dem *Warum* sinnvoll gestellt werden kann, sondern näher davon abhängig, wie die Termini, die voneinander ausgesagt werden, für sich bestimmt sind. Daß Aristoteles aber diese Auffassung nicht teilt, wird schon an den Beispielen deutlich, die Aristoteles anführt.

Ist die Frage ‘Warum sind diese Steine und Ziegel ein Haus?’ wirklich eine sinnvolle Frage? Würden wir hier nicht eher darauf bestehen, daß man zwar sowohl die Fragen ‘Warum wurden diese Steine und nicht andere Steine zum Bau dieses Hauses verwendet?’ und ‘Warum ist dieses Haus aus Steinen erbaut und nicht z.B. aus Holz?’ sinnvoll stellen kann als auch die Frage ‘Warum ist es sinnvoll Häuser aus Steinen und Ziegel zu errichten und nicht z.B. aus Milch und Honig?’, daß aber all diese Fragen bestimmte Zergliederungen der Frage ‘Warum sind diese Steine und Ziegel ein Haus?’ sind? Wäre den logischen Anforderungen der Frage nach dem *Warum* schon damit genüge getan, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird, müßten wir nur unterstellen, daß der

Mensch auch Horst genannt werden kann, um Aristoteles' Einwänden (jedenfalls fürs erste) zu entgehen. Die Frage 'Warum ist der Horst ein Mensch?' wäre, wenn keine Bedingungen an die Bestimmtheit der in der Frage nach dem *Warum* aufeinander bezogenen Termini gestellt werden, eine, in den Worten Morrison's, „perfectly sensible and important question“. Für Aristoteles' Paradebeispiel können wir doch auch festhalten, daß 'ein bestimmtes Lebewesen' nicht einfach ein anderer Name für das sein soll, was wir als den Menschen bezeichnen, weil sonst die Differenz zwischen der Frage 'Warum ist ein Mensch ein Mensch?' und der Frage 'Warum ist der Mensch ein bestimmtes Lebewesen?' im Horst-Beispiel ebenfalls gegeben wäre. Wenn es aber in diesem Fall auf das bestimmte Verhältnis der Termini ankommt, dann ist nicht zu sehen, weshalb die Frage nach dem *Warum* bei den einfachen Dingen überhaupt sinnvoll gestellt werden können muß. Als eine notwendig sinnvoll zu stellende Frage kann diese Frage überhaupt nur aufgefaßt werden, wenn wir die Überlegungen im vierten Abschnitt tatsächlich so verstehen, daß die Substanz für gewöhnlich – mit der Form als formierendem Prinzip – aus Materie zusammengesetzt ist, daß es aber, wegen der drohenden Gefahr des Regresses nicht immer sinnvoll ist, die Dinge als aus Form und davon unterschiedener Materie zusammengesetzt zu bestimmen. Wenn wir den letzten Punkt etwas anders formulieren, erhalten wir den Gedanken, der die zunächst scheinbar disparaten Abschnitte von Met.VII,17 zusammenhält. Ausgehend von der Unterstellung, daß die Frage, warum etwas etwas anderes ist, die Frage ist, warum diese Form die Form dieser Materie ist, erhalten wir das Recht, jede beliebige Frage in diese Form zu zergliedern, haben dann aber zuweilen – im Falle der einfach formulierten Dinge – mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die Materie nicht etwas bestimmtes anderes ist, und müssen deshalb in diesen Fällen eine eigenständige Art des Suchens postulieren. Die Notwendigkeit dieses Postulats wird dann im vierten Abschnitt noch einmal mit der Reflexion auf die Frage, ob die Dinge durchgängig als aus Form und Materie zusammengesetzt gedacht werden können, gerechtfertigt. Die Einwände gegen diesen Gedankengang wurden mehrfach angeführt, weshalb wir unmittelbar zu der Frage übergehen können, wie wir den Text von Met.VII,17 lesen müssen, um die mit Met.VII,13 gesetzte These, daß die Ursache, sofern sie Substanz ist, kein Allgemeines ist, bestätigt zu finden. Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer: Wir müssen den Text genau so lesen, wie wir ihn lesen mußten, um zu verstehen, wie die einzelnen Thesen aufeinander bezogen sind. Im Fall der einfachen Dinge generiert die Präsenz der Form eine Bestimmtheit, die grundlos ist. Die Ursache wird hier nicht von etwas ausgesagt, wenn der relevante Fall gerade der ist, in dem „die Ursache für die Materie gesucht wird, durch die sie etwas Bestimmtes ist“. Das gesuchte unabhängige Argument für die These, kein Allgemeines sei Substanz, lautet somit kurz: Würde die Prädikation durchgängig als die Bestimmung der Form durch die Materie gedacht, tritt ein endloser Regreß auf, also

darf die Prädikation entweder überhaupt nicht als die Bestimmung der Form durch die Materie gedacht werden oder nicht durchgängig. Aristoteles entscheidet sich für die zweite Option und muß deshalb neben den Einwänden, die schon gegen die Argumentation in Met.VII,17 selbst zu erheben sind, auch mit denen konfrontiert werden, die gegen die Unterscheidung zweier Bestimmungsverhältnisse gerichtet wurden.

### 3.7 Unterwegs zur Substanz

Die *Substanzbücher* führen eine intuitiv naheliegende Bestimmung des Verhältnisses von Sache und Substanz konsequent zu Ende. Die Bestimmung der Sache als aus Form und Materie zusammengesetzt liegt ja gerade dann nahe, wenn wir feststellen, daß die Frage nach dem, was etwas ist, erst einsetzt, sobald wir Kenntnis von den Dingen haben. Diese Kenntnis als die Kenntnis von deren Materie als den unbestimmten Momenten der Sache aufzufassen, hat ihr (beschränktes) Recht darin, daß wir, wenn wir die Frage nach der Substanz erst auf diesem Boden stellen, unterstellen, daß das, was wir zuerst von den Dingen kennen lernen, nicht das ist, was sie sind. Die Bestimmung der Substanz als ein Anderes, die Aristoteles gegen Platon reklamiert, steht für sich außer Zweifel. Die Erkenntnis, daß auch der konsequent durchgeführte Versuch, die Andersheit der Substanz der Sache als deren Form zu begreifen, widersprüchlich wird, ist insofern ein positives Resultat. Darüber hinaus hatte zuletzt die Erörterung von Met.VII,17 gezeigt, daß die These, Allgemeinheit und Eigentümlichkeit seien zwei einander ausschließende Bestimmungen, allein unter der Bedingung zutrifft, daß das, was Allgemeinheit ist, als 'etwas, das seiner Natur nach mehreren zukommt' abschließend bestimmt ist. In der engen Verknüpfung der Form-Materie-Terminologie mit der These, kein Allgemeines sei Substanz, zeigt sich auch, daß die Aristoteles' Substanzlehre eigentümlichen Widersprüche nicht nur die Widersprüche einer intuitiv naheliegenden Bestimmung der Substanz der Sache sind. Diese Form-Materie-Terminologie hat sich in den letzten Schritten auch als 'ontologisches Spiegelbild' der These erwiesen, die Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit schlossen einander aus. Diese These ist aber, wie die Debatte um die Frage, ob nun singulären *oder* allgemeinen Termini ein Vorrang gebühre, keinesfalls eine vorphilosophische These oder nur eine These, die nur einer frühen Phase der philosophischen Wissenschaft angehört. Die Frage, ob der Existenzquantor in Beziehung auf den Allquantor definiert werden muß *oder* umgekehrt, tritt überhaupt nur auf, wenn unterstellt ist, daß Allgemeinheit und Eigentümlichkeit zwei einander ausschließende Bestimmungen sind.

Aristoteles sieht offenbar, daß die These, in der Prädikation werde etwas als etwas bestimmt, unzureichend ist, und versucht diesem Ungenügen durch die Unterscheidung verschiedener Bestimmungsverhältnisse zu begegnen. Indem er so diese Standardbeschreibung als für einige Fälle

gültig stehen läßt, wird er – darin ist der jüngeren Forschung zuzustimmen – genötigt, den Begriff der Allgemeinheit so zu gebrauchen, daß in den *Substanzbüchern* ein unterschiedlicher Gebrauch dieses Begriffs konstatiert werden kann. Die These, man könne bei Aristoteles verschiedene Begriffe von Allgemeinheit unterscheiden, sollte mit dem Gesagten auch nicht bestritten werden. Aber es bleibt eines, die These zu vertreten, daß die Argumentation in den *Substanzbüchern* mehrfach die Bestimmung des Allgemeinen als etwas, das seiner Natur nach mehreren zukommt, als unzureichend erweist, ein anderes aber zu behaupten, Aristoteles sei sich dessen bewußt gewesen. Man kann der Argumentation der *Substanzbücher* durchaus Argumente für die Behauptung entnehmen, daß Allgemeinheit und Gemeinschaftlichkeit keine identischen Bestimmungen sind. Aber die nähere Betrachtung des in den *Substanzbüchern* verfolgten Gedankengangs zeigt, daß man diese Argumente, um diesmal nicht Kant, sondern die klassisch gewordene Formel des deutschen Idealismus zu variieren, mit Aristoteles gegen Aristoteles wenden muß. Deutlicher noch wird dieser Punkt in Aristoteles Bestimmung des Wahrheitsbegriffes.

### 3.7.1 Der Grund der Wahrheit – Met.IX,10

Die Wahrheit hat in der jüngeren Geschichte der Philosophie ein seltsames Schicksal erlebt. Von Frege im dritten Paragraphen der *Begriffsschrift* zunächst zum gemeinsamen Prädikat aller Urteile erklärt und dann in „Der Gedanke“ in ein drittes Reich versetzt, mußte sie sich in der Folge zunächst die Behauptung gefallen lassen, sie sei völlig bedeutungslos, ehe sie in jüngerer Zeit offenbar so viel Schwierigkeiten bereitete, daß sie in einer Vielzahl von Veröffentlichungen zum Thema soviel Aufmerksamkeit genießt, wie selten zuvor. In gewissem Sinn durchlebt die Wahrheit dieses Schicksal schon in Aristoteles' *Metaphysik*. Zunächst von der metaphysischen Hauptuntersuchung, der Frage nach der Substanz, ausgeschlossen (Met.VI,4), feiert sie an deren Ende eine triumphale Rückkehr als das eigentlichste Seiende (*kyriotata on*, 1051b1). Diese Umklammerung mag ebenso Zufall oder einfach einem übereifrigen Herausgeber geschuldet sein, wie die Bestimmung der Wahrheit als eigentlichstes Seiendes. Fest steht jedenfalls, daß die Wahrheit, ob sie nun eine triumphale Rückkehr feiert oder nicht, in zweifacher Gestalt zurückkehrt, deren eine, wie zu zeigen sein wird, tatsächlich dazu neigt, bedeutungslos zu sein, deren andere aber ebenfalls dazu neigt das eigentlichste Seiende zu sein.

Der erste argumentative Zug in Met.IX,10 scheint noch klar und durchsichtig zu sein. Die Frage, ob eine Aussage wahr ist, entscheidet sich an dem, was der Fall ist. Die Behauptung einer Verbindung hängt von den Dingen ab. Aristoteles meint offensichtlich nicht, daß die Behauptung einer Verbindung dann wahr ist, wenn die Dinge verbunden sind, weil er andernfalls nicht darauf bestehen könnte, daß wir klären müssen, was wir meinen, wenn wir eine Abhängigkeit zwischen

dem Wahrheitswert der Aussage und dem, was der Fall ist, konstatieren. Aber die versprochene Klärung liest sich auf den ersten Blick doch etwas seltsam:

„Wenn nun manche Dinge immer verbunden sind und nicht getrennt werden können, andere immer getrennt sind und nicht verbunden sein können, wieder andere sowohl verbunden als auch getrennt sein können, so ist ‘sein’ Verbundensein und Eines sein ‘nicht sein’ aber Nichtverbundensein und Mehrere sein. Bei dem nun, was sowohl verbunden als auch getrennt sein kann, kann dieselbe Ansicht und dieselbe Behauptung falsch und wahr werden, und sie kann bald die Wahrheit treffen, bald im Irrtum sein. Bei dem hingegen, was sich nicht anders verhalten kann, kann nicht dasselbe bald wahr, bald falsch werden, sonder es ist immer dasselbe wahr und falsch.“(1051b9-17)

Der Erläuterung des Gedankenganges sind drei Punkte vorzuschicken: *Erstens* folgt der zitierten Passage die schon mehrfach erwähnte Ausführung über Wahrheit und Falschheit bei den einfachen Dingen. *Zweitens* ist die gewählte Übersetzung an einer vermeintlich relevanten Stelle problematisch: Die der Unterscheidung zwischen immer und manchmal verbundenen und getrennten Dingen folgende These, ‘Sein’ heiße Verbundensein und Eines sein, ‘Nicht-Sein’ aber das Gegenteil, steht im Text ohne verknüpfende Partikel und könnte entsprechend ebensowohl eine Konsequenz des Gesagten wie z.B. auch eine Begründung dessen sein (so versteht z.B. Bonitz in seiner Übersetzung den Text). *Drittens* habe ich einen vermeintlich zu vernachlässigenden Punkt vernachlässigt: Gegen die vorgeschlagene Lesart, Aristoteles sei schlicht der Auffassung, man müsse, wenn man die These vertritt, eine Aussage sei genau dann wahr, wenn das, was mit ihr als der Fall seiend behauptet wird, der Fall ist, erst noch erklären, was man mit dieser These überhaupt meint, ist mit dem Text festzuhalten, daß sich die Frage, was wir meinen, wenn wir von etwas behaupten, daß es wahr ist, nach Aristoteles deshalb stellt, weil du nicht deshalb weiß bist, weil wir die Wahrheit sagen, wenn wir sagen, daß du weiß bist, vielmehr treffen wir nach Aristoteles die Wahrheit, weil du weiß bist, wenn wir dies behaupten (1051b6-9). Vernachlässigt wurde dieser dritte Punkt, weil zunächst nicht zu sehen ist, weshalb *dieser* Umstand die Frage nach der Wahrheit notwendig machen sollte. Warum sollte der Umstand, daß nicht die Wahrheit der Aussage der Grund des Soseins der Sache, sondern das Sosein der Sache der Grund der Wahrheit der Aussage ist, die Wahrheit für uns interessant machen? Weil wir folglich nicht die Dinge nach dem Vorbild der Aussage verstehen dürfen, sondern die Aussage nach dem Vorbild der Dinge? Wäre dies der leitende Gedanke, dann müßte die in Met.IX,10 verhandelte Frage die sein, wie sich die logische Gliederung der Prädikation dazu verhält, daß wir die Dinge als einfache Einheiten ansprechen. Zu klären wäre dann die (faktisch in Met.VII,12 verhandelte) Frage, wie sich die Trennung der Sache von ihrer Bestimmung im Urteil zum Gegebensein der Sache als einfache Einheit verhält. Aber diese Unterstellung paßt auf den ersten Blick natürlich weder zu der Unterscheidung zwischen verbundenen und getrennten Dingen, noch zu der sie entweder begründen-

den oder aus ihr resultierenden These, daß zu sein Verbundensein und Eines sein heiße. Beide Thesen wären nur dann verträglich, wenn wir in der zitierten Erläuterung den Konjunktiv so verstehen, als ob Aristoteles zunächst einfach die Folgen der sich unmittelbar anbietenden Interpretation des Gebundenseins des Wahrheitswertes von Aussagen an die Dinge darstellen würde, wenn also die in ihrem Status bislang offene These, 'Sein' heiße Verbundensein und Eines nur als eine aus einer, modern gesprochen, Abbildtheorie der Wahrheit resultierende Konsequenz präsentiert würde. Eine andere Erklärung des Umstandes, weshalb nach Aristoteles die Abhängigkeit des Wahrheitswertes einer Aussage von den Tatsachen einen Klärungsbedarf mit sich bringt, wäre dagegen einfach die, daß es der Argumentation der *Substanzbücher* folgend zusammengesetzte und nicht-zusammengesetzte Dinge gibt, daß aber die Abbildtheorie, wenn überhaupt, dann nur im Falle der zusammengesetzten Dinge hinreicht, weil wir bei den einfachen Dingen nicht davon reden können, daß das Sosein von etwas der Grund der Wahrheit der Behauptung des Soseins von etwas ist, weil wir im Falle der nicht zusammengesetzten Dinge kein Etwas benennen können, dem wir ein Sosein zuschreiben. Die Bestimmung der Dinge als aus Form und Materie zusammengesetzt benötigt Ausnahmeregelungen.

Die Frage, ob diese beiden Erklärungen für die sachliche Relevanz des dritten, zunächst ausgesparten Punktes die Reihe der möglichen Erklärungen ausschöpfen, kann nun einfach (weil mit beiden Erklärungen der argumentative Fortgang jedenfalls in dessen allgemeiner Form verständlich wird) an der Frage überprüft werden, was es mit der beiden Erklärungen gemeinsamen Unterstellung auf sich hat, die These, 'Sein' heiße Verbundensein, sei eine Konsequenz der Abbildtheorie der Wahrheit und keine Begründung für die Unterscheidung zwischen verbundenen und getrennten Dingen. Zunächst ist hier festzuhalten, daß es etwas überraschend wäre, wenn die These, 'Sein' heiße Verbundensein, der wir jedenfalls in dieser eindeutigen Form weder in der *Metaphysik* noch an anderen Stelle des Aristotelischen Werkes begegnen, eine offenbar keiner Begründung oder näheren Explikation bedürftige, Begründung wäre. Aber diese Überlegung kann natürlich einfach mit dem Argument zurückgewiesen werden, daß die Ausführungen in der *Metaphysik* als Grundlage eines Vortrages konzipiert sind. Das Konstatieren des Fehlens eines Argumentes für eine These hilft uns in der Erörterung der Argumentation der *Metaphysik* nicht weiter – auch wenn das Fehlen des Argumentes noch so überraschend ist. Versuchen wir es also anders. *Könnte* die These die vorhergehende Unterscheidung begründen? Auf den ersten Blick scheint dem nicht so zu sein. Wenn 'Sein' heißt, verbunden und Eines zu sein, dann wären die getrennten Dinge, weil sie nicht verbunden sind, nichts, was ist, Nicht-Seiende. Diese Überlegung geht jedoch an der Sache vorbei, weil wir ihr folgend die These, von der wir wissen wollen, ob sie

eine Begründung oder eine Konsequenz des zuvor Gesagten ist, weder als Begründung noch als Konsequenz fassen könnten. Wo also liegt der Fehler? Daß Dinge nicht untereinander verbunden werden können, heißt natürlich noch nicht, daß die Dinge nicht je für sich einen Verbund darstellen könnten (daß sich Öl und Wasser nicht verbinden, heißt nicht, daß Wasser nicht an sich ein Verbund aus Wasserstoff und Sauerstoff ist). Diese Unterscheidung liefert jedoch in beide Richtungen keine Folgebeziehung. Daß es Dinge gibt, die immer getrennt sein können, Dinge, die immer verbunden sein können, und Dinge, bei denen sich dies mal so, mal so verhält, hätte *erstens* mit der These, daß 'Sein' Verbundesein heißt, nur dann etwas zu tun, wenn vorausgesetzt wäre, daß die getrennten Dinge an sich verbundene Dinge sind. *Zweitens* aber wäre ganz und gar nicht klar, wie sich die Dinge, die sich manchmal so, manchmal so verhalten, in dieses Schema fügen würden. Diese Dinge wären nun gerade Dinge, die mal sind, mal nicht sind. Offenbar sind diese Dinge die Fälle, an denen sich die Beziehung der beiden Thesen wird aufklären lassen müssen. Daß du weiß bist, scheint nun nach Aristoteles ein solcher Fall zu sein, in dem sich die Dinge mal so, mal so verhalten können. Jedenfalls bist du nach Met.VII,4 nicht aufgrund dessen, daß du du bist, weiß. Die Mondfinsternis ist dagegen notwendig eine Verfinsternung des Mondes durch Dazwischentreten der Erde. Diese Dinge können sich nicht mal so, mal so verhalten. Sie sind immer verbunden. Ebenso ist die Mondfinsternis notwendigerweise keiner Drehung des Mondlichtes geschuldet. Diese Dinge sind immer getrennt. Berücksichtigen wir diese Aristotelischen Thesen, wird die Beziehung der beiden Thesen in Met.IX,10 dann durchsichtiger, wenn wir davon ausgehen, daß Aristoteles, wie er das gerne tut, Dinge, von denen er meint, sie seien auch so klar, nicht eigens anführt. Verhandelt wird in Met.IX,10 die Frage nach dem Sein im Sinne der Wahrheit. Nicht unbedingt erwähnt werden muß daher, wenn vom Sein die Rede ist, daß vom Sein im Sinne der Wahrheit die Rede ist. Die These, über deren logischen Status wir uns nicht im Klaren sind, wäre demnach die These: 'Sein' im Sinne der Wahrheit heißt Verbundesein und Eines Sein – es ist wahr, daß die Mondfinsternis eine Verfinsternung des Mondes durch Dazwischentreten der Erde ist, *weil* die Dinge verbunden und insofern Eines sind; es ist wahr, daß Du weiß bist, *wenn* die Dinge verbunden und insofern Eines sind – 'Nicht-Sein' im Sinne der Wahrheit heißt Getrenntsein und Mehreres sein. Wenn wir diese nähere Bestimmung der zweiten These mit aufnehmen – wie verhalten sich dann die beiden Thesen, deren logische Beziehung uns nicht klar war, zueinander? In gewissem Sinn ist die zweite These eine Konsequenz der ersten. Darin ist Szlezáks Übersetzung zuzustimmen. Aber sie ist keine Konsequenz für das, was es heißt, zu sein, sondern eine Konsequenz für die Bedeutung des Wahrheitsprädikats. Die zweite These erläutert dessen Bedeutung in Beziehung auf die erste These. Die eigentliche Konsequenz

erhalten wir erst im nächsten Satz: Weil es Dinge gibt, die sich mal so, mal so verhalten, können wir mal im Irrtum, mal in der Wahrheit sein, wenn wir sagen, daß Du weiß bist.

Aristoteles handelt diesen Fall kurz und knapp ab, weil er ihn nicht für besonders interessant erachtet. Wir haben hier das gleiche Bild des Verhältnisses der Wahrheit zu den Dingen, wie wir es auch in der *Hermeneutik* finden. Die Aussagen sind den Dingen ähnlich (*homoiōs*). Was dies genau heißt, was wir sagen, wenn wir sagen, daß eine Aussage genau dann wahr ist, wenn sie den Tatsachen entspricht, hält Aristoteles für eine minder interessante Frage. Interessant sind einzig die Fälle, in denen nicht etwas als etwas bestimmt wird, die einfachen Dinge. Wenn nämlich die Wahrheit im Standardfall ihren Grund im Sosein der Dinge hat, das Sosein der Dinge aber das Verbunden- oder Getrenntsein der als verbunden oder getrennt behaupteten Dinge ist,<sup>62</sup> dann benötigen wir für die Nicht-Standardfälle, mit denen wir nach Met.VII,13ff. rechnen müssen, eine gesonderte Form der Erklärung. Von den beiden oben erwogenen Lesarten können wir folglich die erste Lesart, derzufolge sich Aristoteles die Frage stellt, wie sich die einfache Präsenz der Dinge zu ihrer Gliederung im Urteil verhält, verabschieden. In Met.IX,10 wird einzig die in den *Substanzbüchern* aufgedeckte Konsequenz weiter verfolgt, daß sich, negativ formuliert, die Form/Materie-Unterscheidung (neben allen anderen Schwierigkeiten, die mit ihr verbunden sind) nicht konsequent durchhalten läßt, daß es, positiv und mit Aristoteles formuliert, weil die Synthesis nicht grundlos sein kann, einfache Dinge geben muß. Ehe wir ihm dorthin folgen, sei noch einmal daran erinnert, daß Aristoteles mit den bisher betrachteten Überlegungen in Met.IX,10

---

<sup>62</sup> Daß Aristoteles den Standardfall für ganz und gar langweilig hält, zeigt sich, nebenbei bemerkt, in den der Erörterung der Definition durch Begriffseinteilung vorangehenden Ausführungen. Aristoteles möchte im zweiten Teil von Met.VII,12 darlegen, daß die Einheit der Definition nicht (ohne weiteres) nach dem Muster der Prädikation gedacht werden kann. Dies zu zeigen, weist er zunächst darauf hin, daß die Gattung nicht an den artbildenden Unterschieden teilhat. Dieses Argument hat seinen Grund näher in der Abgrenzung, die Aristoteles hier anvisiert. Der Standardfall der Prädikation kann nach Aristoteles als das Entstehen einer neuen Einheit begriffen werden (1037b17). Im Fall der Definition soll aber keine neue Einheit entstehen. Es soll angegeben werden, was die vorhandene Einheit ist. Dieser Anforderung, so scheint Aristoteles zu unterstellen, wäre Genüge getan, wenn das zu Bestimmende als unter seine Bestimmung subsumiert gedacht werden könnte. Dies aber sei nicht möglich, weil *erstens* die spezifische Differenz nicht unter die generische Bestimmung subsumiert werden kann, *zweitens* aber ergäbe sich, wenn dies möglich wäre, die Konsequenz, daß alle Unterschiede Eines würden. Darin ist Aristoteles zuzustimmen. Wenn wir die These vertreten, die Bestimmung zweifüßiges Lebewesen sei eine, *weil* die Bestimmung 'zweifüßig' unter die Bestimmung 'Lebewesen' subsumiert werden kann, folgt natürlich, daß sich die Bestimmung 'zweifüßiges Lebewesen' nicht mehr von der Bestimmung 'vierfüßiges Lebewesen' unterscheidet. Der Umstand aber, daß Aristoteles hier von Anfang an nur damit rechnet, daß das Verhältnis zwischen generischer Bestimmung und spezifischer Differenz ein Verhältnis der Teilhabe ist, läßt nicht nur schon darauf schließen, wie wir die Auflösung der Schwierigkeit in Met.VII,12 verstehen müssen – die generische Bestimmung ist in der spezifischen Differenz enthalten, aber nicht, wie Aristoteles in Met.VII,13ff. präzisiert, als echter, wirklicher Bestandteil derselben. Daß die Argumentation von Met.VII,12 sich so als ein weiterer Beleg für die These lesen läßt, daß es Aristoteles Ernst ist mit der These, (kein aber auch gar) kein Allgemeines sei (auch nur in irgendeiner Hinsicht) Substanz, hat seinen Grund nun aber gerade in der Bestimmung des Verhältnisses, von dem die Definition abgegrenzt wird. Wenn die Bestimmung des Menschen als weiß das Entstehen einer *neuen* Einheit ist, dann muß zuvor wohl schon eine Einheit präsent gewesen sein. Wenn aber Bestimmungsverhältnisse durchgängig nach diesem Muster gedacht würden, müßten wir damit rechnen, daß uns irgendwo, irgendwie und irgendwann aus dem Nichts eine Einheit entsteht. Daraus folgt zunächst einfach, daß in der Prädikation keine neue Einheit entsteht. Nicht aber, daß die Prädikation eine nicht bestimmende Bestimmung wäre.

keinesfalls eine naiv realistische Position einnimmt oder gar eine Position, die sich der ontologischen Hypostasierung sprachlicher Ausdrücke schuldig macht. Bislang hat Aristoteles nur die These vertreten, daß wir, wenn wir eine Abbildtheorie der Wahrheit vertreten, die These vertreten, daß sich die Dinge zueinander so (ich ergänze im Hinblick auf die *Hermeneutik*: ähnlich) verhalten wie die Termini der Aussage. Man muß diese These keinesfalls als harmlos betrachten (man kann sie sogar einfach für falsch halten). Aber diese These ist jedenfalls keine These, die allein Aristoteles' Werk oder der griechischen Philosophie insgesamt eigentümlich wäre. Dies gilt auch noch für Aristoteles' Hinweis, daß sich diese These nicht konsequent durchhalten läßt. *Wenn* die Wahrheit einer Aussage ihren Grund in einem (ihr ähnlichen) Dingverhältnis hat, *dann* müssen wir die Bedeutung der in der Aussage verknüpften Termini entweder nach dem gleichen Muster auffassen (die Aussage 'Dieser Mensch liest' müßte also in die Aussage übersetzt werden können 'Dies menscht und liest', welche ihrerseits zerlegt werden müßte, z.B. in die Aussage 'x diest und menscht und liest' usw. usf.) oder es müßte einen Abbruch des Regresses geben, dessen Anfangs- oder Endpunkte als nicht zusammengesetzte Dinge bezeichnet werden könnten. Auf die Bezeichnung kommt es offensichtlich nicht an. Worauf es ankommt, ist zunächst einfach, daß die These, der Regreß sei grundlos, auch die Termini grundlos und damit unverständlich macht. Wir könnten, wäre der Regreß grundlos, keine Bedeutung der Termini unterscheiden, weil jeder nur das Produkt einer aus dem Nichts herkommenden Synthesis von Nichtsen wäre. Es wird also, wenn sich die Dinge so ähnlich verhalten wie unsere Aussagen, Dinge geben müssen, die sich nicht so ähnlich verhalten wie (wir) unsere Aussagen (bislang beschrieben haben). Auf die Bezeichnung kommt es nicht an. Aber geben muß es diese Dinge. Die Frage scheint allerdings, ob wir bei diesen Dingen sinnvoll die Frage nach der Bedeutung des Wahrheitsprädikats stellen können. Tatsächlich stellt sich diese Frage nicht, weil mit der Verwendung des Wahrheitsprädikats bislang einfach der Anspruch verknüpft ist, daß sich unsere Sprache so (ähnlich) verhält wie die Dinge. Solange sich unsere Sprache an Zusammengesetztem orientieren kann, solange kann auch die Verwendung des Wahrheitsprädikates auf prädikativ gegliederte Sätze beschränkt bleiben. Wenn die Sprache hinter die Prädikation zurückgeht, dann muß ihr das Wahrheitsprädikat entsprechend auch dorthin folgen. *Wenn* dem so ist. Dem aber ist so, *wenn* die Korrespondenztheorie der Wahrheit als eine Abbildtheorie aufgefaßt werden muß. In diesem zweiten Konditional liegt nun eine neue Schwierigkeit. So hilfreich die Unterstellung, daß Aristoteles die Korrespondenztheorie der Wahrheit als eine Art Abbildtheorie faßt, in der bisherigen Rekonstruktion des Gedankenganges von Met.XI,10 auch wahr ist, gibt es doch eine Reihe von Anzeichen dafür, daß Aristoteles tatsächlich keine derartige Theorie vertritt.

Die knappe allgemeine Bestimmung des Wahrheitsprädikates in Met.III,7 kann eigentlich nur der Korrespondenztheorie in ihrer allgemeinen Form (d.i. der These, die wahre Aussage handle von dem, wie sich die Sache verhält, die sich von der Abbildtheorie darin unterscheidet, daß sie (jedenfalls zunächst) die Sache nicht in sich zueinander verhaltende Dinge zerlegt<sup>63</sup>) zugeordnet werden. In der *Hermeneutik* bewegt sich Aristoteles zwar in großer Nähe zur Abbildtheorie, wahrt aber mit der These einer bloßen Ähnlichkeit zwischen Sprache und Sache durchgängig eine Distanz zu dieser. Das entscheidende Argument wider die These, daß Aristoteles eine Abbildtheorie der Wahrheit vertritt, scheint zu sein, daß sich diese offenbar nicht mit der These verträgt, daß die Attribute der Sache nicht selbständig bestimmt sind. Wenn wir von Dir sagen, daß du weiß bist, dann schreiben wir dir, der *Metaphysik* folgend, keine Bestimmung zu. Der Einwand ist zwar richtig. Aber er trifft (wenn wir von den internen Konsequenzen der Rede von nicht bestimmenden Bestimmungen absehen) nur dann, wenn wir Aristoteles weiter unterstellen, daß die Dinge, die sich auch anders verhalten können, als wahr eingesehen werden können. Wenn wir diese These streichen, dann kann es zwar wahr sein, daß du weiß bist, wie wir auch die Bedingungen angeben können, unter denen wir feststellen *könnten*, ob du weiß bist, nur sind diese Bedingungen Bedingungen, die nicht gegeben sein können. Daß du weiß bist, kann nicht nur mal wahr, mal falsch sein. Mit der gesetzten Unbestimmtheit der Attribute läßt sich auch nicht herausfinden, ob es wahr ist, daß du weiß bist. Diese These ist sicher für sich problematisch genug, weil die Behauptung, daß du weiß bist, nun eine Aussage ist, deren Wahrheit wir nicht einmal theoretisch einsehen können, und für die deshalb nicht mehr ganz einsichtig ist, wie wir überhaupt auf die Idee kommen sollten, mit ihr einen Wahrheitsanspruch zu verbinden (Ansprüche erheben wir nur auf Dinge, die wir zumindest theoretisch erreichen können, weil wir, um den Anspruch zu erheben, wissen müssen, worauf wir Anspruch erheben). Aber diese Konsequenz stellt sich völlig unabhängig von der Frage, ob Aristoteles eine Abbildtheorie der Wahrheit vertritt oder nicht, als eine Konsequenz der radikalen Trennung von substantialen und nicht-substantialen Bestimmungen ein.<sup>64</sup> Deshalb können wir die bewährte Unterstellung auch weiter aufrecht erhalten und zu der Frage zurückkehren, was es mit der innerhalb der Abbildtheorie notwendigen Bestimmung des Sinnes des Wahrheitsprädikates bei den einfachen Dingen auf sich hat.

---

<sup>63</sup> Die (Möglichkeit einer) Differenz zwischen Abbild- und Korrespondenztheorie wird, Frege folgend, gerne übersehen, so unterscheidet z.B. P. Crivelli drei Arten der Korrespondenztheorie, die jedoch alle drei Arten der Abbildtheorie sind (*Aristotle on Truth*, 131). Vgl. hier auch den Überblick über die Diskussion um Met.IX,10 (114ff.).

<sup>64</sup> Man könnte den Punkt im Anschluß an die These, die antike griechische Philosophie sei primär eine Lehre vom Irrtum und nicht Primär die Lehre von der Wahrheit (vgl. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 201) so formulieren, daß infolgedessen bei Aristoteles nicht nur substantiale und nicht-substantiale Bestimmungen zu radikal getrennt werden, sondern auch wahre und falsche Sätze, weil der Irrtum nicht in Beziehung auf die Wahrheit gedacht wird.

Ausgehend von der Frage, was bei diesen Dingen ‘sein’ und ‘wahr’ bedeute, hält Aristoteles zunächst fest, daß diese Dinge, weil sie nicht zusammengesetzt sind, nicht sein können, sofern sie zusammengesetzt sind, und merkt dann an, daß bei diesen Dingen folglich auch ‘wahr’ nicht dasselbe wie bei jenen (den zusammengesetzten) Dingen bedeuten könne. Soweit sind wir auf der sicheren Seite, wenn wir in Met.IX,10 eine Abbildtheorie der Wahrheit und die Erörterung derer Konsequenzen vermuten. Der nächste Schritt ist bedauerlicherweise äußerst undurchsichtig. Nachdem wir oben vor der Schwierigkeit standen, daß die Beziehung zweier Thesen undurchsichtig war, weil im Text keine verknüpfende Partikel zu finden war, treffen wir nun auf eine verknüpfende Partikel, die zwei entgegengesetzte Funktionen erfüllen kann. ‘E’ kann sowohl eine Folgebeziehung ausdrücken als auch eine Alternative ankündigen. Bonitz/Seidl entscheiden sich für die zweite Variante. Ich folge zunächst Szlezák. In diesem Fall hält Aristoteles im zweiten Schritt der Erörterung von ‘wahr’ und ‘sein’ bei den nicht zusammengesetzten Dingen fest, daß so, wie bei diesen Dingen ‘wahr’ nicht dasselbe (wie bei den nicht zusammengesetzten Dingen) ist, auch ‘sein’ nicht dasselbe ist. Vielmehr sei ‚wahr‘ hier dies: „Das Berühren und Nennen (*tigein kai phavaí*) ist wahr“ (1051b24). Ein wenig sind wir auf diese These vorbereitet. Es geht um die nicht zerlegbaren Pole des Urteils, weshalb wir es nicht mit etwas zu tun haben, das ausgesagt, sondern nur gesagt wird, und es geht (jedenfalls auch) um die einfachen Dinge, bei denen nach Met.VII,17 kein Suchen und kein Lehren stattfindet, sondern eine andere Art des Suchens. Diese Unterscheidung, die oben nicht näher erörtert worden war, können wir uns vorläufig plausibel machen, wenn wir uns daran halten, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, Dinge zu finden. Zum einen kann die Suche ihr Ende in einer gezielten Suche finden. Zum andern können wir die gezielte Suche irgendwann aufgeben, um dann zufällig gleichsam über die Dinge zu stolpern. In diesem Fall entdecken wir sie nicht, sondern treffen nur auf sie. Hätten wir eine feindliche Einstellung zu den Dingen, wir dürften *tigein* auch als ‘treffen’ übersetzen. So müssen wir uns mit der sprachlichen Nähe zunächst zufrieden geben und in Rechnung stellen, daß Aristoteles das Berühren der nicht zusammengesetzten Dinge, das auch einfach ausblieben kann, vom notwendigen Treffen (*tychein*) eines Teils der Wahrheit unterscheidet (Met.II,1,993a30-993b4). Zunächst gilt es jedoch zu klären, ob wir uns nicht doch der Übersetzung von Bonitz/Seidl anschließen sollten. Schließlich hat unsere Lesart die entscheidenden Nachteile, daß sie *erstens* einfach eine Sprachregelung und kein Argument ist, und daß sie *zweitens* an dem Punkt, an dem sie über die vermeintliche Parallelstelle in de an.III,6 hinausgeht, kaum verständlich erscheint. Wenn es, wie unterstellt, um die Pole des Urteils zu tun ist, was soll es dann heißen, daß wir diese verfehlen? Deren Betrachtung war gerade mit dem Argument für notwendig erklärt worden, daß wir, würden wir in

deren Fall nicht erfassen, was sie sind, nicht wüßten, wovon wir reden.<sup>65</sup> Was also ist mit dem Verfehlen des Einfachen gemeint? Ich werde im Folgenden dafür plädieren, Aristoteles nur die Konsequenzen der Abbildtheorie der Wahrheit und darin die der These, daß sich die Bestimmungen Allgemeinheit und Eigentümlichkeit ausschließen, vorführt. Dazu muß jedoch zunächst geklärt werden, ob wir nicht schon die These zurückziehen müssen, die uns zur Abbildtheorie geführt hatte, d.i. die These, daß Aristoteles, wenn er davon spricht, daß ‚Sein‘ Verbundensein heiße, nur (wie wir vermutet hatten, aus plausiblen Gründen) unterschlägt, daß er vom Sein im Sinne der Wahrheit spricht. Diese These ist in Gefahr, weil Aristoteles in der Zeile 1051b23 eine Konsequenz für das Sein der einfachen Dinge aus dem veränderten Sinn des Wahrheitsprädikates zieht. Die Schwierigkeit dieser Überlegung ist offensichtlich: Die Änderung des Sinnes des Wahrheitsprädikates soll sich gerade einer Änderung des Sinnes von ‚Sein‘ verdanken. Wären ‚wahr‘ und ‚sein‘ in der Zeile 1051b23 zweierlei, wäre das Argument offenkundig (unmittelbar) zirkulär. Den Verdacht der Zirkularität des Argumentes werden wir in diesem Fall nur los, wenn wir uns an die von Bonitz/Seidl bevorzugte Lesart der verknüpfenden Partikel halten. Folgender Gedankengang würde uns dann in Kontakt mit den einfachen Dingen bringen:

- (1) Eine Aussage ist wahr, wenn die Dinge, die sie als verbunden behauptet, verbunden sind.
- (2) Was heißt Wahrheit bei Dingen, die nicht zusammengesetzt sind?
- (3) Offensichtlich nicht dasselbe.

Wenn wir hier einen kurzen, *prima facie* plausiblen Zwischenschritt (**Z**) einfügen, führt uns eine ebenso geringfügige Veränderung der Übersetzung von Seidl/Bonitz zu den einfachen Dingen:

(**Z**) Kann also bei den einfachen Dingen nicht von Wahrheit gesprochen werden?

- (5) Oder bedeutet ‚wahr‘ hier, ebenso wie ‚sein‘ hier etwas anderes bedeutet, etwas anderes?

Festzuhalten bleibt, daß dieser Gedankengang zwar deutlich macht, weshalb Aristoteles von der Wahrheit bei den einfachen Dingen handelt, daß aber die Schwierigkeit einfach erhalten bleibt, was es mit dem Verfehlen derselben auf sich hat. Nebenbei war auch schon darauf hingewiesen worden, daß Aristoteles in der häufig als Parallelstelle angeführten Stelle de an.III,6, 430a26-27 zwar das vernünftige Erfassen von Unteilbaren anführt, aber *erstens* nicht deren Verfehlen, und *zweitens* ist dort das, worin es Wahrheit und Falschheit gibt, eindeutig vom vernünftigen Erfassen unterschieden, wobei jedenfalls der zweite Punkt auf eine Veränderung der Theorie hinweist. Eine weitere Schwierigkeit, vor die uns die Überlegungen der *Metaphysik* stellen war ebenfalls schon beiläufig erwähnt worden: Im zweiten Buch der *Metaphysik* war unser Verhältnis zur

---

<sup>65</sup> Die These, die zu erfassenden oder nicht zu erfassenden Dinge, die in der Sache auf C. Arpe, *Das 'ti en einai' bei Aristoteles* zurückgeht, wird ausführlich entwickelt in: K. Oehler, *Noetisches und Dianoetisches Denken*, 212ff.

Wahrheit eindeutig geregelt. Zwar kann sie keiner vollständig treffen, aber auch keiner vollständig verfehlen. Welchem der beiden in Met.IX,10 als die ausschließlichen Sinne von Wahrheit behaupteten Sinne sollten wir diese These zuschreiben? Können wir die Wahrheit der Aussage wirklich nicht vollständig erfassen, daß der Mond sich durch Dazwischentreten der Erde verfinstert? Daß wir die Wahrheit nicht vollständig verfehlen können, scheint eine Implikation der Überlegungen in an post.II,8 zu sein. Die These, wir könnten auch dann klären, was etwas ist, wenn wir keine Kenntnis vom ‘Was ist es’ haben, wird (zumal auf dem Hintergrund der Generalthese der *Zweiten Analytiken*, Wissen gehe stets aus einem Vorwissen hervor), so zu verstehen sein, daß wir nicht gar nichts von dem, was etwas ist, wissen, sondern nur nichts von den Dingen, die im ‘Was ist es’, in der Definition ausgesagt werden. Etwas von der Wahrheit haben wir immer schon erfaßt. Hielten wir uns an diese (Erklärung dieser) These, dürften wir das Erfassen der einfachen Dinge in Met.IX,10 als eine Reformulierung der These der *Zweiten Analytiken* begreifen. Es stellt sich dann zwar immer noch die Frage, ob die Kenntnis eines Vorwissens als Erfassen (eines Teils) der Wahrheit verstanden werden darf.<sup>66</sup> Diese Spur sollte wir jedoch ohnehin nicht weiter verfolgen, weil Aristoteles in den beiden nächsten Argumentationsschritten eine Klärung vornimmt, die für entschiedene Klarheit in der Frage sorgt, was wir da erfassen: Die Substanz, und näher das *ti esti*, das in den *Zweiten Analytiken* gerade nicht einfach erfaßt, sondern im Beweis klar werden sollte: *Erstens* fügt Aristoteles der These, daß die Wahrheit bei den nicht zusammengesetzten Dingen in einem Berühren, die Unkenntnis aber in einem Nichtberühren besteht, die Begründung an, daß man sich über das ‘Was ist es’ nicht täuschen könne, „außer in akzidentellem Sinn; ebenso hinsichtlich der nicht zusammengesetzten Substanzen: auch über sie kann man sich nicht täuschen; und sie existieren alle der Wirklichkeit, nicht der Möglichkeit nach“ (1051b26-28). *Zweitens* hält Aristoteles fest, daß man sich bei den Dingen, die ein Was-Sein an sich (und der Wirklichkeit nach) sind, nicht täuschen, sondern sie nur im Denken (*noein*) erfassen kann oder nicht, „aber das ‘Was ist es’ wird von diesen Dingen gesucht, ob sie von einer bestimmten Beschaffenheit sind oder nicht (*ei toianto estin e me*)“ (1051b32-33). Der Nachsatz gibt einen Bedeutungswechsel in der Frage an, was wir erfragen, wenn wir nach dem *Was* fragen, der, wie erwähnt, schon mit der Einführung des Begriffes *to ti en einai* und verschiedener Arten der Antwort auf die Frage nach dem *Was* in Met.VII,4 aufscheint. Ein *Was*, so kann man diesen Gedanken kurz fassen, hat jedes Ding. Ein *ti en einai* nicht. Ein *ti en einai* gibt es nur bei Substanzen. Wir müssen den Gedanken hier

---

<sup>66</sup> Dieses Vorwissen, darf, wenn das ‘Was ist es’ nicht als Konklusion einer Definition klar wird, nicht als die Kenntnis oberster *Ableitung*prinzipien verstanden werden. Vielmehr kann dieses Vorwissen die Rolle von ersten Beweisprinzipien nur im Sinne von zu vermittelnden Beweisgründen spielen. Das, was einfach erfaßt wird, kann, weil die Wesensbestimmung den *Zweiten Analytiken* folgend, *uneingeschränkt* der Begründung bedürftig ist, nicht explanans (und folglich, Met.VII,17 folgend, auch nicht als Substanz), sondern nur explanandum sein.

nicht weiter verfolgen, weil mit der Erläuterung, die Frage nach dem ‘Was ist es’ ziele auf die Beschaffenheit der Sache, deutlich wird, um was es Aristoteles in Met.IX,10 geht: Die Substanz der Sache erfassen wir unmittelbar, deren weitere Bestimmungen aber sind Gegenstand der in Met.VII,17 von der Suche bei den einfachen Dingen unterschieden Art des Suchens. Der Übergang von den zusammengesetzten Dingen zu den nicht zusammengesetzten Dingen ist nicht die Frage nach den Polen des Urteils, sondern die Frage nach dem Subjekt des Urteils, das in Met.IX,10 konsequent als seinen weiteren Bestimmungen einfach gegenüberstehend bestimmt wird. Ob sich nun Aristoteles der Konsequenz dieser Überlegung bewußt ist oder nicht – wir verabschieden uns mit ihr von der Abbildtheorie der Wahrheit, dies jedoch eben um den Preis, daß die Zusammensetzung nicht länger als echte Zusammensetzung gedacht werden kann und folglich Behauptungen wie ‘Du bist weiß’ als Behauptungen gefaßt werden müssen, deren Wahrheitswert bestimmbar wäre, wären sie echte Zusammensetzungen, die aber, wo das letzte Subjekt als dasjenige gedacht wird, was allein wirklich ist, Behauptungen sind, für die wir einen Wahrheitsanspruch erheben, ohne daß dieser auch nur theoretisch erfüllt werden könnte.

### 3.7.2 Die Suche nach der Substanz

Die fatalen Konsequenzen der These, die Substanz werde unmittelbar erfaßt (die, wie unschwer zu erkennen ist, die These ist, daß sich Allgemeinheit *als Ausgesagtsein* und Eigentümlichkeit ausschließen), reichen über den konstatierten Widerspruch hinaus. Diese These enthält auch, daß es eine Suche nach dem *ti en einai* nicht gibt. Was wir erfassen, wenn wir im Beweis klären, was etwas ist, ist folglich *nur* das, was etwas ist. Ob hierin ebenfalls ein Widerspruch liegt, mag dahingestellt bleiben. Daß dies keine Konsequenz ist, die Aristoteles völlig fremd geblieben wäre, geht aus der erwähnten veränderten Bestimmung des Wesens des Standardbeispiels der *Zweiten Analytiken* in Met.VIII,4 deutlich hervor. Ebenso deutlich scheint mir auch die Antwort auf die Frage zu sein, worin diese Konsequenzen ihre Ursache haben. In Met.VII,12 kündigt Aristoteles an, ein Problem zu erörtern, das bereits in den *Zweiten Analytiken* Gegenstand war. Es wird, so steht zu vermuten, dann wohl in der *Metaphysik* um ein Problem gehen, das dort noch nicht erörtert worden war. Die allgemeine Frage, wie es um das Problem der Einheit der Definition bestellt ist, kann offenbar nicht gemeint sein, weil Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* meint, diese Problem für einige Fälle lösen zu können. Aber er meint dort nur, das Problem für *einige* Fälle lösen zu können, während er für die anderen Fälle (die Fälle, in denen etwas die Ursache seiner Substanz nicht in einem anderen hat) in an post.II,9 schon die Lösung ankündigt, deren Präsenz in der *Metaphysik* immer wieder zu Widersprüchen in der Argumentation führte: Bei diesen müsse sowohl daß

sie sind als auch was sie sind vorausgesetzt oder auf andere Weise einleuchtend gemacht werden (93a23-25).

Es scheint so, als ob Aristoteles in der Suche nach dieser anderen Weise in der *Metaphysik* gerade deshalb für die These argumentiert, die Substanz von etwas müsse unmittelbar eingesehen werden, weil er keine Antwort auf die Frage gefunden hat, die in der Sache sowohl am Ende des ersten Teils dieser Untersuchung als auch am Ende der Erörterung von Met.VII,6 stand: *Wie* kann die Substanz zugleich als Allgemeines als auch als der Sache eigentümlich gedacht werden? In dieser Frage sind wir mit den Überlegungen zur Argumentation der *Metaphysik* keinen bedeutenden Schritt vorangekommen. Allerdings wissen wir nun, *daß* diese Frage beantwortet werden können muß. Nicht zuletzt deshalb, weil wir andernfalls widersprüchlicher Weise behaupten müßten, daß es wahr ist, daß die Wahrheit einer Aussage nicht erkannt werden kann. Die Ausführungen in Met.IX,10 machen zuletzt deutlich, daß die Wahrheit, wenn sie die Aussage verläßt, diese vollständig verläßt. Darin haben wir die Garantie, *daß* die Lehre von der Substanz die Lehre von der aussagenlogischen Wahrheit *ist*. Die Frage, wie sie dies ist, bleibt zwar bestehen, aber sie bleibt weder als eine Frage bestehen, die ewig bestehen könnte, noch ist sie eine Frage, die grundsätzlich über den Horizont der antiken griechischen Philosophie hinaus reicht, noch kann die Lehre von der Substanz gefaßt als die Frage, wie unser tagtägliches Tun, das Erheben von Wahrheitsansprüchen, widerspruchsfrei beschrieben werden kann, als in irgendeiner Form anderen Wissenschaften notwendig vorgeordnet gedacht werden. Dies zuletzt einfach deshalb nicht, weil mit dem Scheitern der in den *Substanzbüchern* entwickelten Variante des Essentialismus *einerseits* und der in den *Substanzbüchern* aufgewiesenen Notwendigkeit des Essentialismus *andererseits* jene Variante des Essentialismus weiter profiliert wurde, die sich sowohl im ersten Teil der Untersuchung in der Auseinandersetzung mit der modernen Systematisierung der Verwendungsweisen von ‚Sein‘ als auch in der Frage, wie mit der generischen Bestimmung ein Allgemeines als Moment der Wesensbestimmung gefaßt werden kann, abgezeichnet hatte: Die Frage nach der Substanz nimmt ihren Ausgang in der vorgängigen Bekanntschaft mit einer Pluralität von Bestimmungen einer Sache *als konkurrierenden Bestimmungen einer Sache*. Wenn diese Voraussetzung der Frage nach dem Wesen der Sache aber unabdingbar ist, dann ist die Frage nach dem Wesen der Sache auch beantwortet, wenn die aufscheinende widersprüchliche Bestimmung der Sache aufgeklärt ist.

## Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

### 1. Quellentexte

- Aristoteles, *Metaphysik* (Met.), übersetzt und eingeleitet von Th.A. Szlezák, Berlin 2003.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, hrsg. von H. Seidl, 3. Auflage, Hamburg 1989. (zitiert als Seidl/Bonitz)
- Aristoteles, *analytica posteriora* (an post), übersetzt und erläutert von W. Detel, Berlin 1993.
- Aristoteles, *Über die Seele (de anima)*, übersetzt und kommentiert von H. Seidl, Hamburg 1995.
- Aristoteles, *Kategorien* (cat.), *Hermeneutik* (de int.), übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. Seidl, Hamburg 1998.
- Aristoteles, *Physik* (Phys.), übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H.G. Zekl, Hamburg 1987.

### 2. Sekundärliteratur

- C. Arpe, *Das 'ti en einai' bei Aristoteles*, Hamburg 1938.
- P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.
- D. Bostock, *Aristotle, Metaphysics Books VII and VIII*, Oxford 1994.
- Thomas Buchheim, „The Function of the Concept *Physis* in Aristotle's *Metaphysics*“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2001, 201-234.
- A. Code, „Owen on the Development of Aristotle's *Metaphysics*“, in W. Wians (Hrsg.), *Aristotle's Philosophical Development*, London 1996, 303-325.
- P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004.
- D. Davidson, „The Folly of Trying to Define Truth“, in: *The Journal of Philosophy*, 93/6/1996, 263-278.
- , „On the very Idea of a conceptual scheme“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47/1974, 5-20.
- W. Detel, „Metaphysik und Wissenschaftstheorie bei Aristoteles“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1998/2, 199-229.
- R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, München 1996.
- M. Frede/ G. Patzig, *Aristoteles. Metaphysik VII, Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bände, München 1988.
- G. Frege „Über Sinn und Bedeutung“, in ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. von M. Textor, Göttingen 2002.
- , *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, 5. Nachdruck der 2. Auflage, Hildesheim 1998.

- , „Der Gedanke“, in: ders., *Logische Untersuchungen*, hrsg. von G. Patzig, 4. Auflage, Göttingen 1993, 30-53.
- K. Fraser, „Demonstrative Science and the Science of Being qua Being“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, 43-82.
- M.L. Gill, „Aristotle’s Attack on Universals“ in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2001, 235- 260.
- *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1991.
- H. Happ, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971.
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Frankfurt am Main 1994.
- M. Heidegger, *Vorlesung über Logik im Wintersemester 1925/26. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1976.
- J. Hübner, *Aristoteles über Ursächlichkeit und Getrenntheit, Der Begriff des eidos choriston*, Hamburg 2000.
- P. van Inwagen, „Two concepts of possible worlds“, in: ders., *Ontology, Identity and Mind*, Cambridge 2001, 206-242.
- T. Irwin *Aristotle’s First Principles*, Oxford 1988.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998.
- J. Kim/E. Sosa, „Introduction (existence)“, in: J. Kim/E. Sosa (Hrsg.), *Metaphysics. An Anthology*, Oxford 1999, 3.
- , „Introduction (identity)“, in: J. Kim/E. Sosa (Hrsg.), *Metaphysics. An Anthology*, Oxford 1999, 65.
- Chr. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics, IV, V, VI*, Oxford 1998.
- A.F. Koch, „Philosophie und Metaphysik“ in: U. Wenzel (Hrsg.), *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, Frankfurt am Main 1998, 77-98.
- , „Warum ist das Seiende keine Gattung?“, *prima philosophia*, 6/2, Cuxhaven 1993, 133-142.
- J.-H. Königshausen, *Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft*, Amsterdam 1989.
- G. Kruck/F. Schick, „Identität im prädikativen Urteil? Überlegungen zu einem alten Streit am Fall des ‚positiven Urteils‘ in Hegels *Wissenschaft der Logik*, in: *Jahrbuch für Philosophie* 1996, 175-196.
- D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Neuauflage, Oxford 2001.
- F. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991.
- M.Th. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus, Individuum, Art, Gattung*, Freiburg 1985.
- D. Morrison, „Substance as Cause, Met.VII,17“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 193-208.
- U. Nortmann, *Allgemeinheit und Individualität. Die Verschiedenartigkeit der Formen in ‚Metaphysik‘ VII*, Paderborn 1997.

- K. Oehler, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 2. Auflage, Hamburg 1985.
- W.V. Quine, „On what there is“, in: W.V. Quine, *From a logical Point of View*, 13. Auflage, Cambridge 2001, 1-19.
- „Reference and modality“, 148, in: W.V. Quine, *From a logical Point of View*, 13. Auflage, Cambridge 2001, 139-159.
- *Unternwegs zur Wahrheit*, Paderborn 1995
- *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.
- Chr. Rapp, *Aristoteles*, Hamburg 2001.
- „Die Substanzbücher der *Metaphysik*“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 1-26.
- „Substanz als vorrangig Seiendes“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 27-40.
- „Kein Allgemeines ist Substanz“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 157-192.
- *Identität, Persistenz und Substantialität*, Freiburg 1995.
- „Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1993, 521-541.
- W.D. Ross *Aristotle. Metaphysics*, 2. Auflage, Oxford 1953.
- B. Russell, „Existence and Description“, in: J. Kim/E. Sosa (Hrsg.), *Metaphysics. An Anthology*, Oxford 1999, 23-35.
- Rezension von: Hegel's Doctrine of Formal Logic (1912)“, in: B. Russell, *Logical and Philosophical Papers* 1910-13, hrsg. von J.G. Slater, London 1992.
- *Logic and Knowledge*, London 1956.
- F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg 1994.
- E. Sosa, „The Raft and the Pyramid“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25.
- H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1991.
- E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 6. Auflage 1994.
- *Ti Kata Tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 4. Auflage Freiburg 1988.
- M.V. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics VII*, Oxford 2002.

- , „Subjects and Substances“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 41-74.
- H. Weidemann, „Zum Begriff des *ti en einai* und zum Verständnis von Met.VII,4, 1029b22-1030a6“, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 75-104.
- W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, 3. Auflage, Göttingen 1992.
- M. Williams, „Realism and Scepticism“, in: J. Haldane/C. Wright (Hrsg.), *Reality, Representation, and Projection*, Oxford 1993, 193-214.
- Ch. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca 1989.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 10. Aufl. Frankfurt am Main 1995.
- , *Philosophische Untersuchungen*, 10. Aufl. Frankfurt am Main 1995.