

Der Beitrag der sprachanalytischen Philosophie zur historischen Forschung der Christlichen Philosophie

Sprache und Seinsbegriff bei Parmenides, Platon und Aristoteles¹

Von Christian Schröer

Die kritische Auseinandersetzung mit der jeweils zeitgenössischen Philosophie gehört von Anfang an wesentlich zum Erscheinungsbild des christlichen Denkens². Begriffe und Paradigmen, die zuvor von der Philosophie entwickelt worden waren, trugen und tragen bis heute wesentlich dazu bei, das Glaubensgut systematisch zu reflektieren und damit zunehmend das zu entwickeln, was uns heute als theologische Tradition vorliegt³. So gehört es zu den systematischen Aufgaben einer Christlichen Philosophie, die philosophischen Implikationen des theologischen Denkens und die möglichen Rezeptionen philosophischen Gedankengutes durch die Theologie kritisch zu bedenken. Im Rahmen ihrer philosophiegeschichtlichen Forschung sucht sie die tatsächlich rezipierten Begriffe und Paradigmen aus deren philosophischen Quellen heraus zu begreifen und den Prozeß ihrer Rezeption durch das christliche Denken kritisch nachzuzeichnen⁴.

¹ Überarbeiteter Text der Habilitationsvorlesung, gehalten am 1.12.1993 an der Universität München.

² Der Gesichtspunkt, unter dem diese Auseinandersetzung vornehmlich stattfand, läßt sich in drei Leitgedanken zusammenfassen: Die Autoren der Väterzeit zeigen sich bemüht, *die christliche Lehre als die wahre Philosophie* zu erweisen; paradigmatischen Charakter trägt etwa der Gang durch die Philosophenschulen bei Justin dem Martyrer am Anfang des Dialogs mit dem Juden Tryphon (I,1-VIII,2; Bibliothek der Kirchenväter (BKV) 33, übers. von P. Häuser, Kempten 1917, 1–13; PG 6, 477ff). Augustinus weist der Philosophie die Aufgabe zu, mit Argumenten aufzuweisen, was man im Glauben schon angenommen habe (De lib. arb. II 1, §2 u. 5, §11) — ein Programm, das in den Formeln *credo ut intelligam* und *fides quaerens intellectum* bei Anselm von Canterbury zum Grundstein des scholastischen Denkens wurde. Nach Thomas von Aquin schließlich erweist sich die Offenbarungstheologie wohl einerseits als eine Instanz, die die Grenzen der natürlichen Vernunft übersteigt und ihr dadurch Richtung und Grenzen anzeigt; andererseits erscheint die Philosophie, in dem Maße ihren apodiktischen Beweisen eine Gewißheit innewohnt, die dem Glauben gerade fehlt, nicht mehr nur als Magd, sondern auch *als kritische Instanz der Glaubenslehre*: vgl. die Stellen zum Stichwort *Glauben und Wissen/Theologie und Philosophie* im Sachregister von: Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1992.

³ Bis zur Ausbildung der klassischen Gestalt der Theologie in der Scholastik fanden insbesondere stoische, neuplatonische und aristotelische Elemente Eingang in die christliche Tradition. Während im Laufe der Neuzeit die Rezeption philosophischen Gedankenguts weniger auffällig und eher von Abgrenzungstendenzen überlagert ist, zeigt sich insbesondere die moderne Fundamentaltheologie wieder offen für eine kritische Rezeption zeitgenössischer philosophischer Ansätze.

⁴ Die Bedeutung dieser Aufgabe trat vor allem im Zuge der Diskussion um die sog. Hellenisierung des Christentums, aber auch um die sozialphilosophischen Implikationen der Theologie der Befreiung ins Bewußtsein.

Mit der zunehmenden Beachtung, die die sprachanalytische Philosophie gegenwärtig findet⁵, stellt sich die Frage, wo ihr möglicher Beitrag für das systematische christliche Denken und für die historische Forschung der Christlichen Philosophie liegen könnte. Im folgenden möchte ich zeigen, in welcher Weise sich das sprachanalytische Denken auf die Interpretation historischer Texte und damit auf die historische Arbeit der Christlichen Philosophie auswirkt, und zwar am Beispiel eines für die traditionelle Christliche Philosophie zweifellos zentralen Begriffs, am Seinsbegriff. Um den Boden deutlich zu machen, auf dem sich die nachfolgenden Interpretationen bewegen, ist zunächst das spezifische Anliegen der sprachanalytischen Philosophie im Grundzug vorzustellen.

1. Die Fragestellung der sprachanalytischen Philosophie

Schon ein flüchtiger Einblick in das sprachanalytische Schrifttum zeigt zunächst, daß unter diesem gemeinsamen Titel äußerst kontroverse Positionen und Theorien vertreten werden. Zugleich sticht aber gewöhnlich der besondere Charakter des sprachanalytischen Philosophierens sofort ins Auge. Dieser Charakter ist mehr als eine bloße Manier; er beruht auf einer spezifischen Fragestellung, die in den inzwischen klassisch zu nennenden Beiträgen dieser Philosophie entwickelt wird, und die ich zunächst anhand des Begriffs der Funktion, wie ihn Gottlob Frege in seinem Vortrag »Funktion und Begriff« von 1891⁶ im Anschluß an den mathematischen Begriff der Funktion entwickelt hat, kurz erläutern möchte.

Der Grundgedanke ist folgender: In der Mathematik nennt man einen Ausdruck wie x^2+1 eine Funktion. x markiert die Stelle für eine Variable. Indem wir verschiedene Zahlen, oder wie man hier sagt, Argumente an dieser Stelle einsetzen, erhalten wir für die Funktion verschiedene Werte: Für das Argument 1 wäre dies in der genannten Funktion x^2+1 der Wert 2, für das Argument 2 der Wert 5, usw. Wichtig ist nun zu sehen, daß das jeweilige Argument selbst nicht zur eigentlichen Funktion gehört; andererseits ist die Funktion für sich alleine unvollständig, ergänzungsbedürftig oder, wie Frege auch sagt, ungesättigt; denn sie enthält dort, wo die Variable steht, eine Leerstelle. Erst Argument und Funktion bilden zusammen ein vollständiges Ganzes.

In ähnlicher Weise läßt sich nach Frege nun auch eine behauptende Aussage zerlegt denken in zwei Teile, von denen der eine variabel und der andere fest, aber ergänzungsbedürftig ist. In der Aussage »Caesar eroberte Gallien« wäre der Ausdruck »... eroberte Gallien« als eine Funktion zu betrachten, die jedoch eine Leerstelle enthält; »Caesar« wä-

⁵ Ein deutliches Zeichen dafür ist die Tatsache, daß immer mehr große Verlage, die ein philosophisches Programm führen, allgemeine Einführungen in die sprachanalytische Philosophie herausbringen, etwa: Hoche, Hans-Ulrich, und Strube, Werner: Analytische Philosophie (Handbuch Philosophie), Freiburg 1985; Hoche, Hans-Ulrich: Einführung in das sprachanalytische Philosophieren, Darmstadt (WB) 1990. Der Grundkurs Philosophie, der von den Professoren des Jesuitenordens in München herausgegeben wird, widmet der sprachanalytischen Philosophie im Band über das 20. Jahrhundert nahezu die Hälfte des gesamten Umfangs (Coreth, Emerich, u.a.: Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1986, 119-209) sowie im systematischen Teil der Reihe einen eigenen Band (Runggaldier, Edmund: Analytische Sprachphilosophie, Stuttgart 1990).

⁶ Frege, Gottlob: Funktion und Begriff [1891], in: ders.: Kleine Schriften, hrg. v. Ignacio Angelelli, Darmstadt 1967, 125-142.

re in diesem Fall das Argument, welches an dieser Stelle eingesetzt wird. Indem ich nun »Caesar« als Argument in die Funktion »... eroberte Gallien« einsetze, erhalte ich als Wert der Funktion den Wert »wahr«. Würde man ein anderes Argument einsetzen, etwa »Alexander der Große«, so erhielten wir den Wert »falsch«. Ähnlich lassen sich auch Begriffe als Funktionen begreifen: Betrachtet man etwa den Ausdruck »Die Hauptstadt von ...« als eine Funktion, und man setzt in diese Funktion als Argument ein: »Deutschland«, so erhält man als den Wert der Funktion [1891]: »Berlin«; würde man dagegen etwa »Frankreich« einsetzen, so lautete der Wert der Funktion: »Paris«.

Die grundlegende Bedeutung, die ein solcher Gebrauch des Funktionsbegriffs für das sprachanalytische Denken besitzt, liegt nun darin, daß sich daran die Grundstruktur einer besonderen, universal anwendbaren Fragestellung abzeichnet. Man kann nach den besonderen Funktionen fragen, die mit bestimmten Begriffen und Aussageformen notwendig oder häufig verbunden sind. Die Darstellung von Aussagen und Begriffen als Funktionen erlaubt damit eine Analyse allgemeiner Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, welche in der normalen alltagssprachlichen Form unserer Aussagen nicht zutage treten. Um ein Beispiel Wittgensteins aufzugreifen⁷: In eine Aussage mit dem Ausdruck »... lehnt an der Wand« können wir wohl als Subjekt »Stab« einsetzen (also »Der Stab lehnt an der Wand«), nicht aber »Kugel«; denn man wird nicht gut sagen können »Die Kugel lehnt an der Wand«, obwohl der Satz grammatikalisch völlig in Ordnung zu sein scheint. Unter der Oberfläche der gewöhnlichen Grammatik scheint sich somit eine Art tieferer Grammatik oder sonst irgendeine Art von Regeln zu verbergen, die unmittelbar mit den Bedeutungen der verwendeten Begriffe zusammenhängen⁸. Verstöße gegen diese verborgene Grammatik oder Regeln werden zumeist kaum auffallen, aber sie bewirken, daß die Aussage, wie im Fall der Kugel, die an der Wand lehnt, sinnlos und unbrauchbar wird. Die Autoren der sprachanalytischen Philosophie sprechen gerne von den Fallen, die uns die Sprache stellt und vor denen wir uns in Acht nehmen sollten⁹. Um solchen Fallen zu entgehen, können wir versuchen, für bestimmte Klassen von Ausdrücken bestimmte Theorien aufzustellen, wie es z.B. Bertrand Russell in seinem Aufsatz »Über das Kennzeichnen« (On denoting) von 1905¹⁰ für kennzeichnende Ausdrücke wie jeder, keiner, alle, ein, der usw. versucht hat. Das Aufstellen solcher Theorien ist nach Auffassung Russells kein Selbstzweck, sondern betrifft die Philosophie insgesamt. Denn der Gebrauch von Kennzeichnungen oder anderen Arten von Ausdrücken kann nur dann als unproblematisch angesehen werden, wenn wir über eine befriedigende Theorie des Kenn-

⁷ Tagebuchnotiz vom 22.6.1915, in: Schriften I, Frankfurt a.M. 1960, 162 (Werkausgabe, stw 501, Frankfurt a.M. 1984, 164).

⁸ »Hier macht sich die interne Natur von A [Stab] und B [Kugel] bemerkbar.« Ähnlich sei auch der Satz »Die Uhr sitzt auf dem Tisch« sinnlos: ebd..

⁹ Vgl.: »... wir sollten wissen, was wir meinen und was wir nicht meinen, und müssen uns von vornherein gegen die Fallen wappnen, die die Sprache uns stellt.« Austin, John: Ein Plädoyer für Entschuldigungen, in: ders., Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, 229–268, 238.

¹⁰ Russell, Bertrand: Über das Kennzeichnen [On Denoting], in: ders.: Philosophische und politische Aufsätze, hrsg. v. Ulrich Steinvorth, Stuttgart 1971, 3–22.

zeichnens usw. verfügen¹¹. Wir können aber auch, ohne solche Theorien aufzustellen, uns darauf beschränken, die Sprache, die wir oder andere verwenden, aufmerksam zu beobachten und kritisch zu beschreiben, wie sie arbeitet, wie dies andere sprachanalytische Autoren im Anschluß an die Philosophischen Untersuchungen von Ludwig Wittgenstein tun¹². Auch auf diesem Wege werden sich zahlreiche Fallen, die uns die Sprache stellt, umgehen lassen.

Die sprachanalytische Philosophie ist somit nicht einfach Sprachphilosophie im Sinne einer Philosophie der Sprache, *philosophy of language*. Sie ist zunächst einfach Philosophie in ihrem ursprünglichen und umfassenden Sinne, die sich jedoch in besonderer Weise über die Sprache, die sie gebraucht, kritisch Rechenschaft gibt¹³.

2. Sprache und Seinsbegriff bei Parmenides, Platon und Aristoteles

Das christliche Denken übernimmt den Seinsbegriff aus der griechischen Philosophie und weist ihm einen zentralen Platz zu, erkenntlich schon daran, daß das Sein selbst, das *esse per se subsistens*, zu einem der führenden Gottesprädikate wird¹⁴. Die ausdrückliche Reflexion auf den Seinsbegriff in der griechischen Philosophie beginnt bei Parmenides und führt über Platons Spätdialog *Sophistes* zur *Metaphysik* des Aristoteles. Im Licht der sprachanalytischen Interpretationen der letzten Jahre zeigt sich nun, daß die Konzeption des Seinsbegriffs bei diesen drei Autoren wesentlich von der jeweils zugrundegelegten Struktur des Sagens und Denkens abhängig ist. So möchte ich nun die Probleme aufzeigen, die sich bei Parmenides, Platon und Aristoteles mit dieser Struktur verbinden¹⁵.

¹¹ Anderenfalls kommt es zu Problemen, wie Russell sie in den Theorien der Bedeutung bei Meinong und Frege aufzudecken sucht. So betont er: »Das Thema des Kennzeichnens ist von außerordentlicher Wichtigkeit nicht nur für Logik und Mathematik, sondern auch für die Erkenntnistheorie.«: *op. cit.*, 3.

¹² »Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen ... und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? — Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.«: Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §116, in: *ders., Schriften Bd.1*, Frankfurt a.M. 1960, 343 (Werkausgabe stw, 300). Austin schlägt in seinem Aufsatz über Entschuldigungen vor, von der »normalen Sprache« auszugehen, »... indem man untersucht, *was wir wann sagen würden*, mithin auch: warum und was wir damit meinen. Vielleicht bedarf diese Methode, jedenfalls als *eine* philosophische Methode, im Augenblick kaum der Rechtfertigung; es ist einfach zu offensichtlich, daß man damit fündig werden kann. Angebrachter wäre es, warnend auf die Sorgfalt und Gründlichkeit hinzuweisen, die diese Methode nicht entbehren kann, um nicht in Verruf zu geraten.«: Austin 1986, 237.

¹³ »Wir gebrauchen unseren geschärften Wortverstand, um unseren Blick (wenn auch nicht als letzte Instanz) für die Phänomene zu schärfen. Aus diesem Grunde halte ich es für besser, für diese Art des Philosophierens einen weniger irreführenden Namen als die oben genannten [*analytische Philosophie*«, »*Sprachanalyse*«] zu gebrauchen, z.B. »*linguistische Phänomenologie*«, nur, daß uns das nicht so leicht von der Zunge geht.«: Austin 1986, 238.

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I 4,2c (unter Verweis auf I 3,4c); vgl. auch unten, 421f.

¹⁵ Da es hier primär um die Darstellung des Zusammenhangs der drei Seinsbegriffe und deren Entwicklung geht, beschränke ich mich bei der Interpretation auf die für den Überblick wichtigen Stellen und halte mich dabei weitgehend an vorliegende Beiträge, die den mir bekannten Stand der Diskussion wiedergeben.

Parmenides

Die erste ausdrückliche Reflexion über den Seinsbegriff als solchen findet sich in einem Lehrgedicht des Parmenides, das unter dem Titel »Über die Natur« überliefert ist und etwa zwischen 500 und 475 v. Chr. entstanden sein dürfte¹⁶. Das Werk besteht aus einem Proömium, einem überwiegend erhaltenen ersten Teil und einem nahezu verlorenen zweiten Teil. Im ersten Teil findet sich die für die philosophische Tradition wichtige Seinsproblematik. Ernst Tugendhat, einer der namhaften sprachanalytischen Philosophen im deutschsprachigen Raum, hebt in seiner Interpretation¹⁷ vier Hauptaussagen hervor, auf die es bei der Interpretation ankommt. Erstens: Im Fragment 2 werden zwei Wege des Untersuchens unterschieden, die Wege »ist« und »ist nicht«¹⁸. Der zweite Weg wird argumentativ ausgeschlossen, so daß nur der erste Weg »ist« übrigbleibt¹⁹. Zweitens: Die These im Fragment 3 lautet: »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein«, oder in der traditionellen Übersetzung: »Denn dasselbe ist Denken und Sein«²⁰. Drittens: In den Fragmenten 6 und 7 werden die zwei Thesen »Seiendes ist« und »Nichtseiendes ist nicht« eigens begründet. Und viertens: Im Fragment 8 werden dem Seienden als solchem sechs Prädikate zugesprochen. Es sei ungeworden und unvergänglich, ganz und einheitlich, unerschütterlich und vollendet²¹.

Die Interpretation von Tugendhat setzt nun an mit zwei sprachlichen Beobachtungen. Erstens: Das Wort für denken (voeiv) wird im Text grammatisch stets mit einem einfachen Akkusativobjekt konstruiert. Und zweitens fällt auf, daß das Wort voeiv mehrfach expliziert wird durch die Worte aussagen und sprechen²². Ferner hebt Parmenides zwar streng die Erfahrungen des Auges, des Gehörs und der Zunge von der Beurteilung durch das Denken ab²³; andererseits vergleicht er aber auch sinnliches und geistiges Erfassen miteinander, wenn er etwa diejenigen, bei denen Sein und Nichtsein dasselbe gilt, so taub als blind nennt²⁴. Das Fragment 4 enthält die Aufforderung, mit dem Geist zu schauen²⁵.

¹⁶ »Περὶ φύσεως« bei Simplicios, »De rerum natura« bei Lukrez. Text und Übersetzung: Parmenides, Vom Wesen des Seienden, hrsg., übers. u. erläutert. von Uvo Hölscher, Frankfurt am Main 1969 (mit einem Nachwort 1986). Zitiert wird nach Fragment (B) und Vers (Zahl nach dem Komma). Zur Interpretation: Hölscher (op.cit.); Tugendhat, Ernst: Das Sein und das Nichts, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (Festschrift), Frankfurt a.M. 1970, 132–161, bes. 134–146; Ricken, Friedo: Philosophie der Antike, Stuttgart 1988, 35–40 (Weitere Literatur bei Hölscher, Tugendhat und Ricken).

¹⁷ Siehe vorstehende Anm..

¹⁸ »ἡ μὲν ὅπως ἔστιν ... ἡ δ'ὡς οὐκ ἔστιν ...«: B2, 3 u. 5.

¹⁹ Tugendhat 1970, 135f. Die Wege »ist« und »ist nicht« scheinen einander auszuschließen und keinen dritten Weg zuzulassen. Genauer heißt es jedoch: (1) »daß [*] ist und daß es nicht möglich ist, nicht zu sein«; (2) »daß [*] nicht ist und daß es notwendig ist, nicht zu sein« (* zu ergänzen ist jeweils: das Seiende; vgl. B6, 1; B8, 2f). Das vollständige Zitat zeigt, daß die Unterscheidung der zwei Wege nicht erschöpfend ist. Denn zwischen dem notwendig Seienden und dem notwendig Nichtseienden liegt das kontingent (Nicht-)Seiende, das sowohl sein als auch nicht sein kann. Indem aber in der Argumentation des Parmenides das Nichtseiende als undenkbar aufgewiesen wird, wird einschlußweise auch das kontingent Seiende ausgeschlossen; vgl. Tugendhat 1970, 136; deutlicher: Ricken 1988, 37 (§39).

²⁰ »... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.«: B3, 1. Vgl. Tugendhat 1970, 140.

²¹ »... ὡς ἀγέννητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρέμεές οὐδ'ἀτέλειστον ...«: B8, 3f.

²² φράσαι (B2, 8); λέγειν (B6, 1); φάναί (B8, 8); vgl. Tugendhat 1970, 141.

²³ B7, 3–5.

²⁴ B6, 7.

²⁵ »λεῦσσε δ'ὁμῶς ἀπεόντα νόαι παρεόντα βεβαίως«: B4, 1.

So legt sich folgender Schluß nahe: Das Denken und Reden richtet sich auf Seiendes, wie sich ein Akt der sinnlichen Wahrnehmung auf einen einfachen Gegenstand richtet. Das Seiende als solches zeigt sich dem Denken wie das Sichtbare dem Sehen und das Hörbare dem Hören. Die Rede spricht das Seiende aus, während das Nichtseiende unennbar ist²⁶.

Setzt man nun dieses Verständnis des Seinsbegriffs in die genannten vier Hauptaussagen des Textes ein, ergibt sich folgende Interpretation. Erstens: Das Fragment 2 sprach von zwei Wegen des Untersuchens, »ist« und »ist nicht«. Der erste Weg würde durch die Überzeugung gekennzeichnet sein, daß sich das Denken immer nur auf Seiendes beziehen kann, wie sich das Sehen immer nur auf Sichtbares und das Hören nur auf Hörbares bezieht. Der zweite Weg dagegen würde mit der Annahme arbeiten, daß man auch Nichtseiendes mit dem Denken erfassen und sprachlich benennen könne. Parmenides glaubt, daß der zweite Weg nur zu den »Meinungen der Sterblichen« führt, »worin keine wahre Verlässlichkeit ist«²⁷.

Das Problem liegt nun darin, daß die Akte des Denkens, Redens und Wahrnehmens auf zweierlei Weise verneint werden können. Man kann zum einen den Akt negieren: d.h.: ich denke — ich denke nicht; ich rede — ich rede nicht; ich sehe — ich sehe nicht. Zum andern kann man aber auch das Objekt negieren, auf das sich der Akt richtet, also: Ich denke Seiendes — Ich denke Nichtseiendes. Oder: Ich sage Seiendes oder Nichtseiendes aus. Oder: Ich sehe etwas — ich sehe nichts. Legt man nun eine einfache Akt-Objekt-Struktur zugrunde, dann fallen beide Aussagen zusammen. Denn wenn es keinen Gegenstand des Sehens gibt, findet auch gar kein Akt des Sehens statt. Wer nichts sieht, der sieht überhaupt nicht²⁸. Setzt man dieselbe Struktur auch für das Denken und Sagen an, dann gilt auch hier: Wer Nichtseiendes denkt, der denkt gar nicht; wer nichts sagt, der redet gar nicht²⁹. Wenn es nun aber zwischen Seiendem und Nichtseiendem kein Drittes gibt³⁰, dann gilt auch, daß man entweder Seiendes denkt oder man denkt gar nicht bzw. entweder man benennt in seiner Rede Seiendes oder man redet gar nicht. Dies würde aber bedeuten: Nichtseiendes kann man weder denken noch aussagen. Dies genau führt Parmenides auch als Begründung dafür an, daß der zweite Weg des Forschens ungangbar sei³¹.

Die zweite Hauptaussage des Textes, der Satz im Fragment 3 »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein«, meint dann: Denken und Sein sind wechselseitig aufeinander bezogen. Wie Sehen immer ein Sehen von Sichtbarem und Hören immer ein Hören von Hörbarem ist, so ist auch Denken immer ein Denken von Seiendem. Denken ist somit immer auf Seiendes bezogen, niemals auf Nichtseiendes. Und umgekehrt: Wie Sichtbares

²⁶ Vgl. Tugendhat 1970, 143. Diese Deutung trifft sich mit der Auffassung, die Platon im Theaitet 188e — 189a und Sophistes 237c–e (Tugendhat 1970, 139–141), aber auch Theophrast und Aristoteles (Ricken 1988, 39) über Parmenides bzw. über die Alten überhaupt äußern.

²⁷ B1, 30.

²⁸ Tugendhat 1970, 141.

²⁹ Tugendhat 1970, 142 u. 144.

³⁰ Vgl. B8, 16.

³¹ Der Satz wird mit »denn« (γάρ) eingeleitet und schließt das Fragment B2 ab: B2, 7f.

immer auf ein Sehen bezogen ist, so ist Seiendes immer auf ein Denken bezogen; es steht dem Denken offen.

Drittens wird damit die besondere Begründung des Satzes »Nichtseiendes ist nicht« in den Fragmenten 6 und 7 plausibel. Der Gedanke lautet dann so: Wenn Nichtseiendes wäre, müßte es gedacht werden können. Nichtseiendes kann aber nicht gedacht werden. Also ist Nichtseiendes auch nicht. Mit dem Ausschluß des Satzes »Nichtseiendes ist nicht« wird sodann die Polemik gegen den zweiten Weg des Forschens und damit auch gegen die »Meinungen der Sterblichen« verständlich³².

Zugleich wird aber auch die Aporie deutlich, in die Parmenides geraten ist. In unseren Erfahrungsurteilen bestimmen wir die Dinge dadurch, daß wir sie von anderen Dingen abgrenzen. Bei jeder Abgrenzung sagen wir aber sowohl, was etwas ist, als auch, was es nicht ist. Damit sagen wir aber immer auch Nichtseiendes aus. Ähnliches gilt, wenn wir zeitliche Prozesse beschreiben. In diesem Fall sagen wir, daß etwas noch nicht oder nicht mehr sei. Auch hier sprechen wir zugleich vom Sein *und* vom Nichtsein der Dinge. Die Reflexion des Parmenides auf das reine Denken ergibt aber, daß man Nichtseiendes weder denken noch sagen könne. Also kann man auch nicht vom Sein *und* Nichtsein der Dinge reden. Es zeigt sich ein Widerspruch zwischen der Einsicht des Denkens und unserer Alltagserfahrung³³; dem Denken aber gebührt der Vorzug. So löst Parmenides diese Aporie auf, indem er die Alltagsmeinung als Schein und Trug deklariert.

Und viertens werden auch die Prädikate plausibel, die im Fragment 8 vom Seienden ausgesagt werden: Da jedes noch-nicht und nicht-mehr ausfällt, kann das Seiende nur als ungeworden und unvergänglich gedacht werden. Da es ferner keine Abgrenzungen ohne den Gebrauch von Verneinungen geben kann, so kann das Seiende nur als ganz und einheitlich erscheinen. Und weil schließlich auch jeder Mangel ein Nichtsein einschließt, nämlich das Nichtsein von dem, was eben fehlt, kann das Seiende nur als unerschütterlich und vollendet gedacht werden³⁴.

Worauf es in unserem Zusammenhang bei dieser Interpretation ankommt, ist dies: Bei der Bestimmung des Seienden orientiert sich Parmenides an der Struktur einer sinnlichen Wahrnehmung und setzt, mit Frege gesprochen, die Funktion der Begriffe des Denkens und Redens gleich mit der Funktion, die den Verben des Wahrnehmens zugrundeliegt. An die Leerstelle, die bei den Verben der Wahrnehmung der Gegenstand des Sehens, Hörens usw. einnimmt, tritt im Fall des Denkens und Redens das Seiende. Oder mit Russell oder Wittgenstein formuliert: In beiden Fällen wird dieselbe Theorie bzw. dasselbe Sprachspiel unterstellt. Und offenbar ist es gerade diese Gleichsetzung, die dann in der Konsequenz zu der genannten Aporie führt.

³² B7, 2–5; B1, 30.

³³ »Du aber halte den Gedanken von diesem Weg des Suchens fern, und laß die Gewohnheit der vielen Erfahrungen dich nicht auf diesen Weg nötigen [...]; sondern beurteile mit dem Denken die hart bestreitende Widerlegung, die von mir vorgebracht worden ist.«: B7, 2f und 5f; B8, 1.

³⁴ Vgl. Tugendhat 1970, 142f.

Platon

Platon knüpft in seinem Spätdialog *Sophistes*³⁵ kritisch an das Lehrgedicht des Parmenides an. Die Gesprächspartner des Dialogs nehmen sich vor zu definieren, was ein Sophist sei. Nach einigen Anläufen gelangt man zu der Definition: Der Sophist sei ein Trugbildner. Denn er stelle in seinen Reden Dinge dar, die es in Wahrheit nicht gibt (235b8–236c8). In einem zweiten Schritt wird die mögliche Reaktion des Sophisten bedacht. Der Sophist könnte sich gegen die erhobenen Vorwürfe wehren, indem er sich wiefolgt auf Parmenides beruft: Wahres Reden ist ein Reden von dem, was ist. Wer falsch redet, redet über etwas, das nicht ist; er redet über Nicht-Seiendes. Nun gilt aber nach Parmenides: Nichtseiendes kann man weder denken noch aussprechen. Also gibt es überhaupt keine falsche Rede. Wenn es aber keine falsche Rede gibt, kann man auch vom Sophisten nicht sagen, er denke und rede Falsches (236c9–241b3; 260c10–d4). Wenn also die Dialogpartner weiterhin behaupten wollen, daß es falsches Reden gibt, dann müssen sie zuvor den Satz des Parmenides entkräften (241b4–242a4).

Die Widerlegung des parmenideischen Satzes setzt bei einer näheren Analyse des Redens ein. Wenn wir sprechen, dann bilden wir Sätze, indem wir Begriffe miteinander verknüpfen³⁶. Wir sagen nicht einfach etwas, sondern wir sagen, etwas ist etwas: Theaitet ist groß; A ist B. Gegenstand des Sagens ist nicht ein einfaches Akkusativ-Objekt, sondern ein ganzer Nominalsatz. Wenn wir nun an die Stelle, an der bei Parmenides das Nichtseiende als einfaches Objekt auftritt, einen daß-Satz setzen, verschwinden auch die genannten Aporien. Denn wenn der Gegenstand der Rede eine prädikative Aussage ist, dann kann ich den Gegenstand meiner Rede dadurch verneinen, daß ich meine Aussage verneine: Ich sage, daß etwas nicht etwas sei, daß etwas noch nicht etwas sei, daß etwas nicht so, sondern eben irgendwie anders sei. In einem negativen Urteil verneinen wir also nicht den Gegenstand der Rede schlechthin, sondern wir drücken eine unbestimmte Andersheit aus (257b2–259d8). Und damit verneinen wir auch nicht zugleich den Akt des Sprechens³⁷. Also spricht auch nichts mehr dagegen, den Begriff des Nichtseins in unseren Aussagen zu verwenden, um sachliche oder zeitliche Abgrenzungen vorzunehmen.

Was aber ist nun eine falsche und was eine wahre Rede? Zunächst werden im Schlußteil des Dialogs (261c6–264b9) vier Merkmale der prädikativen Aussage herausgearbeitet: Erstens werden zwei Arten der Kundmachung des Seienden durch die Stimme unterschieden: Nominalausdrücke und Zeitwörter³⁸. Zweitens entstehe die Rede nicht durch bloße Aneinanderreihung von Wörtern (»Löwe Hirsch ... geht läuft«), sondern erst dort, wo Nomina und Zeitwörter verknüpft werden (»Der Mensch lernt.«). Drittens: Die Rede erfüllt dabei zwei Funktionen: Sie benennt etwas und sie bestimmt es. Und viertens hat

³⁵ Platon, Werke Bd. VI, hrsg. v. Gunther Eigler, Text von Auguste Diès, übers. von Friedrich Schleiermacher, bearb. von Peter Staudacher, Darmstadt 1970. Vgl. Bordt, Michael: Der Seinsbegriff in Platons »Sophistes«. Eine Untersuchung zu 242b6–249d5, in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 493–529 (dort auch die einschlägige Literatur).

³⁶ »Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehen.«: 259e5f.

³⁷ »Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, daß ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müßten sogar leugnen, der rede, der sich unterfängt das Nichtseiende auszusprechen?«: 237e4–6.

³⁸ »Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.«: 262a1.

die Rede als solche eine besondere Beschaffenheit: Sie ist entweder wahr oder falsch³⁹. Platon gibt ein Beispiel: Die Aussage »Theaitet sitzt« ist eine vollständige Rede. Sie nennt den Theaitet, und sie bestimmt ihn als jemanden, der sitzt. Der Beschaffenheit nach ist die Aussage wahr. Dagegen ist die Aussage »Theaitet fliegt« zwar eine vollständige Rede, aber sie ist falsch. Warum? Die wahre Rede sagt von Theaitet das aus, was ihm wirklich zukommt, die falsche Rede aber etwas davon Verschiedenes.

Die Struktur der Rede wird nun ausdrücklich auch als die Struktur des Denkens gedeutet. Wahr und falsch können Gedanken, Meinungen und Vorstellungen nur genannt werden, insofern sie mit der Rede verwandt sind (264b): sie sind wahr, insofern sie einer wahren Rede verwandt sind; sie sind falsch, wenn sie Verknüpfungen annehmen lassen, die anders sind als die bestehenden.

Der Gedankengang des Platon zeigt zunächst, daß die Analyse von grundlegenden sprachlichen Strukturen als philosophischer Methode keine Erfindung der neuzeitlichen Philosophie ist, sondern von Platon bereits wesentlich zur Überwindung von Aporien eingesetzt wird. Die sprachanalytische Interpretation interessiert sich aber in Reflexion auf diese Argumentation darüber hinaus dafür, was diese Entdeckung der prädikativen Struktur des Sagens und Denkens für den Seinsbegriff bedeutet. Dazu ist es jedoch nötig, die platonische Lösung selbst sprachanalytisch genauer zu betrachten.

Für Parmenides war das Seiende der Gegenstand des Denkens, verstanden als einfaches Objekt. Nach platonischer Auffassung⁴⁰ besitzt der Gegenstand des Denkens nun aber drei Momente: Das Subjekt der Aussage, das irgendein Seiendes benennt, das Prädikat, das dieses Seiende irgendwie bestimmt, und ein Wissen um die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Daraus ergeben sich nun zwei völlig neue, weiterführende Probleme: Offenbar nehmen wir in unserer Rede, etwa in dem Satz »Theaitet ist weise«, dreierlei in den Blick: 1. Wir sagen »Theaitet« im Blick auf den konkreten Theaitet aus. 2. Wir sagen von ihm aus, er sei »weise«; aber im Blick auf was sagen wir dieses Prädikat aus? Und schließlich: Im Blick auf was sagen wir die Verknüpfung beider Begriffe aus? Nur die erste Frage scheint unproblematisch zu sein: Wir sagen Theaitet im Blick auf den konkreten Theaitet aus. Für die zweite Frage benötigen wir aber bereits eine Theorie des Prädikats, und für die dritte Frage eine Theorie der Verknüpfung von Begriffen in der Aussage.

Die Grundthese der platonischen Theorie des Prädikats lautet: Das Prädikat »weise« sagen wir aus im Blick auf das Weise selbst, auf die Idee des Weisen⁴¹. Und wie können wir um die Verknüpfung wissen? Dafür ist nach Platon zweierlei erforderlich: Theaitet muß irgendwie wirklich weise sein, und wir müssen im Blick auf die Idee des Weisen, d.h. im Wissen darum, was weise ist, das Weise in Theaitet wiedererkennen⁴². Die sachliche Verbindung zwischen der Idee und dem entsprechend beschaffenen Gegenstand wird

³⁹ »Τούτων δὴ ποῖόν τινα ἑκάτερον φατέον εἶναι; — Τὸν μὲν ψευδῆ που, τὸν δὲ ἀληθῆ.«: 263b2–3.

⁴⁰ Ich folge hier den Interpretationen von Wolfgang Wieland (Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982) und Friedo Ricken 1988, 61–87.

⁴¹ Vgl. etwa: Phaidon 65d3–e5.

⁴² Vgl. Ricken 1988, 61–63.

unter dem Begriff der Teilhabe gedacht: Theaitet ist zwar weise, aber er ist nicht das Weise selbst; er hat Anteil am Weisen⁴³.

Ein Großteil der platonischen Dialoge kreist daher um die Frage: Im Blick auf was sagen wir von jemandem, er sei weise, gerecht, gut? Was ist das, das Weise, das Gerechte, das Gute selbst, und wie verhält es sich zu dem, was wir jeweils weise, gerecht oder gut nennen? Und wie können wir das Gerechte selbst in den Blick bekommen, damit wir das jeweils Gerechte überhaupt als etwas Gerechtes erkennen können?

Mit diesen Fragen scheint Platon nun selbst in die Aporie zu geraten. Entweder wir sagen: Wir erkennen die Idee des Gerechten wiederum in einer Aussage, in der wir ein Prädikat von einem Subjekt aussagen; dann aber wiederholt sich die Frage, weil diese zweite Aussage wiederum mit einem Prädikat arbeitet. Oder aber: Wir betrachten das Erfassen der Idee als ein Erfassen eines einfachen Gegenstands; dies aber führt zurück zu den Problemen des Parmenides. Bezeichnenderweise greift Platon diese Schwierigkeiten in seinem Spätdialog »Parmenides« noch einmal auf. Während die frühen und mittleren Dialoge eine intuitive Erfassung der Idee nahelegen, was dann vor allem der Neuplatonismus übernommen hat, verstärkt sich in den späten Schriften Platons die Auffassung, daß die Idee nur approximativ in einer Reihe dialektischer Schritte und im Sinne einer notwendigen Annahme (ὁπόθεσις) erfaßt werden könne⁴⁴.

Aristoteles

Aristoteles knüpft in seiner Kategorienschrift⁴⁵ zunächst an die These des Sophistes an: Wir sagen nicht einfach Seiendes aus, sondern wir sagen Seiendes von Seiendem aus. Sodann führt Aristoteles aber die Analyse weiter und unterscheidet zwei Weisen, in denen Seiendes von Seiendem ausgesagt werden kann: Wir können sagen »Sokrates ist ein Mensch« und bringen damit das Subjekt der Aussage (Sokrates) unter einen Oberbegriff (Mensch). Wenn wir aber sagen »Sokrates ist weiß«, dann sagen wir von Sokrates eine Eigenschaft aus, aber wir wollen nicht behaupten, daß Sokrates unter den Oberbegriff »weiß« fällt. Aristoteles hält sich an die folgende Sprachregelung: Im ersten Fall wird etwas von etwas ausgesagt, und im zweiten Fall sagen wir, etwas sei in etwas. Beide Aussageweisen haben zwar rein äußerlich dieselbe Form; aber, wie Aristoteles sagt, die *Aussagekategorie* ist eine andere.

⁴³ Vgl. Ricken 1988, 66.

⁴⁴ Zur Dialektik Platons: Ricken 1988, 80–87.

⁴⁵ *Categoriae et liber de interpretatione* (Script. class. bibl. Oxon.), Oxford 1949; *Kategorien/Lehre vom Satz*, übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1925. Zur Interpretation: Bonitz, Hermann: *Über die Kategorien des Aristoteles*, Wien 1853, ND Darmstadt 1967; Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i.Br. 1862; Vollrath, Ernst: *Aristoteles: Das Problem der Substanz*, in: Speck, Josef (Hrg.): *Grundprobleme der großen Philosophen I*, Göttingen 1972, 84–128; Patzig, Günther: *Bemerkungen zu den Kategorien des Aristoteles*, in: *Einheit und Vielheit*, Festschrift f. C.F. v. Weizsäcker, hrg. v. E. Scheibe und G. Süßmann, Göttingen 1973, 60–76; Frede, Michael: *Individuen bei Aristoteles*, in: *Antike und Abendland* 24 (1978), 16–39.

Wendet man nun beide Aussageweisen aufeinander an, dann ergeben sich bereits vier Fälle, in denen Seiendes ausgesagt werden kann⁴⁶:

a. Etwas wird als Oberbegriff von etwas ausgesagt, das selbst keine Eigenschaft ist: Sokrates ist ein Mensch.

b. Etwas wird nicht als Oberbegriff, sondern nur als eine Eigenschaft von einem Subjekt ausgesagt: Sokrates ist weiß.

c. Etwas wird als Oberbegriff von einer Eigenschaft ausgesagt: Weiß ist eine Farbe.

d. Etwas wird weder als Oberbegriff noch als eine Eigenschaft von etwas ausgesagt, d.h. es wird überhaupt nicht als Prädikat ausgesagt, sondern tritt nur als Subjekt auf. Die Beispiele lauten: Sokrates, Kallias, Dieser Mensch, oder allgemein ausgedrückt: ein Dieses-Was⁴⁷. Damit erhalten wir folgende vier Klassen von Seienden: 1. Gegenstände, die nur als Subjekt in Aussagen auftreten (Sokrates, Dieser Mensch, oder allgemein: Dieses-Was), 2. die Arten und Gattungen dieser Gegenstände, die wir durch allgemeine Oberbegriffe wiedergeben (Mensch, Tier, Lebewesen), 3. Eigenschaften (weiß, soundso groß), und 4. die Oberbegriffe von Eigenschaften (Farbe, Größe etc.)⁴⁸.

Es zeigt sich, daß Aristoteles die Analyse der Sprache als philosophische Methode nicht nur gegenüber Platon weiterführt, sondern durch diese Weiterführung gerade den Grund findet, sich vom Ansatz des platonischen Denkens abzusetzen. Denn in der Analyse der verschiedenen Prädikationsformen liegt eine überraschende Konsequenz: Das Hauptinteresse wendet sich nun nicht mehr wie bei Platon dem Prädikat, sondern dem Subjekt der Aussage zu, und zwar aus folgendem Grund: Wenn Seiendes in vielfacher Weise ausgesagt wird — eben als der zugrundeliegende Gegenstand der Aussage, als allgemeines Wesen, als Eigenschaft usw. —, dann liegt die Frage nahe, ob es unter diesen Seienden eine Rangordnung gibt und welches das erste Seiende sei. Hier nun betont Aristoteles im Unterschied zu Platon nicht die Bedeutung des Prädikats, sondern die des zugrundeliegenden Seienden, das weder als Prädikat noch als Eigenschaft von etwas ausgesagt wird. Denn ein solches Seiendes liegt allen allgemeinen Bestimmungen zugrunde, ohne selbst die Bestimmung eines anderen zu sein, und zugleich ist es ein Seiendes, dem Eigenschaften innewohnen, ohne daß es selbst einem anderen Seienden als Eigenschaft innewohnt. Der erste Rang gebührt somit dem Einzelgegenstand; dieser ist das Seiende im vornehmlichen Sinne und wird deshalb von Aristoteles als »erstes Wesen« bezeichnet⁴⁹. An zweiter Stelle folgen die Art- und Gattungsbegriffe dieser Gegenstände⁵⁰, und an dritter Stelle erst die Eigenschaften und deren Gattungen⁵¹.

⁴⁶ Cat. 2, 1a20-b6.

⁴⁷ »τόδε τι«, in der lateinischen Tradition wiedergegeben mit »hoc aliquid«.

⁴⁸ Vgl. die Tafel bei Patzig 1973, 70f.

⁴⁹ »πρώτη οὐσία«, in der lateinischen Tradition »substantia prima«.

⁵⁰ Der allgemeine Artbegriff, der den singulären Gegenstand am spezifischsten bestimmt, ist dann das »zweite Wesen« (δευτέρα οὐσία, substantia secunda).

⁵¹ Eine Eigenschaft, die den Ersten Wesen innewohnt und zu den Zweiten Wesen hinzutritt, nennt Aristoteles aufgrund dieses »hinzutretenden«, d.h. die spezifische Artbestimmung eines Dinges nicht mehr verändernden Charakters »συμβεβηκός«, lateinisch: accidens). Die genannte Rangordnung in: Cat. 5, 2a11–19 und 2b29–37.

An dieser Stelle scheint nun aber auch Aristoteles in eine Schwierigkeit zu geraten, die er im Buch Z der Metaphysik⁵² eigens zur Sprache bringt. Im Sinne einer sprachanalytischen Interpretation läßt sich diese Schwierigkeit als eine Aporie beschreiben, die die hier zugrundegelegte Theorie des Subjekts betrifft: Einerseits liegt die Vorrangstellung des Ersten Wesens gerade darin begründet, daß es allen Prädikationen zugrundeliegt. Wenn aber andererseits das erste primäre Seiende, d.h. das allem zugrundeliegende erste Wesen, ein »Dieses-Was«, ein τὸδε τι sein soll⁵³, dann kann es nicht immer nur auf der Subjektsseite stehen. Denn inhaltliche Bestimmtheiten, Washeiten, werden immer nur durch Ausdrücke auf der Prädikatsseite wiedergegeben. Wenn also dieses primäre Wesenswas immer nur das Zugrundeliegende einer Prädikation wäre, dann müßte ihm gerade jedes inhaltliche Was fehlen⁵⁴. Also scheint man das primäre Seiende, d.h. das eigentliche Wesenswas der Dinge, doch auf der Prädikatsseite suchen müssen.

Aus diesem Grunde benötigt nun auch Aristoteles eine Theorie des Prädikats, welche diese Schwierigkeit löst, die aber zugleich auch die Aporien des Ideenbegriffs vermeidet. Wie muß also das Prädikat gedacht werden, welches das primäre Wesenswas eines konkreten Dinges, das selbst nicht mehr als Oberbegriff oder als Eigenschaft von etwas anderem ausgesagt wird, zum Ausdruck bringt? Die Antwort, die Aristoteles in Met. Z 4–6 entwickelt, lautet: Zur Bezeichnung dieses Wesenswas kommen nur Prädikate in Frage, die in der denkbar engsten Beziehung zu dem zugrundeliegenden Subjekt stehen, d.h. nur Prädikate, deren spezifische Aufgabe es ist, das primäre Was (τι) eines Dieses-Was (τὸδε τι) zum Ausdruck zu bringen. Eine solche engste Beziehung gibt es aber nur in der Definition, und dieses Was, das da in der Definition bestimmt wird, ist die Wesensform (εἶδος) des Dinges⁵⁵.

Worin besteht nun der Unterschied zur platonischen Analyse der Aussage? Nach Platon drückt die Kopula »ist« eine Teilhaberrelation aus zwischen dem Ding, das an Subjektstelle genannt wird, und der Idee, die durch das Prädikatsnomen dargestellt wird. Wenn man aber in dieser Weise den Prädikatsausdruck isoliert betrachtet und von seinem Ort in der Aussage absieht, erweckt dieser Prädikatsausdruck den Anschein, als be-

⁵² *Metaphysica* (Script. class. bibl. Oxon.), Oxford 1957; *Metaphysik*, übers. v. Horst Seidl, Hamburg 1978/1980. Zur Interpretation von Buch Z: Frede, Michael und Patzig, Günther: *Aristoteles Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar, München 1988 (dort auch die weitere einschlägige Literatur).

⁵³ Met. Z 1, 1028a26–28.

⁵⁴ Met. Z 1–3.

⁵⁵ Aristoteles entwickelt diesen Gedanken in folgender Weise: Z4 greift das in Z3 erwähnte »Was es heißt, dies zu sein« (=Wds) — so geben Frede/Patzig den aristotelischen Begriff des »τὸ τί ἦν εἶναι« wieder — auf und untersucht es zuerst *hinsichtlich der »Rede«* (λογικώς), d. h. es wird nach der »Rede« (λόγος) gefragt, die auf der Prädikatsseite ausgesagt wird und die οὐσία zum Ausdruck bringen soll. Zur Bezeichnung der οὐσία kommen nur Prädikate in Frage, die von etwas an-sich ausgesagt werden. Dieses an-sich ist aber weder das an-sich in dem Sinne, wie man von einem Akzidens seinen ersten Träger notwendig mitaussagt (weiß — Fläche), noch ein an-sich in dem Sinne, wie ein zusammengesetzter Ausdruck wie »Hemd« an-sich soviel heißt wie »weißer Mensch«. Die οὐσία wird vielmehr nur durch ein an-sich-Ausgesagtes dargestellt, das das primäre Was (τι) eines Dieses-Was (τὸδε τι) zum Ausdruck bringt. Dies ist aber nur bei der Definition (ὀρισμός) der Fall. Also gibt es ein Wds im Sinne der οὐσία nur bei etwas, dessen λόγος eine Definition ist. Eine Definition bezieht sich nur auf Dinge, die an-sich bezeichnet werden, und nicht auf etwas, das selbst von einem anderen ausgesagt wird. Solche Dinge sind aber nur die Formen. Also gibt es ein Wds im Sinne der οὐσία nur bezüglich der Form (εἶδος).

zeichne er eine definite ontologische Größe, d.h. eine Idee. Die Absicht der These in Z6 zielt nun gerade darauf ab, diese Auffassung als Mißverständnis der prädikativen Rede aufzudecken und durch ein angemesseneres Verständnis zu ersetzen: Nach Aristoteles darf der Prädikatsausdruck nur als ein unvollständiges Moment der prädikativen Aussage angesehen werden. Er muß erstens in Einheit mit der Kopula »ist« gelesen werden; denn nur dann wird deutlich, daß durch den Prädikatsausdruck dieses »ist« spezifiziert und eine bestimmte Weise zu sein ausgesagt werden soll. Zweitens ist darüber hinaus der ganze Ausdruck, der aus der Kopula »ist« und dem Prädikatsnomen besteht, isoliert betrachtet, immer noch unvollständig, oder mit Frege gesagt: ungesättigt. Er bekommt seinen Sinn erst durch das jeweilige Subjekt der Aussage, dessen Sein er zum Ausdruck bringt. Nach dieser Auffassung ist es somit verfehlt, isoliert nach der Bedeutung eines einzelnen Prädikats zu fragen; ein Prädikat hat einen Sinn immer nur im Kontext einer möglichen Aussage. Dann aber stellt sich auch nicht mehr das Problem, wie wir die Bedeutung eines isolierten Prädikats erkennen können⁵⁶.

Auch hier wird wiederum deutlich, in welcher Weise eine andere Interpretation der prädikativen Rede zu ganz anderen philosophischen Konzeptionen führen kann. Während im Platonismus sich alles auf die Idee als das primäre Seiende konzentriert, ist für Aristoteles das entscheidende Seiende die Form, wie sie sich in den konkreten Dingen findet und durch eine besondere Weise der Prädikation, d.h. durch die Definition, bestimmt werden kann.

Die Interpretation des Seinsbegriffs unter den Fragestellungen, wie sie insbesondere der sprachanalytischen Philosophie eigen sind, kann somit zeigen, daß spezifische Abhängigkeiten bestehen zwischen der jeweils zugrundeliegenden Auffassung von Sprache und deren verdeckten Funktionen einerseits und dem Seinsbegriff und den darauf aufbauenden philosophischen Konzeptionen andererseits. Die christliche Tradition hat alle drei genannten Seinsauffassungen aufgegriffen: Parmenides interpretiert das Denken als ein Schauen des Seienden, welches sich dem geistigen Blick völlig negationslos darbietet. Diese Struktur hat man vor allem zur Darstellung jenes höchsten Aktes herangezogen.

⁵⁶ Im Duktus des Gedankengangs von Z4–6 ergibt sich die Fragestellung in Z6 daraus, daß das an-sich-Ausgesagte, welches das primäre Was eines Seienden zum Ausdruck bringt, in zweifacher Weise interpretiert werden kann: (a) Das Was, um das es geht, ist das, was durch die Kopula »ist« und ein Prädikatsnomen dargestellt sowie jeweils von einem jeweils zu ergänzenden Subjektsausdruck ausgesagt wird: »... ist gut«; »... ist ein Lebewesen« — im Text: gut-sein, Lebewesen-sein etc., allgemein auch: Wds. (b) Das gesuchte Was wird allein durch das Prädikatsnomen ausgedrückt: gut; Lebewesen — im Text meist substantiviert: das Gute, das Lebewesen <selbst> etc., allgemein auch »jedes« (»ἕκαστον«, bei Frede/Patzig mißverständlich mit »die jeweilige Sache« übersetzt, ist also nicht im Sinne von »Einzelding« zu verstehen: Frede/Patzig 1988, Kommentar, 87f —, sondern steht als Stellvertreter für ein beliebiges Prädikatsnomen). Z6 diskutiert die Frage, ob Wds und »jedes« dasselbe oder ob eines vom anderen verschieden ist. — Die Aufhebung der platonischen Auffassung geschieht sodann anhand der Identitätsfrage von Wds und »jedes«: Das Wds gibt die aristotelische Analyse wieder, wonach der jeweilige Prädikatsausdruck als ein ungesättigter Teil der Definitionsaussage gerade die Form der Sache zum Ausdruck bringt, und »jedes« ist die Stelle, in die die Platoniker ihre Ideen einsetzen würden. Die Frage kann also auch so gelesen werden: Sind die (aristotelische) Form und die (platonische) Idee dasselbe? Die Argumentation in Z6 will zweierlei klarmachen: 1. Das für sich betrachtete »jedes« (bei an-sich Ausgesagtem) ist identisch mit dem Wds; wer also dieses »jedes« als Idee bezeichnen möchte, muß zugeben, daß die Idee nichts anderes als die Form (εἶδος) ist. 2. Die Annahme, Wds und »jedes« seien verschieden oder getrennt, führt in Aporien.

gen, in dem der Mensch seine endgültige Glückseligkeit erreicht und zur Anschauung Gottes (*visio Dei*) gelangt. Dieser Akt wird seitens des Subjektes als ein intuitives geistiges Schauen gedacht, welches gerade alles diskursive Denken in diesem Leben wesentlich übersteigt⁵⁷; zugleich werden die Prädikate, die Parmenides dem Seienden zuschreibt, aufgrund ihrer negationslosen Vollkommenheit als Gottesprädikate interpretiert⁵⁸.

Für die christlichen Denker, die eher Platon gefolgt sind, stellt sich die Frage nach dem höchsten Seienden als Frage nach der höchsten Idee, und dies ist nach Platon die Idee des Guten, wobei an die Stelle, die bei Platon das Gute einnimmt, im christlichen Denken *der* Gute, d.h. Gott, tritt. Die Teilhaberrelation zwischen dem Sein selbst und dem, was am Sein nur teilhat, wird herangezogen, um das Verhältnis zwischen Gott als dem Sein selbst und der Welt, die sich schlechthin und bleibend dem Sein Gottes verdankt, auszulegen; sie wird damit zur zentralen philosophischen Denkfigur für das biblische Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes⁵⁹.

Bei Aristoteles geht die Frage nach dem höchsten Seienden schließlich von der jeweils verwirklichten Form aus. Er weist auf, daß jedes formbesitzende Wesen, das dem Vermögen nach sein oder nicht sein kann, in seinem Wirklichsein von einem Wesen abhängt, welches gänzlich wirkliches Sein und Grund allen wirklichen Seins ist; dieses erste Seiende sei aber »der Gott«⁶⁰. Diesem aristotelischen Ansatz verdankt die christliche Tradition die klassische Form des Gottesbeweises, wie sie in den Fünf Wegen des Thomas von Aquin⁶¹ ihre repräsentative Gestalt gefunden hat, aber auch die Möglichkeit einer christlichen Philosophie, die die innerweltlichen Formen, Ursachen und Bewegungen zunächst in ihrer Eigenwirksamkeit würdigt⁶², um dann in einem zweiten Schritt nach dem tragenden Grund der Wirklichkeit dieser Welt zu fragen, so weit es die Vernunft vermag⁶³.

Indem sich nun zeigt, daß diese rezipierten Paradigmen verschiedene Theorien der Aussage und des Begriffs des Seienden implizieren, gelangen mit der Übernahme des

⁵⁷ Vgl.: »Platon und Aristoteles haben dann das λέγειν vom νοεῖν unterschieden, jedoch hielten auch sie — jetzt neben dem λέγειν — an der Idee eines nichtsinnlichen νοεῖν von Seiendem (1) fest, als ob man sich in einem schlichten Schauen, ohne ›ist‹ zu sagen, auf ›Seiendes‹ beziehen könnte. So blieb die nach der Analogie des sinnlichen Wahrnehmens konzipierte Idee eines ›intellektuellen Schauens‹ in den Begriffen νοῦς, intuitus, Anschauung erhalten.« Tugendhat 1970, 142. — A.M.S. Boethius etwa nimmt daher über dem diskursiv erkennenden Verstand eine intuitive Erkenntnis der Vernunft an und spricht dementsprechend vom »Auge der Intelligenz« (intelligentiae oculus) und vom »Erschauen in einem Blick« (uno actu mentis ... prospiciens: *Trost der Philosophie* V, prosa 4; in der lat./dtsh. Edition von E. Gegenschatz u. O. Gigon, Zürich–München 41990: V, pr.4, 73–116, bes. 89f und 104f). Vgl. auch Thomas von Aquin: *De veritate* 15,1c; Kant: *KrV*, B137f.

⁵⁸ Über die Schwierigkeit, von einem völlig negationslos und vollkommen einfach gedachten Gott überhaupt prädikativ zu sprechen vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I 12f; bes. etwa I 13,1c, ad 2 und ad 3.

⁵⁹ Vgl. etwa die Deutung des Gottesnamens in Ex. 3,14 und die Analyse der Kontingenz der Schöpfung bei Augustinus, *De Civitate Dei* XII, 2.

⁶⁰ »ὁ θεός«: *Met.* L, 1072b28–30.

⁶¹ *Summa theologiae* I 2, 3c.

⁶² Nach Thomas verkennen diejenigen die Ordnung und die interne Ursachenstruktur der Welt, die alles unmittelbar auf die erste göttliche Ursache zurückführen wollen; vielmehr habe Gott den Geschöpfen nicht nur ihr Sein, sondern auch ihr Ursachesein mitgeteilt, wobei Weise und Maß ihres Ursacheseins grundsätzlich durch die jeweilige Wesensform bestimmt ist: *De veritate* 11,1c.

⁶³ *Summa contra gentiles* I 9, n.57.

jeweiligen Seinsbegriffs auch die Probleme, die sich mit diesen Theorien verbinden, in den Bereich des christlichen Denkens und werden damit unvermeidlich zu Problemen der Christlichen Philosophie selbst. Um diese Probleme sachgerecht und angemessen diskutieren zu können, bietet sich eine Rezeption der entsprechenden sprachanalytischen Reflexionen an. Die Beiträge der sprachanalytischen Philosophie bedeuten somit für die Christliche Philosophie einerseits eine Herausforderung, andererseits aber auch ein Plus an Problembewußtsein und einen Fundus von Anregungen und Entwürfen, die helfen können, die aufgeworfenen Probleme einer Lösung entgegenzuführen.