Werner Stegmaier

Substanz
Grundbegriff der Metaphysik

problemata
frommann-holzboog 63

Herausgeber der Reihe „problemata": Günther Holzboog

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Stegmaier, Werner
Substanz, Grundbegriff der Metaphysik.
1. Aufl. — Stuttgart-Bad Cannstatt:
frommann-holzboog, 1977.
(problemata; 63)

ISBN 3-7728-0664-3 (Br)
ISBN 3-7728-0663-5 (Ln)

D.30
© Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1977

Im Substanzbegriff stellt sich für die Metaphysik die Grundfrage nach dem wahrhaft, das heißt für sie eigenständig Seienden oder nach den ontologischen Bedingungen der Selbständigkeit. Als philosophischer Grundbegriff liegt er nicht ein für allemal abstrakt fest, sondern bleibt, als Aufgabe, in Bewegung: die vorliegende Arbeit rekonstruiert die entscheidenden Wendungen der Metaphysik, an denen er je neu begründet und konstruktiv entfaltet wird. Die grundlegenden Unterscheidungen ergeben sich aus der Metaphysik des Aristoteles; ihr Zusammenhang stellt sich ebenso in einer Bewegung, d. h. fortlaufend umfassenderen Bestimmung der Substanz als in sich unterschiedener Einheit dar. Die so entwickelte Substanz begründet Descartes ursprünglicher noch auf neuzeitlichem Wege aus dem Denken und begreift sie, die Relation zu ihren Akzidentien überschreitend, aus der Substanz-Substanz-Relation, von der her — lange vor Hegel — Leibniz zum Gedanken der Anerkennung vorstößt: er führt zur Konstruktion des Begriffs der Substanz als sich selbst aus der Welt systematisch bestimmender Einheit, d. h. zu einem (ihm anfänglich entgegengesetzten) Relationsbegriff. Auf diese Weise werden, historisch und zugleich systematisch entwickelt, die ursprünglichen Erfahrungen freigelegt, in denen die leitenden Bestimmungen des Substanzbegriffs gewonnen wurden und die für unser Denken unverändert maßgeblich sind. Damit wird kritisch der seit Lockes einschränkender Fassung des Begriffs gängigen Verdinglichung der Substanz zum „starren, isolierten Wirklichkeitsklötzchen" der Boden entzogen und zugleich konstruktiv die für eine neue Weltorientierung unerläßliche fundierte Auseinandersetzung mit der Metaphysik vorangetrieben und ein Verständnis von Selbständigkeit eröffnet, das nicht mehr, weder affirmativ noch negativ, an das Unbedingte der Metaphysik gebunden ist.

In metaphysics, so the author argues, the concept of substance refers us to the fundamental question of the real, i. e., what independent being is or what its ontological conditions are. The meaning of such a basic philosophical concept cannot be fixed once and for all simply by stating it in the abstract. Rather, the task is to follow it through its variations in time. The present volume accordingly offers a reconstruction of the critical turning points of metaphysics at which the concept of substance underwent major reinterpretation. The basic determinations of substance are taken from Aristotle's metaphysics; their connection is seen in a sequential pattern affording a comprehensive appraisal of substance. Descartes, who is discussed next, derives substance the modern way from the nature of thought and goes beyond its relatedness to accidents so as to cover also its intersubstantial relations. From here, Leibniz, long before Hegel, develops the idea of a mutual re-

cognition of subjects. This idea leads the author to the concept of substance as a unity systematically determining itself from out of the world, i. e., as a relational concept which was once opposed to it. In this way, the basic experiences which gave rise to the essential determinations of the concept of substance and still underlie our present way of thinking are exposed historically as well as systematically. Read as a piece of criticism, the book is tantamount to an invalidation of the reification of substance viewed in the Lockean manner. Taken as a positive proposal, it can be seen to advance a well-founded controversy with metaphysics essential to any philosophical reorientation. In sum, a notion of ontological independence is adumbrated which is no longer, neither affirmative nor negative, tied to the traditional metaphysical absolute.

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung

§ 1: Substanz als Grundbegriff der Metaphysik 11
§ 2: Die Kritik des Substanzbegriffs als Kritik der Metaphysik 19
§ 3: Die Aufgabe einer Destruktion des Substanzbegriffs im Hinblick auf die Bestimmungen ontologischer Selbständigkeit 24
§ 4: Die Bewegung des Substanzbegriffs 32

I. Die Grundlegung des Substanzbegriffs bei Aristoteles

§ 5: Die Einheit des Begriffs der οὐσία in seiner Bewegung 35
§ 6: οὐσία als unabhängiger und beharrlicher Grund von Bestimmbarkeit: ὑποκείμενον und ὕλη 40
§ 7: οὐσία als Einheit und Bestimmtheit des Gegenstandes: οὐσία αἰσθητή 48
§ 8: οὐσία als Grund der Bestimmtheit einer biologischen Art: εἶδος 55
§ 9: οὐσία als Prinzip des einzelnen Lebendigen und die Selbständigkeit des Denkens: νοῦς 75
§ 10: οὐσία als in sich unbewegte Einheit: τὰ θεῖα 80

II. Die Entfaltung des Substanzbegriffs aus der Selbständigkeit des Denkens durch Descartes

§ 11: Der Ansatz des Substanzbegriffs in der Neuzeit und die Selbständigkeit des Denkens bei Aristoteles und Descartes 85
§ 12: Die Selbsterfassung des Denkens als Substanz am Leitfaden des aristotelischen ὑποκείμενον 92
§ 13: Der phänomenale Befund der Selbständigkeit des Denkens 99
§ 14: Denken und Natur als Verhältnis zweier Substanzen 106
§ 15: Die Bestimmung der Substantialität als Unbedürftigkeit im Sein und Ausschließung der Substanzen 119
§ 16: Die Aufhebung der Substantialität in der Geschaffenheit und die Selbständigkeit des Göttlichen als die wahre Selbständigkeit des Denkens 125
§ 17: Der Substanzbegriff als Grundkategorie Descartes' 133

III. Die Verschränkung des Substanzbegriffs mit dem Begriff der Welt durch Leibniz

§ 18: Die Bewegung des Substanzbegriffs bei Aristoteles und Descartes, die Stellung Spinozas und Leibniz' neuer Ansatz 147
§ 19: Die Destruktion der aristotelischen Substanz-Akzidens-Relation und die Substanz als vollständige Bestimmtheit des Subjekts 155
§ 20: Die Destruktion der cartesischen Substanz-Substanz-Relation und die Einheit der Substanz als Selbstbezüglichkeit 168
§ 21: Die Konstruktion des Begriffs der Substanz als sich selbst systematisch bestimmender Einheit 179
§ 22: Der Ursprung des Begriffs der Welt in der Bestimmung der Autarkie und die Bewährung der Substantialität in der Geschaffenheit 186
§ 23: Die Bestimmtheit der Substanz als Ausdruck des ursprünglichen Begriffs des Göttlichen 196
§ 24: Die Selbständigkeit der Substanz in der Welt: das Verhältnis von Substanz und Welt als Substanz-Relation-Relation 202

Literaturverzeichnis 215

Quellen 215

Literatur 216

0. Zu Horizont, Systematik und Geschichte des Substanzproblems 216
1. Zum Substanzbegriff bei Aristoteles 219
2. Zum Substanzbegriff bei Descartes 223
3. Zum Substanzbegriff bei Leibniz 227

Vorwort

Seit der Zeit des Deutschen Idealismus und dem, was man seinen Zusammenbruch genannt hat, sucht die abendländische Philosophie eine neue und überzeugende Gestalt zu finden. Die je verschieden gelagerten Anfänge bei Feuerbach, Marx und Dilthey, die grundstürzende Kritik Nietzsches, die konstruktiven Versuche zu einer Grundlegung der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Günther Jacoby, zu einer transzendentalen Phänomenologie bei Husserl und zu einer Fundamentalontologie des Menschen bei Heidegger und dem Existentialismus kommen insgesamt in der Absicht überein, die Orientierung des Menschen in seiner Welt auf einen neuen Boden zu stellen und darin das, was nun als Einheit der Metaphysik erscheint, zu überwinden. Die anti-metaphysische Tendenz aller neueren Philosophie ist jedoch, wo sie den Gedanken an eine neue Grundlegung nicht ganz aufgegeben und sich für Wissenschaftstheorie, Sprachkritik oder Pragmatismus entschieden hat, zugleich mit der Einsicht verbunden, daß der neue Boden nur in der Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition selbst zu gewinnen sei: man hat stets erkannt, daß unser gesamtes Denken von dieser Überlieferung in dem Maße geprägt ist, daß man, wollte man sich weigern, sich mit ihr kritisch zu beschäftigen, sich auf sie verlassen und das heißt: ihr sein Denken überlassen würde.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu einer solchen kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition der Metaphysik. Sie beschäftigt sich mit dem Begriff, der stets in ihren Mittelpunkt gestellt wurde und, zum mindesten in der Zeit von Aristoteles bis Leibniz und Wolff, auch ihr selbst als ihr Grundbegriff galt, dem Begriff der Substanz. Der Begriff der Substanz ist in der Tat der fruchtbarste der Metaphysik; sie hat sich in ihrer Geschichte ebenso von ihm her wie er sich aus ihrer Geschichte bestimmt; im Begriff der Substanz ist so der Reichtum von Bestimmungen aufgehoben, den die Metaphysik in ihrer über zweitausendjährigen Überlieferung erschlossen hat. Ein Denken, das sich kritisch von ihr befreien will, wird also vor allem mit ihm sich auseinandersetzen müssen; daß er heute einfach, eindeutig und starr erscheint, daß er gerade seinen Kritikern als selbstverständlich bekannt gilt und man versucht, ihn in einer Definition aus einer Anzahl dürrer Merkmale zu erfassen, zeigt, daß dies nicht hinreichend geschehen ist. Es ist darum die Absicht dieser Arbeit, seine starre Selbstverständlichkeit wieder in Bewegung zu bringen; indem sie zeigt, wie er sich in der Geschichte der Metaphysik fortschreitend bestimmt, d. h. sich bewegt, versucht sie, ihn in seinen Möglichkeiten und Grenzen zu erörtern, in seinen Grenzen, die ihn an die Tradition binden, und seinen Möglichkeiten, die über diese Grenzen hinausweisen und

ihn unter dem Titel der ontologischen Selbständigkeit für ein gegenwärtiges Weltverständnis fruchtbar machen können.

An dieser Stelle möchte ich besonders den Herren Karl Ulmer, Josef Simon und Klaus Hartmann danken für ihren Rat und ihre vielseitige Hilfe. Danken möchte ich auch der Studienstiftung des deutschen Volkes für ihre unbürokratische und einfallsreiche Förderung.

Tübingen, im April 1974 W. S.

Einleitung

§ 1: Substanz als Grundbegriff der Metaphysik

Hegel, der zum ersten Mal die gesamte abendländische Philosophie vor ihm im ganzen überblickt und in konstruktivem Zusammenhang dargestellt hat, hat die Metaphysik „die Tendenz zur Substanz" genannt[1]. Danach geht alle Metaphysik darauf aus, Substanz zu begründen, ist Substanz die Bestimmung und der Grundbegriff der Metaphysik.

Wenn aber Substanz als Grundbegriff der Metaphysik bestimmt werden soll, muß zunächst erst deutlich sein, was man unter Metaphysik zu verstehen hat. Denn der Begriff der Metaphysik ist selbst nichts weniger als eindeutig bestimmt und war in der Geschichte der Philosophie seit jeher umstritten. *Aristoteles,* dessen Hauptwerk von späteren Herausgebern unter diesen Titel gestellt wurde, hat ihn selbst noch nicht gekannt; immerhin besteht „die größte Wahrscheinlichkeit (. . .), daß der Name Metaphysik im frühesten Peripatos entstanden ist, und zwar auf Grund von Ansätzen und Tendenzen, die bereits bei Aristoteles selbst lebendig und die zum Teil noch Platonisches Erbe waren."[2] „Metaphysik" hält sich dann im Mittelalter durch als Name für die Lehre von dem, was hinter dem Sinnlich-Physischen als dessen übersinnlicher Grund besteht, und erscheint noch im Titel der die scholastischen Bestrebungen zusammenfassenden „Disputationes metaphysicae" des *Suarez. Descartes* dagegen, der sich von den Vorurteilen dieser ganzen Tradition zu befreien sucht, vermeidet ihn in den Titeln seiner Werke, wenn er ihn auch für den ersten Teil einer „wahren Philosophie", deren zweiten wiederum die Physik darstellt, noch gelten läßt[3]. Der Name Metaphysik tritt hinter dem einer Ersten Philosophie zurück oder wird durch den von Prinzipien der Philosophie ersetzt, die sich beide wieder unmittelbar auf Aristoteles selbst berufen können; auch *Leibniz* nennt zwar seinen ersten ausgereiften Systementwurf noch „Discours de metaphysique", zieht für einen seiner späteren Entwürfe jedoch „Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison" vor. Auch bei *Kant* bleibt der Titel unentschieden; wo er Metaphysik als dogmatisches Philosophieren versteht, das seine Gegenstände

1 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (0.03) Bd. III, S. 122.
2 H. *Reiner:* „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik" (1.28) S. 171.
3 Schreiben an den Übersetzer der „Principes de la Philosophie", AB 565 und 567.

ohne alle Erfahrung aus reiner Vernunft bestimmen will, wehrt er sie als „Kampfplatz (von) endlosen Streitigkeiten" ab (KrV A VIII); doch er nimmt sie auch wieder als Aufgabe an, wenn er seine Kritik als „notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft" betrachtet (KrV B XXXVI). Ähnlich *Hegel:* auch er distanziert sich einerseits von ihr, indem er neben der aristotelischen Philosophie nur die Periode von Descartes bis Leibniz und Wolff terminologisch unter Metaphysik befaßt, und stellt sich andererseits doch auch in ihre Tradition, wenn er es, in der Kritik der kritischen Philosophie, nicht zulassen will, „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen" [4].

Nach Kant und Hegel hat dann vor allem *Nietzsche* den Namen der Metaphysik polemisch gewendet und sie als die Wissenschaft bezeichnet, „welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt — doch so, als wären es Grundwahrheiten" [5]. Metaphysik ist nun schlechthin die Philosophie, die es zu überwinden gilt, für Nietzsche die ganze Überlieferung von Platon bis einschließlich Hegels: so wird der Name bis heute verstanden; so ist er in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. In seiner anti-metaphysischen Ausrichtung ist Nietzsche zugleich aber auch der erste gewesen, der die so gefaßte Metaphysik als Einheit begriffen hat und in eine lebendige Auseinandersetzung mit ihr eingetreten ist [6]; ihre Einheit liegt nun nicht mehr so sehr wie für Kant in der Art ihres Denkens (Vernunftgebrauchs), sondern, und darin werden auch Kant wie Hegel einbezogen, in ihrem Gegenstand, darin, daß sie sich, neben der Freiheit des Willens, „vornehmlich mit Substanz (...) abgegeben hat" [7], also, wie Hegel sagte, „Tendenz zur Substanz" ist.

So wird die Metaphysik selbst als Epoche der Philosophie, diese Epoche aber wiederum von der Einheit ihres Gegenstandes, der Substanz her bestimmt. *Heidegger,* der in seinem konstruktiven Ansatz sich mit der Metaphysik eingehend auseinandersetzt und auch Nietzsche als ihren „bloßen" Kritiker noch zur Metaphysik zählt [8], nennt sie auch „Onto-theo-logie" [9], die Aus-

4 „Logik" (0.01) Bd. I, S. 14.

5 „Menschliches, Allzumenschliches" I 18. Werke ed. Schlechta (0.05) Bd. I, S. 461.

6 Ich beziehe mich hier und in der folgenden Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik auf den Abriß einer Orientierung über die Überlieferung der Philosophie und der möglichen Stellungen zu ihr, den Karl *Ulmer* in seiner Wiener Antrittsvorlesung unter dem Titel „Philosophie — gegenwärtig oder vergangen?" (0.58) gegeben hat. Er bereitet dort seinen neuen Ansatz vor, den er auf dem Wiener Philosophenkongreß 1968 (0.55) angekündigt und nun in seiner „Philosophie der modernen Lebenswelt (0.61) auszuarbeiten begonnen hat.

7 „Menschliches, Allzumenschliches" I 18; (0.05) Bd. I, S. 461.

8 „Alles abendländische Denken seit den Griechen bis zu Nietzsche ist metaphysisches Denken. (...) Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur

legung des Seienden als solchen und im ganzen auf ein höchstes, göttliches Seiendes hin. Danach fragt die Metaphysik, indem sie nach dem Sein fragt, nach dem Seienden als solchen; sie stellt diese Frage als Frage nach dem, was im Umkreis alles Begegnenden wahrhaft und eigentlich seiend ist, nach einem ausgezeichneten Seienden.

Versuchen wir diese Bestimmung nun schärfer zu fassen, so hat dies Seiende seine Auszeichnung darin, daß es nicht durch anderes bedingt, sondern eigenständig ist; es wird zum ersten Mal von *Platon* im Begriff der οὐσία gedacht[10], wird bei *Aristoteles* zum Grundbegriff und geht als substantia in die lateinische Terminologie ein[11]. Die eigenständige Substanz[12] steht selbst wiederum in einer durchgehenden Ordnung mit allen anderen Substanzen oder: sie ist in der Welt. Da sie sich nicht selbst in Ordnung gebracht hat,

Macht, ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes." („Nietzsche" (0.23) Bd. I, S. 478—480). Mit ihm erst sind „die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft (...). Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird. (...) und Nietzsche bezeichnet schon früh seine ganze Philosophie als die Umkehrung des ‚Platonismus'." (Bd. II, S. 201).

9 „Nietzsche" (0.23) Bd. II, S. 321 u. 348—349 und „Identität und Differenz" (0.32) S. 31—67. Der Terminus selbst ist älter, er taucht zum mindesten schon bei *Feuerbach* (3.01) S. 212 auf.

10 R. *Hirzel* (0.13), der zunächst das Wort οὐσία in seinem alltäglichen, nichtphilosophischen Gebrauch verfolgt, wo es vor allem Besitz, als Grundbesitz und Geld (S. 47), und von daher auch den Grund wirtschaftlicher und „politischer" Selbständigkeit bedeutet (S. 48), kommt zu dem Schluß: „Was man als die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung von οὐσία anzusehen pflegt, die metaphysische der Substanz oder die logische des Wesens, begegnet uns zuerst bei Platon." (S. 53). Er korrigiert damit B. *Bauch* (0.11) S. 26, der οὐσία zum ersten Mal bei *Heraklit* genannt gefunden hatte (Fr. 91; H. *Diels:* Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. 3. Bde. 5. Aufl. Hrsg. v. W. Kranz. Berlin 1934—1937. Bd. I, S. 171, 9—15). Sie ist an der Stelle jedoch bereits von Diels als „stoische Paraphrase" ausgewiesen.

11 Vgl. u. § 11.

12 *Heideggers* Auslegung der Eigenständigkeit als Ständigkeit können wir uns nicht anschließen und wollen sie darum von Anfang an zurückweisen. In „Sein und Zeit" (0.17) S. 25 gibt er einen ersten Hinweis auf „die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal ‚Anwesenheit' bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als ‚Anwesenheit' gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‚Gegenwart' verstanden." Die Destruktion der antiken Ontologie auf die Temporalität hin wird dann in der „Einführung in die Metaphysik" (0.22) näher ausgeführt. Dort heißt es S. 46: „Alle (...) Bestimmungen des Seins gründen jedoch in dem und werden zusammengehalten durch das, worin die Griechen fraglos den Sinn des Seins erfahren und was sie οὐσία, voller παρουσία, nennen. Die übliche Gedanken-

ist sie durch das, aus dem die Ordnung — und für die „christliche Philosophie" auch das Dasein — alles Seienden entspringt, bedingt; der seinerseits unbedingte Ursprung aber, der selbst nicht in der Welt sein kann und darum übersinnlich ist, wird wiederum als Substanz, als höchstes Seiendes oder Gott verstanden, in dem sich die Bestimmung der Eigenständigkeit erst ganz erfüllt[13]. So wird der ganze Umkreis des von Heidegger vorgezeichneten Gegenstandes der Metaphysik, das Seiende als solches, im ganzen und im höchsten oder Substanz, Welt und Gott, aus dem Begriff der Substanz bestimmt; eben das, daß sie alles Seiende von der Substanz, die Substanz aber von einem Göttlichen abhängig macht, daß sie also „das Bedingte aus dem Unbedingten ableitet", zeichnet die Metaphysik als solche aus; darin liegt für Kant ihre „Dialektik" oder ihre „Illusion" (KrV A 297 f./B 353 f.), für Nietsche aber ihr „Unsinn"[14].

Wenn wir so die Metaphysik als die Einheit der abendländischen Philosophie bis zu Hegel, ihren Gegenstand als Ontotheologie und ihren Grund-

losigkeit übersetzt das Wort mit ‚Substanz' und verfehlt damit allen Sinn. Wir haben für παρουσία den gemäßen deutschen Ausdruck in dem Wort An-wesen. Wir benennen so ein in sich geschlossenes Bauern- und Hofgut. Noch zu Aristoteles' Zeiten wird οὐσία zugleich in diesem Sinn *und* in der Bedeutung des philosophischen Grundwortes gebraucht. Etwas west an. Es steht in sich und stellt sich so dar. Es ist. ‚Sein' besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit." — Was so in „Sein und Zeit" nur als „äußeres Dokument" (l. c.) galt, scheint hier die Begründung des Zusammenhanges von οὐσία und Anwesenheit zu ersetzen: denn jetzt ist die „Sprache (. . .) die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet." (Einf. S. 131). Doch gerade die Sprache gibt den Zusammenhang nicht her, οὐσία lautet nicht einfach „voller" παρουσία. Sie kann zwar im Sinne von Grundbesitz und Vermögen auch Landbesitz und Hofgut meinen (vgl. Anm. 10); παρουσία dagegen ist nicht Besitz, sondern das, was sich an Gelegenheit bietet, was sich für den Augenblick darbietet, was gerade da ist, und meint darum Anwesenheit, aber nicht Anwesen. Andererseits hat das deutsche „Anwesen" den Sinn von Aufenthaltsort, Bleibe" und daher auch von „Hofgut", doch keineswegs den zeitlichen Sinn von „anwesend, gerade da sein", den von παρουσία. Darum kann nicht von οὐσία über Hofgut und Anwesen auf Anwesenheit und damit auf παρουσία geschlossen und von daher οὐσία und παρουσία kurzgeschlossen werden; darum meint das Wort οὐσία auch nicht „das Sein im Sinne der ständigen Anwesenheit, Vorhandenheit." (Einf. S. 147). Der griechische Begriff des Eigenständigen ist vielmehr, wie in der Darstellung der Substanz bei Aristoteles zu zeigen sein wird, von der Frage nach Grund und Bedingung, nicht primär von der Zeit her gedacht. Und dies ist im Begriff „Substanz" auch aufgenommen. Vgl. K. *Ulmer* (0.58) S. 15.

13 K. *Ulmer* (0.61) S. 152.

14 (0.05) Bd. III, S. 909: „Unsinn aller Metaphysik als einer Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten."

begriff als Substanz verstehen, so haben wir, bevor wir in die Erörterung des Begriffs selbst eintreten, näher zu umreißen, wie sie den Zugang zu dem, was sie unter Substanz faßt, bestimmt und in welchem Rahmen sie es begreift. Da Substanz als die Einheit des Seins des Seienden und zugleich als das Eigenständige oder das gilt, was nicht durch anderes bedingt, in anderem begründet ist, sondern selbst anderes bedingt, ist sie dem Menschen nur zugänglich, insofern er Einheit und Grund erfaßt, oder seiner *Vernunft*. „Die abendländische Metaphysik, d. h. die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, bestimmt das Seiende im vorhinein und für ihre ganze Geschichte als jenes, was in den Hinsichten der Vernunft und des Denkens faßbar und umgrenzbar wird. (. . .) das Wesen des Seienden als solchen wird im Gesichtskeis des Denkens ausgemacht“ [15]. Die Vernunft ist ursprünglich auf das Unbedingte oder die Substanz bezogen, wie diese, die nicht-sinnliche oder, wie es in Platons „Phaidros“ heißt [16], die nicht-farbige, nicht-gestaltete, nicht-greifbare wahrhaft seiende οὐσία, nur für das leitende Vermögen der Seele, die Vernunft (νοῦς), zu vernehmen ist. Indem der Mensch die Wirklichkeit als Substanz und das heißt als vernünftige entdeckt und so seine Vernunft als erste Bestimmung der Wirklichkeit setzt [17], gewinnt er selbst Halt in ihr oder seinen Stand in der Welt; in der Bestimmung der Substanz erfährt er selbst seine Eigenständigkeit, die als Freiheit Prinzip seines Handelns und damit Grundbegriff der praktischen Philosophie wird. Da die Substanz ihm aber nicht vorgegeben, sondern Bestimmung im Sinne einer Aufgabe ist, der Aufgabe, die Wirklichkeit erst als vernünftig und sich selbst darin als eigenständig zu bestimmen, ist sie τέλος seiner selbst und der Wirklichkeit, und die Verschränkung von Vernunft und Unbedingtem ist daher in sich teleologisch.

15 *Heidegger*, „Nietzsche“ (0,23) Bd. I, S. 530.

16 ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος και ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ (247 c).

17 Als erste vernünftige Bestimmung der Wirklichkeit hat, soweit ich sehe, die Substanz zum ersten Mal Johann Eduard *Erdmann* in seinem „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie“ (Bd. 2, Abth. 2: Die Entwicklung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant. Leipzig 1840. S. 158 f.) bezeichnet: „Das Verhältnis nämlich der Substanz und der Inhärenz ist die erste Weise, in welcher die volle, d. h. vernünftige Wirklichkeit, oder Notwendigkeit, uns entgegentritt. Dieses Verhältnis in der Welt der Dinge statuieren, heisst also auch noch vernünftigen Zusammenhang in der Welt annehmen, und die Dinge nicht in blosse Einzelheiten zerfallen lassen.“ — Erdmanns Darstellung, die nach Hegel die Geschichte der Philosophie der Neuzeit zum ersten Mal konstruktiv erarbeitet hat, ist zwar in manchen Details, doch keineswegs in ihren Einsichten in die größeren Zusammenhänge überholt. Wir werden darum des öfteren auf sie zurückgreifen.

Damit ist nun der Gegenstand der Metaphysik und ihr Zugang zu ihm im Grundriß entworfen: „Das Gefüge dieser drei Begriffe: Substanz — Vernunft — Teleologie mit allen weiteren zugehörigen Bestimmungen — diese wenigen einfachen Begriffe umreißen das Fundament der ganzen bisherigen abendländischen Philosophie, die man Metaphysik nennt“ [18].

Mit dem Zugang zur Bestimmung von Substanz ist nun zugleich der Rahmen abgesteckt, in dem sie im Verlauf der Metaphysik erörtert wird. Das eigentlich und wahrhaft Seiende soll sich durch Vernunft, d. h. im Hinblick auf Einheit, Grund und Halt bestimmen lassen; Einheit, Grund und Halt sind die Dimensionen, in denen die Wirklichkeit einer vernünftigen Bestimmung zugänglich ist. Doch die Bestimmung dessen, was etwas zur Substanz macht, oder von Substantialität kann nicht einfach Einheit sein, denn so wäre sie leere, unbestimmte Einheit, sondern sie ist Einheit, die sich in bestimmten Weisen mit Vielheit verschränkt; Grund versteht sich als Grund nur von Begründetem, und Halt ist selbst nur für Haltloses. Die Begriffe von Einheit, Grund und Halt sind so Teilbegriffe von Korrelationen und daher immer schon auf ihren Gegensatz bezogen; *Einheit und Vielheit* (und die aus ihrer Verschränkung resultierende *Bestimmtheit), Grund und Begründetes, Halt und Haltloses* machen so den Spielraum aus, den die Metaphysik der Bestimmung von Substantialität eröffnet.

Aus dieser Eingrenzung des Spielraums läßt sich jetzt die Fragestellung der Metaphysik als der Tendenz zur Substanz schärfer fassen. Sie fragt, sagten wir, nach dem Sein, indem sie nach dem Seienden als solchen, nach diesem aber, indem sie nach einem wahrhaften und eigentlichen Seienden fragt. Wenn nun dieses wahrhafte und eigentliche Seiende oder, wie es Platon nennt, das ὄντως ὄν, das seiend Seiende, aus den Verhältnissen von Einheit und Vielheit, Grund und Begründetem, Halt und Haltlosem bestimmt wird, so ist darin das Sein, der Ausgangspunkt der Frage, immer schon in einer ganz bestimmten Hinsicht in den Blick genommen. Nehmen wir ein Urteil über ein bestimmtes Seiendes, etwa „Der See ist schmutzig“, so ist darin ein Seiendes, der See, gesetzt und ein anderes, schmutzig, als seine Eigenschaft darauf bezogen. Worin aber das Wahrhafte und Eigentliche von Seiendem liegen soll, ist selbst darin nicht ausgesprochen; es kommt in ihm vielmehr auf die Weise zum Vorschein, daß, wird nach ihm oder dem Substantiellen gefragt, der See nicht nach seinem Dasein bestimmt wird, denn auch ein nur möglicher See könnte Substanz sein, und auch nicht nach seinem Wassein, seiner Bestimmtheit durch Eigenschaften, denn Substantialität ist keine Eigenschaft wie schmutzig, sondern nach seiner Auszeichnung als Subjekt des Urteils

18 K. *Ulmer* (0.58) S. 16.

selbst, die vor der Prädikation liegt als ihre ontologische Bedingung und so in ihr selbst nicht ausgesprochen sein kann[19]. Wenn also die Metaphysik im Spielraum von Einheit, Grund und Halt nach der Auszeichnung des wahrhaft Seienden fragt, so geht es ihr nicht darum, ob es da ist, oder darum, was es ist, sondern darum, wie es im Sein besteht. Ihre Frage zielt, wie *Aristoteles* (Met. Z 2, 1028 b 29 f.) es ausdrückt, auf das πῶς ἐστί, oder, wie es bei *Descartes* heißt, auf das „ita existere" (Princ. I 51), oder, um mit *Kant* (KrV B 420) zu sprechen, auf „die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidens", also auf das Wiesein. Das Wiesein ist eine von Dasein und Wassein unterschiedene Hinsicht auf Sein, die nicht auf sie zurückgeführt werden kann und also gleichursprünglich mit ihnen ist; nach ihr werden die Bedingungen erörtert, auf Grund deren sich das Seiende als selbständig Seiendes konstituiert und sich dadurch von Unselbständigem unterscheidet. So ist die Metaphysik als Tendenz zur Substanz die Frage nach dem Sein des Selbständigen oder den Bedingungen von Selbständigkeit[20].

Aus diesem Umriß der Erörterung des Substanzbegriffs lassen sich nun die

19 Vgl. u. § 6.

20 Nicolai *Hartmann*, der sich nach Nietzsche und neben Heidegger vielleicht am entschlossensten mit der überlieferten Metaphysik auseinandergesetzt und versucht hat, die Resultate ihrer Arbeit in einer neuen Ontologie fruchtbar zu machen, hat im Zweiten Teil seiner „Grundlegung zur Ontologie" (0.21) nur das Verhältnis von Dasein und Sosein als einfachsten ontologischen Gegensatz angesetzt. Dasein und Sosein (= Wassein) dürften so wenig wie mit a posteriori und a priori, real und ideal, Wirklichkeit und Möglichkeit mit Substanz und Akzidenz geglichen werden; jedes Seiende, ob selbständig oder unselbständig, „habe" sein Dasein und sein Sosein. — Wenn nun in der Tat die Tradition das Wiesein, da sie es gleichursprünglich neben ihnen bestehen läßt, nicht in das Verhältnis von Dasein und Wassein setzt, darf es doch gerade darum nicht aus der Betrachtung ausgeschlossen werden. Daß Hartmann es dennoch tut, scheint eher, auch wenn sich bei Descartes ein Ansatz dazu findet (vgl. u. § 15 u. 17), seiner eigenen Konstruktion als der Erörterung der Metaphysik zu entspringen. Denn indem er sich von den Prinzipien der Metaphysik, der Ableitung der Welt als eines Bedingten aus einem obersten Unbedingten, dem Grundbegriff der Substanz und der Teleologie distanziert, um stattdessen die Einheit des Aufbaus der Welt aus der Verschränkung und wechselseitigen Abhängigkeit ihrer verschiedenen Seinsbereiche zu begründen, weist er zugleich auch die ganze Dimension des Wieseins zurück und gibt so eine, wie unsere Darstellung zeigen wird, sehr einseitige Auslegung der Substanz, die sie um den Reichtum ihrer Bestimmungen verkürzt und nur noch als das absolut Beharrliche materielle Substrat bestehen läßt. Er schneidet damit ihre Erörterung von den Möglichkeiten ontologischer Selbständigkeit ab, die die Überlieferung unter dem Titel der Substanz entfaltet hat und die er selbst in seinen „Aufbau der realen Welt" (0.27) als die Weisen der Selbständigkeit auf den verschiedenen Stufen des Seins wieder aufnimmt.

wichtigsten Möglichkeiten zusammenstellen, nach denen die Metaphysik in ihrer Geschichte das eigentlich Seiende bestimmt hat. *Parmenides* geht von der äußersten Möglichkeit aus, Sein oder Seiendes (εἶναι, ἐόν) schlechthin für die Vernunft als ausschließlich Eines und darum Unteilbares und Unvergängliches zu setzen und alles Viele und im Werden Haltlose als Nichtsein davon zu unterscheiden, und begründet so eigentlich und uneigentlich Seiendes als zwei getrennte Sphären des Wirklichen. *Platon* hält daran fest, daß das Werden dem wahrhaft Seienden fremd sei (ἰδέα, οὐσία); er verbindet es jedoch mit ihm in dem Begründungsverhältnis des Seins und seiner Erscheinung, das er als μέθεξις, μίμησις oder auf den Begriffen des παράδειγμα oder der παρουσία bestimmt. *Aristoteles,* der darin noch immer einen χωρισμός, eine Trennung von Sphären des Wirklichen erblickt, nimmt den Unterschied der Einheit des Seins und der Vielheit des Werdens schließlich in das Seiende selbst zurück und legt es als die Einheit, den Grund und Halt seiner an ihm selbst sich vollziehenden Veränderung aus. Als diese in sich differente Einheit der Substanz mit ihren Akzidentien wird die οὐσία nun erst zum terminologischen Grundbegriff; sie ist zugleich Ausgangspunkt aller weiteren Bestimmung von Substanz bei Aristoteles selbst und in der Geschichte der Metaphysik. Noch *Descartes* nimmt die Substanz-Akzidens-Relation auf, um aus ihr das Denken in seiner Selbständigkeit auszulegen; da er es aber als selbständig gegen die Natur versteht, läßt er diese als gleichberechtigten Gegensatz des Denkens ebenso als Substanz bestehen und begründet so das Verhältnis von Denken und Natur als Substanz-Substanz-Relation. Ihr entspringt dann, da die denkende Substanz Grund aller Vorstellungen von der Natur und in diesem Sinne ausgezeichnete οὐσία qua ὑποκείμενον, subiectum ist, das später so genannte Subjekt-Objekt-Verhältnis. Nachdem dann *Spinoza,* ausgehend von Spannungen der cartesischen Substanz-Substanz-Relation, das Sein im ganzen als *eine* Substanz und alles einzelne Seiende als seine Akzidentien bestimmt, die Einheit der Welt also noch einmal aus der Substanz-Akzidens-Relation auslegt, macht *Leibniz* das Verhältnis von einzelner Substanz und Welt erneut zum Thema und entfaltet es als das Verhältnis der Substanz zu einem Relationsgefüge oder als Substanz-Relation-Relation. Indem er die Substanz selbst als Perspektive der Welt oder ein sich in ihr auf sich selbst beziehendes Relationsgefüge versteht, erreicht er die der parmenideischen entgegengesetzte äußerste Möglichkeit der Bestimmung des Eigenständigen, die nicht mehr auf die Einheit des Seins, sondern auf die Vielheit seiner Beziehungen baut. Bei *Kant,* der die Erörterung des Substanzbegriffs in dieser Richtung nicht mehr weiter treiben kann, tritt stattdessen die kritische Wendung ein: seine Kritik des Unbedingten in der Metaphysik schränkt den Gebrauch des Substanzbegriffes auf die Erfah-

rung und darin auf das eine Moment der Beharrung ein; sie setzt ihn als Grundkategorie hinter den Subjektsbegriff als der ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption oder der Funktion aller Synthesis in Urteilen zurück, deren eine Möglichkeit die Kategorie der Substanz nun bedeutet: sie ist das Beharrliche, dessen das Subjekt zur Bestimmung von Zeitverhältnissen in der Natur bedarf. *Hegel* schließlich entwickelt dieses Verhältnis von Substanz und denkendem Subjekt und den ganzen Umkreis der Möglichkeiten ihrer Bestimmung in der Metaphysik als Bewegung der Vernunft oder des Begriffes selbst; Substanz wird darin zum Moment des schon Vorhandenen, aber noch Ruhenden und Unvermittelten, das in der Bewegung selbst aufgehoben wird. Indem er sie so in den Zusammenhang aller möglichen Begriffe der Metaphysik konstruiert, vollendet er die Ontologie und schließt sie damit ab.

§ 2: Die Kritik des Substanzbegriffs als Kritik der Metaphysik

Die Entwicklung der Metaphysik und des Substanzbegriffs war stets von einer kritischen Strömung begleitet, die mit der Sophistik und der Skepsis bereits in der Antike begann. Zwar bedeutet auch jede neue Bestimmung innerhalb der eigenen Entwicklung des Substanzbegriffs eine Kritik der vorausgehenden; indem ihn aber etwa Leibniz, Kant oder Hegel mit der Absicht kritisieren, ihn auf dem neuen Boden neu zu begründen, halten sie sich in ihrem Rahmen und treiben sie selbst voran. Die Gegenströmunug zur Entwicklung des Substanzbegriffs dagegen versteht seine Kritik als Kritik der Metaphysik überhaupt; sie will sie nicht so sehr neu begründen als ihre Fragestellung ganz auflösen und als überflüssig erweisen. Sie erörtert den Substanzbegriff darum nicht in seiner differenzierten Bewegung; vielmehr geht sie so gegen ihn vor, daß sie sich eine einfache, pauschale Vorstellung von ihm macht, die sie dann als unzureichend erweist. Diese Vorstellung, an der weitgehend einheitlich festgehalten wird, nimmt die Rahmenbedingungen der Ontologie der Substanz, Einheit, Grund und Halt, zusammen in den Begriff eines beharrenden dinglichen Trägers von Eigenschaften, der, durch die Vernunft erfaßt, als das Wahre überhaupt gilt. Wieweit dieser Begriff der Sache der Metaphysik und dem, was sie an ontologischen Strukturen erarbeitet hat, gerecht wird, wird die Darstellung selbst, besonders ihr Teil zu Leibniz, zeigen; hier sollen wiederum nur die wichtigsten Stationen der gegen ihn gewendeten, sich stets verschärfenden Kritik im Überblick zur Sprache kommen.

I. Die Grundlegung des Substanzbegriffs bei Aristoteles

§ 5: Die Einheit des Begriffs der σὐσία in seiner Bewegung

Aristoteles hat selbst auf die Vieldeutigkeit der philosophischen Begriffe ausdrücklich hingewiesen und die Formel des πολλαχῶς λεγόμενον, die er vor allem für das Seiende (ὄν) gebraucht, auch auf die οὐσία zurückgewendet[1]. Er gesteht ihr einmal zwei, dann wieder vier grundlegende Weisen zu, auf die sie ausgesagt würde (Δ 8, 1017 b 23; Z 3, 1028 b 33 f.). Er definiert oder identifiziert sie mehrmals verschieden und scheinbar verwirrend widersprüchlich, d. h. nirgends definiert er sie endgültig und eindeutig. Neben Met. Δ 8, wo ὑποκείμενον ἔσχατον einerseits und andererseits τόδε τι und χωριστόν im Sinne von μορφή und εἶδος als die beiden Hauptbedeutungen erscheinen, gibt er in Z 3 einen erweiterten Umkreis von vier Bestimmungen: τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος und ὑποκείμενον. Das ὑποκείμενον wird anschließend gegliedert in ὕλη, μορφή und ἐκ τούτων (1028 b 34 — 1029 a 3). Wieder anders Z 13: nochmals vier Bestimmungen, jetzt aber zuerst ὑποκείμενον, dann τί ἦν εἶναι, ἐκ τούτων und καθόλου (1038 b 2—3). Es handelt sich hier offenbar nicht so sehr um verschiedene konkrete Substanzen, sondern um Momente von Substantialität, die in wechselnde Beziehungen treten können. Daraus nun abzuleiten, der Begriff οὐσία ließe sich in eine Anzahl beliebiger Merkmale auflösen, die hernach ebenso beliebig wieder zusammengestellt werden können, wie es wiederholt geschehen ist[2], wäre jedoch verfehlt. Denn Aristoteles hat sich selbst, wenn er auch stets

1 Zu einer Vielheit der Bedeutungen des Seins kommt es, wie G. *Martin* (0.45) S. 31 dargelegt hat, dadurch, daß *Platon*, den eleatischen Seinsbegriff differenzierend, „zwar den Ideen nach wie vor das eigentliche Sein zuspricht, aber auch den Sinnendingen ein Sein in irgendeinem Sinne zugesteht." Die ausdrückliche Entfaltung der „Bedeutungsvielheit des Seinsbegriffs" kommt jedoch erst Aristoteles zu (S. 35).

2 So gehen etwa S.*Rehrl* (1.42) und A. R. *Lacey* (1.53) in ihren Aufsätzen vor; der eine spürt „7 Merkmale", der andere „eight tasks" der οὐσία auf, die dann im einzelnen für sich diskutiert, aber nicht nach ihrem Zusammenhang untereinander befragt werden. — Auch N. *Hartmann* stellt in seiner „Grundlegung der Ontologie" (0.21) S. 63 zwar die wesentlichen Momente der οὐσία zusam-

von ihr ausgeht, mit dieser Vielheit nicht zufriedengegeben. Er hat vielmehr den Begriff der οὐσία, den er, anders als seine übrigen Grundbegriffe ὑποκείμενον, συμβεβηκότα, ὕλη, μορφή, τί ἦν εἶναι; δύναμις, ἐνέργεια, von *Platon* als Formel für das wahrhaft und eigentlich Seiende übernimmt[3] — die Begriffe ἀρχή und φύσις reichen schon in die Vorsokratik zurück —, als den früher und jetzt und immer gesuchten und immer in Frage zu stellenden bezeichnet — καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον (Z 1, 1028 b 2—3) —, ihn also im Sinne unserer Einleitung als *Aufgabe* verstanden, von ihm her erst das Seiende zu erschließen; so muß seine Einheit auch aus dieser Erschließung in einer fortschreitenden Begründung zu entdecken sein[4].

Generalisierende Ordnungsstrukturen dagegen scheiden vom aristotelischen Text her aus. Darauf geben die angeführten Aufzählungen selbst einen Hin-

men: „Die Wesenheit ist Grund, Einheit, Beharrendes, Bestimmtheit (Form), zugleich aber auch Wertbegriff und inneres τέλος des Werdens. Bereits das τί ἦν εἶναι des Aristoteles faßt diese Momente zusammen.", doch da es ihm hier nur darauf ankommt, der Selbständigkeit, Einheit, Beharrung und Bestimmtheit jeden Vorrang vor ihren Gegensätzen im Hinblick auf ihr Seiendsein zu nehmen, kommt auch er nicht dazu, diese Momente in ihren Zusammenhang und aus ihrer Verschränkung zu entfalten.

3 Vgl. R. *Hirzel* (0.13) S. 52—59, G. *Martin* (0.45) § 8: Der Begriff der Ousia bei Platon, S. 32—33, und H. J. *Krämer* (1.71) S. 342. — Im Interesse der Ökonomie dieser Arbeit, in der es um die Begründung der Momente der Selbständigkeit geht, verzichte ich ganz darauf, die historischen Bezüge zu *Platon* zu diskutieren. Was bei *Platon* und der *Akademie* vorbereitet ist und, wie es eine umfangreiche Forschung immer weiter herausgearbeitet hat, Aristoteles modifizierend übernimmt, muß doch erst wieder im Zusammenhang seiner Philosophie ausgelegt werden, so daß es mit dem historischen Hinweis zwar erläutert, doch nicht begriffen werden könnte.

4 Während etwa G. *Martin* (0.45) S. 61 den Begriff der οὐσία nach *einem* Moment festzulegen sucht — „Aristoteles gibt (...) in der ‚Metaphysik' eine Bedeutungsanalyse des Terminus Ousia. Er arbeitet zwei Hauptbedeutungen heraus, die er an anderer Stelle als die erste und zweite Ousia unterscheidet. Die erste Ousia bezeichnet das Einzelwesen, die zweite das Allgemeine. Ich halte daran fest, daß das Einzelwesen die eigentliche Ousia ist." — hat, soweit ich sehe, einzig W. *Bröcker* (1.08) innerhalb seiner Auslegung der aristotelischen Philosophie als Frage nach der Bewegung Ansätze zu einer solchen Bewegung des Begriffs der οὐσία gemacht. In den „Retraktationen" der 3. Aufl. gibt er die Bewegung als Auslegungstendenz jedoch weitgehend wieder auf. — W. *Tatarkiewicz* (1.02) hatte zwar die Grundbegriffe des Aristoteles als sich erst festigende Problembegriffe aufzufassen versucht, sie freilich, indem er sich an das neukantianische Schema Logik — Erkenntnistheorie — Ontologie klammerte, doch sehr mangelhaft entwickelt.

weis, indem sie unter den jeweils vier Bedeutungen das ἐκ τούτων einmal dem ὑποκείμενον als seine Art unterordnen und einmal statt des γένος nebenordnen. Denn wenn Neben- und Unterordnung durcheinanderlaufen, so können die Bedeutungen der aristotelischen οὐσία nicht nach Gattung und Art gegliedert, nicht nach genus proximum und differentia specifica, dem klassischen, von Aristoteles selbst erst voll entwickelten (Z 12, bes. 1037 b 29 f.) Schema der Definition, bestimmt sein und die οὐσία in diesem Sinne also nicht *definiert* werden[5]. Nun hat Aristoteles für das ὄν in seinem vielfachen Gebrauch im πρὸς ἕν λέγεσθαι[6] die Möglichkeit einer nicht generalisierenden Einheit vorgezeichnet (Γ 2, 1003 a 33 f.). Darin wird, wie er des öfteren am Beispiel von „gesund" (Γ 2, 1003 a 34 ff.) und „ärztlich" (Γ 2, 1003 b 1 ff.; Z 4, 1030 a 35 ff.) erläutert, ganz verschiedenartig Seiendes (Arzt, Heilmittel, Arzneikunde, Gesundheit, Zeichen von Gesundheit) in einen für jedes verschiedenen Bezug zu einer gemeinsamen Sache gesetzt. Dieses Eine, auf das hin alles andere ausgesagt wird, ist für das Seiende (ὄν) eben die οὐσία (Γ 2, 1003 b 5—19); für die vielfachen Bedeutungen der οὐσία selbst aber kann es keine solche gemeinsame Sache geben; diese Struktur ist ihr nicht angemessen[7], da Aristoteles die οὐσία nicht als ein derartig nur lose zusammenhängendes Vielerlei begreift, vielmehr stets nur von *der* οὐσία spricht und sie höchstens durch bestimmte Momente kennzeichnet (z. B. αἰσθητή, πρώτη, χωριστή). Eine weitere Möglichkeit wäre, die Einheit von ὑποκείμενον, ὕλη, ἐκ τούτων und μορφή als Reihe (ἐφεξῆς) zu denken[8]; deren erstes Glied wäre das am wenigsten bestimmte und daher allgemeinste, seine Bestimmung bliebe in allen weiteren Gliedern der Reihe enthalten, die ihm je ein weiteres Moment hinzufügen, so daß zwar alle aufeinander bezogen sind, doch ohne unter einen Oberbegriff subsumiert zu werden[9]. Doch diese Möglichkeit bewährt sich zwar im Stufenbau konkreter Substanzen, von sinnlich-vergänglich-bewegter Substanz über sinnlich-ewig-

5 Vgl. S. *Mansion* (1.19) S. 133.

6 Vgl. zur Einheit des πρὸς ἕν *Krämer* (1.58) S. 337—354 und *Happ* (1.67) S. 327—337.

7 Vgl. *Krämer* (1.58) S. 349.

8 Dieses Reihen-Modell haben *Krämer* (1.58) S. 349 ff. — vgl. dort Stellen und Literatur — und, ihm folgend, *Happ* (1.67) S. 342—358 für die Einheit der οὐσία in ihrer Stufung von unbewegter, ewig-bewegter, vergänglich-bewegter Substanz (Λ 1) vorgeschlagen.

9 Für das erste Glied der Reihe gilt wie für das Eine des πρὸς-ἕν-Gefüges, daß sie „eine nicht gattungsmäßige Form von Allgemeinheit (sei), die sie repräsentiert, ohne selbst etwas anderes als eine der konkret vorkommenden Arten (...) zu sein." (*Krämer* [1.58] S. 338).

bewegte zur übersinnlich-unbewegten Substanz, wenn man bei der unbewegten ansetzt und die anderen gleichsam durch eine Anreicherung von ὕλη gewinnt, und auch in der Stufung in de an. B 3, wo das Moment der Ernährung Grundlage auch der höher entwickelten Lebewesen bleibt [10]; die Einheit der oben aufgeführten Momente von Substantialität dagegen erfaßt sie nicht, denn zumindest ὕλη und μορφή bilden einen Gegensatz und lassen sich so nicht in einer Reihe verbinden [11].

So bleibt nur, die Einheit der Momente der aristotelischen οὐσία aus der ursprünglichen Einheit der Bewegung zu denken, die sich aus dem philosophischen Denken selbst begründet. Gerade Aristoteles hat dafür mit seinem gleichsam experimentierenden Vorgehen, wie es die oft aporetischen, doch überall entschlossen auf Problemlösungen drängenden Bücher der „Metaphysik" vor Augen führen [12], dieser Suche, die zugleich sehr bestimmt ausgerichtet ist durch eine für uns „befremdliche Einfachheit des Wesensblickes" [13], ein hervorragendes Beispiel gegeben. Er bestimmt die οὐσία nicht, um sie dann liegen zu lassen und von ihr aus zu neuen Begriffen überzugehen, sondern er bestimmt sie selbst weiter, indem er das jeweils neu Ergründete wiederum οὐσία nennt, weil es sich als das Eigentliche des Eigentlichen erwiesen hat. So spiegelt die Vielfalt der Bedeutungen nicht eine hoffnungslose Unschärfe und Vieldeutigkeit seines Grundbegriffs, sondern seinen Denkweg, den er gleichsam mit ihr als einer Sonde durchmißt.

Wenn wir nun die Momente seines Begriffs der οὐσία entfalten, lassen wir uns von seinem eigenen Programm leiten, das er im 3. Kapitel des Buches Z der „Metaphysik", dem für die Bestimmung der οὐσία zentralen Buch, aufstellt, ohne daß er sich im weiteren dann selbst genau daran hielte. Die Trias aus ὕλη, μορφή und ἐκ τούτων, die er unter dem leitenden Titel des ὑποκείμενον gleichberechtigt nebeneinander als οὐσία benennt und in H 1 (1042 a 24—31), das ausdrücklich (1042 a 3—4) die Hauptsache des bisher in Z über die οὐσία Erörterten zusammenfassen will, dann in H 2

10 Vgl. u. § 8 und § 9.

11 Innerhalb des sinnlichen Bereichs stößt *Happ* (1.67) selbst auf Schwierigkeiten, die ihn den „spezifischen Erkenntniswert" des Reihen-Modells in Frage stellen lassen (S. 368), und hier hört auch der von *Krämer* (1.58) nachgewiesene historische Konnex zur Akademie auf.

12 Das aporetische Denken bestimmt zwar zu einem guten Teil die aristotelischen Entwicklungen, die gleichsam durch „trial and error" bestimmten Wegen folgen; dennoch können wir uns nicht Pierre *Aubenque* (1.43) anschließen, der Aristoteles als ausschließlich aporetischen Denker darstellen will, der auf Problemlösungen zumeist verzichtet.

13 M. *Heidegger* (1.13) S. 353.

(1043 a 26—28), Λ 3 (1070 a 9—13) und Z 10 (1035 a 1—4), außerdem in de an. B 1 (412 a 6—9) wiederholt, diese Trias kann, so belegt, als unzweideutige Stellung des Aristoteles zur Bestimmung der Substantialität der οὐσία gelten. Der Begriff der Substantialität muß also an „Stoff", „Ding" und „Form" entfaltet werden. Da Aristoteles am Ende von Z 2 ferner als das Ziel der ganzen Untersuchung die Frage bezeichnet, ob und wie es eine οὐσία χωριστή (...) παρὰ τὰς αἰσθητάς, eine göttliche οὐσία, geben könne, wird sich der Begriff der Substantialität zuletzt an ihr bewähren müssen. Aristoteles eröffnet selbst, nach einem Abriß der traditionellen Bestimmungen der οὐσία in Z 1 und 2, in Z 3 die Erörterung der Substantialität mit der ὕλη, wieweit sie οὐσία sei, und kündigt anschließend die Behandlung von εἶδος und ἐκ τούτων an (1029 a 30—34), deren Reihenfolge nicht eindeutig festzulegen ist [14].

Wir werden aus Gründen, die sich aus der Entwicklung selbst ergeben werden, das ἐκ τούτων vor dem εἶδος behandeln und so den Begriff der Substantialität bei Aristoteles auf dem folgenden Wege entwickeln: im § 6 ὑποκείμενον und ὕλη, dann (§ 7) οὐσία αἰσθητή, schließlich (§ 8) εἶδος und (§ 9) νοῦς und zuletzt (§ 10) das Göttliche (τὰ θεῖα) als Substanzen.

An Texten beschränken wir uns, um einer größtmöglichen Übersichtlichkeit und Dichte willen, vor allem auf die „Metaphysik" und ziehen nur gelegentlich die „Physik" und „de anima" heran [15]. Andere Schriften, wie die des „Organon", gehen in der Bestimmung der Substantialität nirgends grundsätzlich über die „Metaphysik" hinaus und können sie nur ergänzend erläutern. Wir verzichten auch darauf, ihr die Kategorien-Schrift gegenüberzustellen, die das Individuum als erste, das εἶδος dagegen als zweite Substanz auffaßt und so die Ordnung der „Metaphysik" umkehrt. Denn zum einen ändert diese Umkehrung prinzipiell nichts am Übergang vom einen zum andern und darum an der Verschränkung beider; zum andern aber, was entscheidend ist, stellt sie, was nun als erwiesen gelten kann, zwar eine echte, doch „im Umkreis der Akademie entstandene Frühschrift" dar, „deren Position in späteren Schriften teils weiterentwickelt, teils über-

14 Die Stelle ist unübersichtlich: soll das ἐξ ἀμφοῖν nun zunächst beiseite gesetzt oder zuerst behandelt werden? Tatsächlich wird beides, ἐξ ἀμφοῖν und τί ἦν εἶναι in ihrer wechselseitigen Bestimmung behandelt, wobei zunächst (Kap. 4—6) das τί ἦν εἶναι, dann (Kap. 7—9) das σύνολον führt; Kap. 10—12 werden sie wieder miteinander verschränkt, zuletzt aber tritt wieder das εἶδος hervor (Kap. 17).

15 Stellenangaben ohne ausdrückliche Bezeichnung der Schrift beziehen sich darum stets auf die „Metaphysik"; in andern Fällen ist die Schrift jeweils mitgenannt.

holt worden ist" und die Aristoteles selbst so hinter der „klassischen Eidoslehre" zurückgelassen hat [16].

§ 6: οὐσία als unabhängiger und beharrlicher Grund von Bestimmbarkeit: ὑποκείμενον und ὕλη

Z 3 nennt als ersten und nächstliegenden Sinn der οὐσία das ὑποκείμενον (1029 a 1 f.). Das ὑποκείμενον wird bestimmt als das, von dem das andere ausgesagt wird; es selbst aber wird nicht von anderem ausgesagt (1028 b 36 f.). Z 1 erwähnt als Beispiele für „das andere" „gut" und „sitzend"; ohne dieses (ὑποκείμενον) kämen sie überhaupt nicht zur Sprache (οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται; 1028 a 28 f.). Es ist Bestimmung des ὑποκείμενον, in der Aussage immer schon vorausgesetzt, ὑποκείμενον ἔσχατον, letztes Subjekt der Aussage zu sein (Δ 8, 1017 b 24).

Das ist nun zwar „die übliche Definition der Substanz" [17], doch das ὑποκείμενον versteht sich nicht allein aus dem Umfeld der Aussage. Ein ausführlicher Passus in Z 1 (1028 a 18—28) bestimmt es und zugleich „das andere" nicht vom „Ausgesagt-Werden", sondern vom „Sein" her: das andere wird Seiendes genannt, insofern es Quantität, Qualität, Affektion oder etwas anderes Derartiges *sei* des in der Weise der οὐσία Seienden. Während es sich hier freilich immer noch um „Kategorien", also um „Aus-

16 Vgl. *Krämer* (1.74) S. 123, der hier einen breit angelegten Versuch unternimmt, die „Gegenversionen" von Cat. und Met. im Problem der Substanz durch Anlehnung Aristoteles' zunächst an *Speusipp*, dann an *Xenokrates*, d. h. aus dem Zusammenhang der „akademischen Eidoslehre" „zu motivieren". —
Hans Joachim *Krämers* Arbeiten zu Aristoteles und seiner Stellung in der Akademie (1.37), (1.47), (1.58), (1.63), (1.71) und (1.74) stellen im ganzen neben Heinz *Happs* umfangreichem Werk zur aristotelischen Hyle (1.67) eine sehr verläßliche, die bisherige Forschung einbeziehende und aufarbeitende philologisch-historische Grundlage für die weitere philosophische Auseinandersetzung mit Aristoteles dar. Wir werden darum manche ihrer stets mit sehr abgewogenem Urteil gewonnenen Ergebnisse auch übernehmen können. Seit 1972 liegt in Werner *Marx*' „Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden" (1.72) auch eine gute Einführung in die Problematik der οὐσία und der Einheit des Gegenstandes der aristotelischen Metaphysik vor, die sich in Aufbau und Resultaten in manchem mit unserer Darstellung deckt, die uns jedoch erst nach Abfassung unseres Manuskripts zur Kenntnis kam. Ihr Interesse liegt freilich in der einführenden Gesamtdarstellung und nicht so sehr darin, die Momente von Substantialität selbst herauszuarbeiten, so daß sie uns den eigenen Durchgang nicht abnehmen kann.

17 S. *Mansion* (1.19) S. 121.