

**PRINZIP** (griech. ἀρχή; lat. principium; engl. principle; frz. principe; ital. principio)

[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Prinzip. HWPh Bd. 7, S. 1369 ff.]

**I. Antike.** – 1. Sowohl das griechische als auch das lateinische Wort bedeuten in der Umgangssprache zweierlei: Anfang und Herrschaft. Die Alten scheinen aber keine Verknüpfung zwischen den beiden Bedeutungen (etwa in der Gestalt eines über den Ausgangspunkt hinaus das aus ihm Ausgehende weiter beherrschenden Anfangs) vermutet zu haben [1]. [Eine treffliche etymologische „Erklärung“: das Prinzip ist der Anfang der Sache, der deren Werden und Vergehen zugleich beherrscht. Das Angehende ist vom Ausgehenden nicht zu trennen; es ist der Anfang, oder genauer: dasjenige, was „im Anfang war“ und ist. Was ist der Anfang aller Dinge? Meint: was ist der Wesengrund aller Dinge, das erzeugende Prinzip? Oder: Was ist der Anfang spezieller Dinge (etwa der Natur, der Geschichte usf)? Meint detto: was ist der erzeugende Wesengrund, also der die Entwicklung der speziellen Dinge anstoßende Anfang? Der Ausdruck „Anfang“ setzt logische wie zugleich zeitliche Bedeutung von ‚Anfang‘. Es ist die Logik des Anfangs, die Logik seines Inhaltes, die eine zeitliche Entwicklung erzwingt, weil sich der Inhalt in der Zeit realisiert. Diese Dialektik von Logik und Zeit verschärft sich oder spitzt sich zu, wenn wir nach dem „Anfang“ der Zeit selbst fragen. Was ist der logische Inhalt ihres Wesensgrundes, der erzwang, daß sie anfangen konnte? Oder ist dieser logische Inhalt der Zeit vielmehr so gebaut, daß kein Anfang der Zeit kann gedacht werden, weil sie eben nicht anfangen konnte, weil sie immer schon war und immer sein wird. In diesem Falle wäre also die Dialektik unterbrochen: nur von einem logischen Anfang könnte gesprochen werden, von einem, der nicht erzeugend wäre, der nicht „Tat“, sondern nur Struktur und (ewiger, zeitloser) Inhalt wäre. Der Ausdruck „Herrschaft“ ist evident logisch: was das Prinzip gebietet, dem muß das Prinzipiierte gehorchen. Es kann nicht jenseits seines Prinzips sein und existieren. Das Prinzip durchdringt dessen Sein total, die Existenz des Prinzipiierten ist absolut bestimmt (begrenzt, definiert) durch das Prinzip. Aber zugleich gilt: kein Prinzip erzeugt bloß einäugige Eier, erzeugt Atome, die einander gleichen „wie ein Ei dem anderen.“ Es muß also in jedem Prinzip die (Freiheit und Kontingenz möglicher) Arten- und Individualbildung inhärent sein. Somit gibt es eine Logik über das Prinzip von Prinzipienbildung, ein Metaprinzip oder: einen absoluten Begriff von Prinzip: von Anfang und Herrschaft. Dieser Begriff muß daher ontologisch formuliert werden. Er ist selbst das Prinzip jeder haltbaren Ontologie. Und ein absoluter Begriff kann nur als System absoluter Begriffe möglich sein.]

Es ist andererseits wahrscheinlich, daß der politische Gebrauch, der ursprünglich nur einen besonderen Fall des Vorrangs, des Erster-Seins, darstellt, dazu beigetragen hat, den Gedanken der zeitlichen Priorität mit dem der Kausalwirkung und selbst der Zweckmäßigkeit in Beziehung zu bringen. [In der Tat ist der Anfangende im Politischen nicht selten ein Erster gewesen: ein Gesetzgeber (Lykurg) beispielsweise; aber freilich hat er ein neues Prinzip (von Rechtsfindung und –setzung) bewirkt, nicht sich als Individuum zum Anfang einer neuen Geschichte der Spartaner eingesetzt.

Das Anfangende muß in der Zeit anfangen, weil es etwas in der Welt, die zeitlich verfasst ist, anfangen soll; und sofort erhebt sich die Frage nach der a) Kausalwirkung und b) der Zweckwirkung des in die Zeit gesetzten Anfanges. Es ist ein Inhalt, der anfängt, somit eine Einheit von Form und Materie, also ein neuer Inhalt, und die Identität von Anfang und Neuheit ist evident, tautologisch klar. Aber „welche Beziehung“ nun zwischen den drei genannten Momenten besteht oder durch die Deuter angenommen wurde, oder gar anzunehmen ist, - von Fall zu Fall vielleicht different, ist damit nicht gesagt worden. ]

Entgegen der Darstellung von ARISTOTELES [2] ist der zeitliche Sinn ursprünglicher als der räumliche (Ende eines Weges, Grenze), der vom ersten abgeleitet ist (Ausgangspunkt zuerst zeitlich, dann räumlich) und deshalb die philosophische Metapher des Grundes oder Zugrundeliegenden, wie es scheint, nicht veranlaßt haben kann [3]. [Ist dies die These des Lexikon-Autors? Und wo ist die Begründung für diese These? Schon der Terminus „zeitlicher Sinn“ ist fragwürdig; und wie und wodurch der räumliche Sinn vom zeitlichen „abgeleitet ist“, steht nur kryptisch zur Diskussion.

Ein Ausgangspunkt (einer Strecke, eines Weges, einer Wanderung) sei zuerst zeitlich, dann erst (!) räumlich gegeben? Wer mag diesen Unsinn glauben können? Außerdem: welcher „Sinn“ hat nun die „philosophische Metapher des Grundes“ auch noch „veranlasst“: der räumliche oder der zeitliche Sinn? Formulierungen dieser Art sind skandalös unsinnig.

Wäre die Kategorie des Grundes eine („philosophische“) Metapher, wäre Philosophie Dichtung und Märchen; wäre der logische Grund von Etwas aus seinem zeitlichen oder räumlichen Erscheinen ableitbar, bedürfte es keiner Philosophie, keiner Vernunft, keines Denkens; - es genügten unsere Sinne, die in der Regel zweifelsfrei feststellen können, wo ein Weg beginnt und wann wir unsere Wanderung auf demselben begonnen haben.]

Über die verschiedenen Anwendungsbereiche des Begriffs berichtet Aristoteles ausführlich im ersten Kapitel seines philosophischen Lexikons im 4. Buch der Metaphysik. Dieser Bericht ist aber sowohl programmatisch als auch rückblickend, so daß man ihn kaum als historisches Testimonium über den bisherigen philosophischen Gebrauch von ἀρχή benutzen kann. [Als ob „Begriffsgeschichte“ für Aristoteles bereits „Autorität“ gewesen wäre. – Überdies ist von der „Anwendung“ eines Begriffes (eine

Handwerks-Metapher) und diesem Begriff selbst streng zu unterscheiden. Was mag er also sein, der Begriff des Prinzips? Bisher hörten wir, was er nicht sein kann. Nun aber, anstatt auf dieses Sein zuzugehen, wechseln wir zu den Anwendungen von Etwas, von dem wir weder wissen, was es ist, und daher auch nicht wissen, ob es überhaupt ist. Vielleicht ist das „Prinzip“ nichts als eine „philosophische Metapher“? „Programmatisch“ dürfte für Begriffsentwicklung stehen, und Aristoteles dürfte in Abgleichung mit den bisherigen Versuchen (seiner Vorläufer), den Begriff von Prinzip zu begreifen, seinen Versuch „programmatisch“ vorgelegt haben.]

So ist die Tatsache, daß Aristoteles in seinem Ansatz einer Geschichte der bisherigen Philosophie (Met. A) die ganze vorsokratische Philosophie als eine Suche nach dem ersten oder den ersten Prinzipien der Natur interpretiert, kein Beleg dafür, daß die Vorsokratiker das Wort ἀρχή in einem philosophischen Sinn verwendet haben. [Was sollen diese Ausführungen? Was ist ein „philosophischer Sinn“? Die Vorsokratiker, indem sie nach der arché der Welt seit wenigstens Thales suchten, wären keine Philosophen, wären nicht die bekannten Philosophen der Vorsokratik gewesen?

Im übrigen ist die „Metapher“ eines „ersten Prinzips“ tautologisch, denn was Prinzip von Etwas ist, das ist schon als Erstes, als Anfangendes und Anfangenkönnendes ausgewiesen.

Die Frage nach dem Prinzip der Natur taucht übrigens in der modernen Sehnsucht nach einer „Theorie für alles“ wieder auf. Über oder vor aller Differenzierung der Natur zu diversen Naturen (sei es systematisch: Mechanik, Chemik, Physik, Leben, sei es topologisch: terrestrisch, extrateresstrisch und kosmologisch, genauer: präatomar, atomar, molekular, sonnen- und planetenbestimmte Natur) sei ein Prinzip von Natur vorgegeben, vorauszusetzen und erkennbar. Wie erkennt man ein Prinzip in dieser „Größenordnung“?

Offensichtlich durch Negation: wäre da nicht jemand, der danach fragte und somit über der Natur residierend und denkend, könnten wir nicht mit einer Negation beginnen: daß nämlich das Prinzip der Natur (und aller speziellen Naturen) nicht das Prinzip von Geist sein kann. Folglich kann an der Negation des Prinzips von Geist, sofern dieses einigermaßen erkannt wird, versucht werden, ein Prinzip von Natur zu erstellen. ]

Der Aristoteles-Kommentator SIMPLIKIOS scheint sich dieser historischen Lücke bewußt gewesen zu sein und gibt deshalb eine Angabe zur Kenntnis, die allein ANAXIMANDER betrifft: «Anaximander hat gesagt, das Unendliche (ἀπειρον) sei das Prinzip und das Element der Seienden (ἀρχήν τε καί στοιχείον... τῶν ὄντων), und er hat dafür als erster den Namen ἀρχή eingeführt» [4]. Diese Übersetzung ist bestritten worden: einige Autoren meinen [5], daß der von Simplikios zitierte Doxograph sagen wollte, Anaximander sei der erste gewesen, der das Unendliche zum P. erhoben hat. [Das Unendliche als das apeiron ist natürlich ein Begriff, eine Kategorie, gesetzt von einem Philosophen, der somit einen

„philosophischen Sinn“ im Sinn hatte, als er meinte, das Prinzip von allem – das in „allem“ als „Element“ fortwirke – sei das Apeiron des Unendlichen. Was aber ist dieses? Diese Weiterfrage ist unvermeidlich, wenn philosophisch nach dem Sinn von Prinzip gefragt wird.

Das Gegenteil wäre: ein Satz, ein Wort, ein Urwort oder Ursatz, mit entsprechender heiliger Konnotation und Autorität, der uns verkündete, was Prinzip ist. Etwa das Wort des Logos, wie es in der Bibel verkündet wird: es war im Anfang, bei Gott, aus ihm, durch es und auf es hin ist alles erschaffen. Was aber ist dieses Wort des Logos: dies ist bereits eine philosophische Frage, und eine religiöse Frage gibt es nur verkappt: als theologische, wobei zwischen Theologie und Philosophie die bekannten fließenden Übergänge möglich und notwendig sind.

Wer welches Wort wie übersetzt hat: philologischer Ehrgeiz, hinfällige Eitelkeit.]

Beide Konstruktionen des Satzes sind möglich, die zweite aber bleibt unwahrscheinlich, da sie keine neue Information liefern würde: Es war allgemein anerkannt, daß Anaximander der Philosoph des 'Unendlichen' gewesen war. Hingegen können die nacharistotelischen Doxographen an der Feststellung interessiert gewesen sein, daß Anaximander an der Quelle jenes philosophischen Gebrauchs des Ausdrucks ἀρχή war, den Aristoteles endgültig instaurieren sollte. Leider erfahren wir nicht, ob Anaximander das Unendliche ἀρχή in dem doppelten Sinn genannt hat, den Aristoteles diesem Terminus in seiner Rekonstruktion der vorsokratischen Physiksysteme zuschreibt, nämlich: Ursprung aller Dinge, aber auch das, woraus jedes entstandene Ding besteht, also der Stoff, in den es sich im Moment seines Vergehens wieder auflöst. [Wir kommen – endlich – vom Gefilde hinfälliger philologischer Streitfragen zur Sache: auch Aristoteles habe das „Unendliche“ oder die „arché“ favorisiert, hoffentlich nicht nur, um die „vorsokratischen Physiksysteme“ zu rekonstruieren, ein Geschäft, das den modernen Begriffshistorikern philosophischer Lexika offensichtlich zur zweiten Natur geworden ist.

Das Ding, die Welt, das Etwas, die Natur entsteht also a) aus seinem Ursprung, genannt Unendliches oder arché oder apeiron; aber auch b) aus dem Stoff, „aus dem es besteht.“ In diesen löst es sich beim Vergehen wieder auf, womit also, da die Stoffe der Dinge sich bekanntlich durchaus nicht in den Stoff auflösen, aus dem sie bestehen (ein verwesender Apfel bleibt nicht Apfelstoff), die Frage sich erhebt, ob Aristoteles hier an eine allgemeine Materie mag gedacht haben, da er an konkret empirische Dinge nicht kann gedacht haben.

Und die tiefere Frage: wozu bedarf es eines „Unendlichen“ und eines „Ursprunges“, wenn ohnehin das, woraus die Dinge entstanden sind, durch das Wort oder den Begriff „Stoff“ definiert wurde? ]

Der Gedanke, daß der Anfang und das Ende in eins zusammenfallen, weil dieses Eine das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον) ist, scheint sowohl dem berühmten Satz des Anaximander [6] als auch der übrigen Doxographie entnommen werden zu können. Wir haben aber keinen Beleg dafür, daß

Anaximander das Wort ἀρχή gebraucht hat, um diese vielfältige Funktion zu bezeichnen, die er dem Unendlichen (oder Unbestimmten) zuschreibt. [Wieder sind wir auf Abwege geraten: Anfang und Ende von Etwas, ob sie identisch oder nicht sein könnten, interessiert mehr als die unbeantwortete Frage, was denn der Anfang im Sinne von „Prinzip“ sein könnte. Der alte Jammer der Philosophie: sie wirft eine Reihe von Wortkarten auf den Tisch, ohne zu erklären, ob es wirklich „eigentliche“, oder nur Falschkarten sind.

Wie ist zu klären: ob der Philosoph X. mit dem Wort Y das gemeint hat, was der Philosoph Z. vielleicht auch gemeint haben könnte? Ein Artikel, eine Textstelle wie diese, verschärft das Unheil „ins Unendliche“, wenn nach „Belegen“ gerufen wird, die dann durch die Autorität des Papiers und des Buchstabens die Transparenz des Wortkartenspiels beweisen sollen.

Notabene: dies war ein „Abschnitt“ über die Vorsokratik, in der es in der Realität von Philosophie immerhin um die Differenzen zwischen Thales, Heraklit, Anaximander, Anaxagoras und anderen ging. Was ist davon berichtet worden, was ist davon übriggeblieben? Ein lädiertes und fragmentierter Geist von „Rekonstruktion.“]

2. Der Gebrauch bei PLATON scheint eher dafür zu zeugen, daß bis Aristoteles die zeitliche Bedeutung von αρχή ausschlaggebend war. Bei Platon ist ein terminologischer Gebrauch kaum festzustellen; aber die Entstehung des späteren Gebrauchs läßt sich bei ihm am besten verfolgen. Αρχή bedeutet bei ihm ständig den Anfang eines Prozesses (z.B. in dem häufig verwendeten Ausdruck ἐξ ἀρχῆς 'vom Anfang an), unter anderem auch eines Erkenntnisprozesses: z.B. den Ausgangspunkt einer Beweisführung (ἀρχή...ἀποδείξεως) [7]. [Daß das Prinzip sich in der Zeit auswirken muß, ist trivial; wie aber die genannten Philosophen der Antike darüber dachten, ob so trivial wie unser moderner Lexikon-Autor, oder doch nicht so trivial, wie wir vermuten möchten, ist die Gretchenfrage. Wären die Prinzipien, unter denen Platon und Aristoteles die Welt dachten, in der Tat nur zeitliche Prinzipien, Prinzipien eines zeitlichen Anfanges gewesen, hätten sie nicht Philosophiegeschichte geschrieben.

In der Textstelle wird auch das Erkennen zu einem Etwas, das ein Prinzip zu fordern scheint; freilich wieder nur ein zeitliches: es muß einen „Ausgangspunkt“ des Beweisführens geben. Rührend.]

Dieser zeitliche Gebrauch verknüpft sich allmählich mit methodologischen Überlegungen über die der Sache selbst angemessenste Reihenfolge von Annahmen bzw. Sätzen in dem dialogischen Prozeß des Erkenntnisserwerbs: So sagt Platon, wenn er von einem hypothetischen Ausgangspunkt spricht, man müsse dafür sorgen, daß die Konsequenzen im Einklang (συμφωνία) mit diesem «Anfang» (ἀρχή) stehen [8], und auch dafür, daß die anfängliche Hypothese selbst im Einklang mit jeweils höheren Hypothesen steht, bis man rückgehend zu «etwas Hinreichendem» (ἱκανόν) gelangt. Diese methodologische Stelle des Phaidon ist um so wichtiger, als sie einer der ersten Darstellungen der Ideenlehre unmittelbar folgt. [Die „Sache selbst“ soll erkannt werden;

dazu ist offensichtlich ein System von Sätzen erforderlich, das seinerseits, weil in einem Nacheinander von Sätzen formuliert und gelesen, eine zeitliche Gestalt haben muß. Diese Folge von Sätzen soll der „Sache selbst“ angemessen sein. Etwa dadurch daß die Prämissen (hypothetische Ausgangspunkte) mit den Schlusssätzen (Konsequenzen) übereinstimmen. Worin die Übereinstimmung des ersten und des letzten Satzes bestehen soll, wird nicht gesagt; noch weniger, worin die Übereinstimmung dieser Folge von Sätzen mit der „Sache selbst“ besteht.

Dazu kommt, daß die angesetzte Prämisse (der erste Satz) ein angenommener Satz ist, folglich auf andere verweist, die vor ihm liegen, - in logischer Weise, nicht in zeitlicher, wie man sogleich ergänzen muß; lediglich in der sprachlichen Darstellung ist es auch diesbezüglich nötig, eine zeitliche Darstellungsform verwenden zu müssen.

Mit anderen Worten: das Denken der Idee von Etwas ist gezwungen, auf tieferliegende Gründe der Sache und ihrer Eigenheiten zurückzugehen. Dieses Zurückfragen und Zurückantworten führt dann eben auf die Totalität des Anfanges oder genauer: auf das Prinzip, „aus“ dem und „mit dem“ uns „durch das“ die Sache beginnen konnte und auch wirklich begonnen hat. Vorausgesetzt: sie hat begonnen, also nicht gälte das Gegenteil: ewige, anfangslose Sachen wären existent und zu erkennen. Daraus folgt sogleich das Problem, daß, wenn alles, wirklich alles, angefangen hätte, kein Sein, keine Idee, kein Ewiges, keine Vernunft könnte angenommen werden.

Das hinreichend Zugrundeliegende muß aber, nach den Philosophien der beiden großen Antiken, ein Ewiges und Unentstandenes, ein Unbewegtes und Seiendes sein. Und ungeklärt bleibt die Frage, ob auch „Materie“ (diese Welt) von Ewigkeit her zu existieren hat.]

Einige moderne Autoren haben an dieser Stelle die Ausdrücke *ὑπόθεσις* und *ἀρχή* gleichgestellt und daraus die Folgerung gezogen, daß der platonischen Ideenlehre nur der hypothetische Wert einer kohärenten und konsequenten Rechenschaftsablegung für die Phänomene zukomme, deren ontologische Wahrheit aber unentschieden bleibe [9]. [Die Idee wäre „Hypothese“, eine zwar „kohärente und konsequente“, aber keine „ontologische“; sie redete also in sich stimmig, nicht aber für und in dieser Welt; „unentschieden“ bleibe, ob die Sachen dieser Welt Kohärenz und woher haben.

Mit anderen Worten: sie wäre ein Sprachspiel, ähnlich wie ein gelungenes Schachspiel, nicht mehr, nicht weniger. Soviel zur Philosophie von „einigen modernen Autoren“, die ihren Platon modern gelesen und verstanden haben. Jedem das Seine, jedem gebührt, was sein Denken erarbeitet hat.]

Der gleiche methodologische Ansatz führt aber im 6. Buch des Staats zu einem unzweideutigen Schluß: Hier ist die Mathematik als jenes dianoetische Verfahren dargestellt, welches von Hypothesen ausgeht und daraus Schlußfolgerungen zieht, ohne die Hypothesen zu begründen. Erst die Dialektik als höchste intellektuelle Erkenntnis steigt über die

Hypothesen hinaus zu den P.n, d.h. letzten Endes bis zum P. von allem (ἀρχή τοῦ πάντος), das selbst nicht hypothetisch (ἀνυπόθετου) ist [10]. [Wie dankbar müssen wir für diesen „Beleg“ sein... Mathematik kann ihre Axiome, aus denen sie richtige Folgesätze ableitet, nicht selbst begründen, Dialektik sehr wohl. Und somit kann man nur hoffen, daß diese „Dialektik“ ontologischen Status hat, weil sie sich doch auf „die Sachen selbst“ der Mathematik, also desjenigen bezieht, was die Mathematik demonstriert, - geometrische Welten durch Geometrie beispielsweise.]

Hier sind die Begriffe ἀρχή und ὑπόθεσις klar einander entgegengesetzt. Die Hypothesen sind nur vorläufige Ausgangspunkte, da sie einer hinreichenden Begründung entbehren; nur das Nicht-Hypothetische, das seine eigene Begründung enthält und somit un-abhängig, ab-solut ist, gilt eigentlich als P., auch wenn es erst am Ende eines Prozesses erreicht wird. [Der Ausdruck „vorläufig“ ist doppeldeutig; nicht nur die vorläufige, später korrekturfähige Annahme ist gemeint, sondern die prinzipielle „Vorläufigkeit“ im Sinne einer „Rückläufigkeit“ auf ein Vor-Sein oder einen Vorbegriff ihrer Annahme ist inkludiert. Und die Axiome der Einzelwissenschaften sind in diesem Sinne allesamt hypothetisch. Sie müssen nicht ihre Axiomatik begründen; sie setzen tiefere Gründe – Prinzipien – voraus.

Die Prinzipien sind daher Gründe, die nicht mehr hypothetisch, sondern kategorisch müssen erkannt und formuliert werden. Und dies inkludiert: daß sie ihre eigene Begründung enthalten, mit anderen Worten: die Prinzipien sind nur durch sich selbst einsehbar. Obwohl sie offensichtlich durch die Negation des Bereiches (und der Logik) der Hypothesen gewonnen werden.

Es gibt also a) diesen negativen und reinigenden Aufstieg: das Hypothetische der Hypothese wird befragt und auf Vor-Thesen zurückgeführt: was ermöglicht eigentlich diese Hypothese? Man sieht: während der strenge Empirismus erlaubt, X-beliebige Hypothesen aufzustellen, weil für ihn als Verifikation der Hypothese nur die Begründung durch eine empirische Falsifikation (die wiederum falsifiziert werden kann) in Frage kommt, kommt für die Dialektik nur der Rückgang von der axiomatischen Hypothese auf das Reich der sich selbst begründenden Thesen in Frage, - als Verifikation der Wahrheit der Axiome.

Sofern aber die Hypothesen (Axiome) wahre sind, sind sie durch die Thesen (der Dialektik) gesetzte; man könnte sagen: das Prinzip, obgleich sich begründend und sich anfangend, muß doch, will es seine Sache anfangen, auf „Durchführungsbestimmungen“ zurückgreifen, die freilich schon im Prinzip angelegt sein müssen, - dies die Bedeutung von „gesetzte“ Axiome.

Die Unabhängigkeit des Prinzips von den hypothetischen Axiomen gilt also „nur“ für das Prinzip selbst; nicht für die Ausführung, nicht für die Realisierung des Prinzips zu einer Sache und deren Realität, deren Geschichte und realen Systematik.

Welcher „Prozeß“ aber nun gemeint ist, an dessen Ende das Prinzip erst erkannt sei, ist fraglich. Es gibt nämlich offensichtlich zwei Prozesse: den des Prinzips in ihm selbst, der Akt seiner Selbstbegründung, und den Prozeß dessen, was aus dem Prinzip hervorgeht: die Sache und deren Realität.

Selbstverständlich muß für uns, für unser Erkennen, auch die Darstellung des („sachelosen“, intelligiblen) Prinzips ein „Prozeß“ sein, auch wenn diese Prinzipien-Sache kein (zeitlicher) Prozeß, sondern ein „nur“ logischer Prozeß sein kann. Hier ist also die Onto-Logik als Ontologie am Werk, das Sein des Prinzips wird gedacht durch Gedanken, die mit diesem gedachten und erkannten Prinzip in einer Einheit, - in dialektischer Identität stehen müssen. Widrigenfalls könnte schon das „seine eigene Begründung enthalten“ nicht als dieses erkannt und bewiesen werden.

Der Unterschied von Prinzip und Axiom findet sich im Bereich des Handelns, besonders des politischen Handelns, am Unterschied von Strategie und Taktik: Wie oft lesen oder hören wir: die Strategie bleibe dieselbe, aber die Taktik sei zu ändern – um die Ziele der Strategie zu erreichen. Und selbstverständlich wird dabei angenommen, daß die Strategie, die Zielinhalte des beabsichtigten Handelns, eine wahre, eine gesollte und gemusste ist. Darin: daß sie sich - man weiß nicht wie – selbst begründet, weil sie a) in sich stimmig oder/und b) keine Alternativen hat. Beispiel: es gibt die Strategie des war against terror mit seinen Taktiken, und es gibt dagegen die (scheinbare) Alternative: des Jihad, der die Welt unter die Herrschaft des großen Allah bringen wird.]

Doch wenn das P. erkannt ist, ist die Erkenntnis in Besitz ihres eigentlichen Anfangs; von ihm kann sie das Ganze ableiten, das Sein selbst und dessen Erkenntnis: Das erste, nicht-hypothetische P. ist die Idee des Guten, der alle Dinge sowohl ihre Erkennbarkeit als auch ihr Sein verdanken [11]; sie ist P. des Erkennens, weil sie auch P. des Seins ist. [Der erste Satz scheint Tautologie zu sein, aber genau verstanden enthält er ein Zweifaches, einen substantiellen Unterschied: die Erkenntnis des Prinzips einer Sache führt sowohl die Sacherkenntnis wie die Erkenntniserkenntnis mit sich, um es gedrungen zu formulieren. Die (prinzipielle) Erkenntnis besitzt sowohl ihren eigenen Anfang, ihr Erkennenkönnen der Sache, wie auch den Anfang der Sache selbst mit sich. Und beides scheint untrennbar zu sein.

Doch könnte man einwenden: nur wenn die Erkenntnis sich selbst zur Sache mache, könne von solcher (dialektischen) Identität von Sache und Erkenntnis die Rede sein. Also müsse man das Erkennen erkennen, um erkennen zu können, „wie man die Welt“ erkennen könne. Damit aber wäre das Erkennen zu einem Mittel, zu einem Werkzeug depriviert, was mit dem Anspruch der Dialektik, die Axiome unseres endlichen Erkennens begründen zu können, unvereinbar ist; ebenso mit der These, daß wir durch das Erkennen die sich selbst begründenden Prinzipien erkennen könnten. Kurz: der ontologische Status von Denken und Erkennen muß eingesehen sein, um den instrumentellen Irrtum zu durchschauen.



Wenn wir diese Worte über die Ableitung des Ganzen auf eine moderne Waagschale legen, werden wir von der Evolutionstheorie hören: ganz richtig: wer das Prinzip der Evolution (des Lebens) verstanden, der kann die gesamte biologische Evolution ableiten. Wirklich und wahrhaft? Keineswegs, versteht sich, weil die „Zufälle“ und „Mutationen“, die sich in der Evolution ereignen, mitnichten aus den Prämissen der Evolution des Lebens ableiten lassen. Diese sind auch axiomatischer Natur: es ist die Bakterienzelle, die sich fortpflanzen könnende Zelle des „ersten“ Einzellers.

Platon würde daher einwenden: über empirische Welten, die stets radikalem Wandel unterworfen sein müssen, kann gar keine Prinzipien-Erkenntnis möglich sein. Wer hat nun das Recht der Wahrheit auf seiner Seite?

Welchen Sinn hat es, eine Natur auf ein (absolutes) Prinzip von Natur begründen und auf sie zurückführen bzw. aus ihm ableiten zu wollen, deren Wandelbarkeit unerkennbar sein soll, genauer: von bloß nichtigem Erkenntniswert sein soll. In der Tat würde ein „richtiger“ Platoniker auch heute noch so argumentieren: nur das Ideenprinzip von Natur lohnt wirkliche Erkenntnis, weil nur dieses allein an der Natur erkennbar ist. Nur das Ewige der Idee ist erkennbar, und da dies die Idee des Guten sei, darf sich Philosophie auf dieses ihr ewiges Altenteil zurückziehen.

Man könnte sagen, in einer verabsolutierten Evolutionstheorie bleibt entweder ein verabsolutierter materieller Anfang zurück: die erste Urzelle, von der man nicht weiß, wie sie möglich wurde; oder ein formaler Anfang, in dem Sinne nämlich, daß das Prinzip Entwicklung, das sich auf das von Werden zurückführt, als Anfang behauptet wird. Nur leider lassen sich aus diesem Prinzip „reiner Entwicklung“, in dem nur der Begriff Entwicklung als bestimmendes Prinzip behauptet wird, keine Stadien konkreter Entwicklung konkreter Wesen und Prozesse ableiten, - schon die Differenz von kosmologischen, terrestrischen und biologischen Entwicklungen legt dies klar.

Auch bleibt der Status von „Selbstbegründung“ des Prinzips (reine)Entwicklung problematisch. Wird diese behauptet, müsste Evolutionstheorie als Philosophie tätig werden, um als „neuer Platonismus“ die ewige Idee von Entwicklung als Grund und Ziel, als Absolutum von allem, als Ursprung und Anfang von allem zu behaupten. Eine Leerbehauptung, weil, wie gezeigt, zwischen diesem formalen Allgemeinen und den materiellen Besonderheiten der konkreten Welt und Welten kein Ableitungsverhältnis besteht.

Kurz: der Platonismus hat die Entwicklung der Welt und der Dinge außer sich; der Evolutionismus hat das Prinzip aller Dinge und ihrer Entwicklungen außer sich.]

In dieselbe Richtung geht die Analyse des Begehrens im Lysis: Man liebt eine Sache nicht ihretwegen, sondern um eines Höheren willen, z.B. die Medizin um der Gesundheit willen. Da man jedoch in der Zweckfolge nicht ins Unendliche gehen kann, muß man ein Erstes, ein P. (ἀρχή), voraussetzen, das um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen,

geliebt wird: dieses P. ist das erste Liebens- oder Begehrenswürdige (πρώτου φίλου), nämlich das Gute an sich [12]. [Warum soll man eine Sache nicht um ihrer selbst willen lieben und tun? Dem Gärtner genügt sein Garten. Die Aporie der unendlich höheren Zwecke, eine Reihe, in der kein Ende, sondern ein immer noch höheres Gut zu finden wäre, ist doch kein Begründungsargument dafür, daß wir die geliebte Sache nicht um ihrer Gutheit, sondern allein um des höchsten Gutes willen liebten.

Freilich darf das verkapt theologische Argument im dem platonischen nicht übersehen werden. Kein endliches Gutes kann allein durch empirische Kausalität und Zwecksetzung als Gutes dasein und geliebt werden; insofern muß das Gute selbst und dessen Ursprungssein in jedem Guten präsent sein: das unendliche Gute in jedem endlichen Gut. Es handelt sich um eine ontologische Kausalität und deren Präsenz.

Dennoch muß der endliche Mensch endliche Dinge um „ihrer selbst willen“ lieben, tun, ausführen usf. Dabei ist schon vorausgesetzt, daß kein Endliches nur als Endliches möglich ist. Wer also das Gärtnern liebt, ob seiner speziellen Gutheit willen, der liebt immer schon mit jene unendliche Gutheit, die auch diese endliche Gutheit als letzter und erster Grund ermöglicht hat, mit. Das Problem der ontologischen Kausalität bleibt: sie kann das spezielle Prinzip nicht aus ihrer eigenen unendlichen Gutheit ableiten; sie kann daher viel Gutes, das in der Geschichte und in der Natur erscheint, nicht vor dem Untergang schützen; und sie ist auch nicht alleinige Erweckerin jener neuen Gutheiten, die heute noch im Unsein schlummern.]

Platon hat diesen sowohl ontologischen als auch erkenntnis- und willenstheoretischen Gebrauch von P. terminologisch nicht festgelegt. ARISTOTELES berichtet ausführlich in den Büchern M und N der Metaphysik über die Annahme von zwei P.n in der platonischen Tradition: in Platons «ungeschriebenen Lehren» [13], auch in der Älteren Akademie, insbesondere bei Xenokrates. [Diese Nichtfestlegung wird wohl sachliche Gründe haben, nicht sprachliche; hoffentlich nicht sophistische... Die zwei Prinzipien Platons: das Gute und das Eine; Hinweis auf die Abstraktheit der Idee, die aber durch und als „zwei Prinzipien“ nicht aufgehoben wird.]

Platon habe die Entstehung der Ideenzahlen und der Ideen durch die komplementäre Wirkung zweier gegensätzlicher Prinzipien erklärt: einerseits das «Eine» (έν), andererseits die «unbestimmte Zweiheit» (άόριστος δυάς) oder «Groß und Klein» (μέγα και μικρόν) oder «Überfluß und Mangel» (ύπερχή και έλλειψις) [14]. Da Aristoteles selbst den Terminus *αρχη* bevorzugt, klagt er darüber, daß die Platoniker diese höchsten Quellen des Seienden, die auch seine Komponenten sind, statt *αρχαι στοιχεια*

(Elemente) genannt haben [15]. [Nicht das Gute und Eine, sondern das Eine und die Zweiheit seien am Ursprung der Zahlen, ja der Ideen selbst zu verorten. Die Riege von „Oder“-Begriffen führt dann zur vorhin genannten Malaise der „terminologischen Unsicherheit“. Kann ich das Eine durch Größe und durch Überfluß ersetzen, kann ich alsbald alles durch alles ersetzen. Man kann den Zorn des Aristoteles verstehen.

Aber ist sein Einwurf hilfreich? Er möchte die Elemente archoi nennen. Solange nur um Namen gestritten wird, ist zwar die lexigraphische Art des Philosophierens, wie hier geübt, in ihrem Element; aber es ist kein eigentlich philosophisches Element, in dem wir uns hier bewegen.

Bei der Annahme von zwei Ursprungsprinzipien, die - noch dazu - durch „komplementäre Wirkung“, was vermutlich Wechselwirkung meinen soll - eine Sache entspringen lassen, muß natürlich an den Boss hinter diesen Agenten gedacht werden: wer hat sie zu diesem Komplott angehalten? Keines der beiden ist wirklich Ursprung, jedes ist nur Teil eines Ganzen und identischen Grundes, der offenbar noch nicht erreicht, noch nicht erkannt wurde.]

Eher als von einer platonischen «Prinzipienlehre» wäre also von einer «Elementenlehre» oder «Stoicheiologie» Platons zu reden, um das Anliegen von Platons ungeschriebenen Lehren zu kennzeichnen [16]. Doch bei Aristoteles und den Neuplatonikern hat sich durchgesetzt, die platonischen «Elemente» als P. zu bezeichnen. [Wer was wann wie bezeichnete: ist eine philologische Frage, weiter nichts. In ihr steckt wohl auch eine philosophiegeschichtliche, die aber wäre noch gesondert zu sondieren.]

3. Mit ARISTOTELES wird die ἀρχή zu einem der zentralsten Begriffe der Philosophie. Dieses Gewicht spiegelt sich schon in dem berühmten erkenntnistheoretischen Axiom, wonach «alles intellektuelle oder am Intellekt teilnehmende Wissen von Ursachen und P.n handelt» [17], so daß die höchste, herrschendste (αρχικωτάτη) unter den Wissenschaften, nämlich die Philosophie (σοφία), als «theoretische Wissenschaft von den ersten Ursachen und ersten Prinzipien» definiert werden kann [18]. [Ein feiner Unterschied: es gibt intellektuelles und nichtintellektuelles Wissen: jenes sondiert Ursachen und Prinzipien, dieses nur Erscheinungen und Informationen, Tatsachen und Meinungen. Diese Teilung des Wissens gebiert zwei Wissenschaften: die intellektuelle und viele nichtintellektuelle. Doch freilich beginnt hier die Einschränkung jener famosen Unterscheidung: auch spezielle Wissensgebiete haben ihre ersten Ursachen und Prinzipien, obwohl die Philosophie behauptet, nur sie hätte „erste Ursachen und erste Prinzipien.“ Und offensichtlich geht der Ansehensverlust von Philosophie in der Moderne darauf zurück, daß die philosophischen Prinzipien nicht mehr ausreichen, die Vielfalt der vielen Real-Prinzipien der Gegenwartswelt zu begründen.]

Was heißt aber hier P.? Das der mannigfachen Bedeutung des Wortes ἀρχή gewidmete Kapitel Met. D 1 ist insofern enttäuschend, als es weniger eine einheitliche Definition des Begriffes bietet als eine Aufzählung seiner verschiedenen Anwendungen. [Die Kritik an Aristoteles mag berechtigt sein, das systematische Philosophieren war noch nicht Usus geworden. Obwohl es gewiß auch bei Aristoteles eine Lehre über „einheitliches Definieren“ gibt...

Außerdem kann es zweckdienlich sein, sich an einen Begriff nicht direkt, sondern indirekt, heranzutasten, in diesem Fall: von den „Anwendungen“ auf die Grundsache zurückzukommen. Durch die „Symptome“ hindurch werde die Ur-Sache fassbar, ertastbar und begreifbar.]

Darunter sind mehrere, die sich mit den an anderen Orten aufgezählten Arten von Ursachen decken: wirkende Ursache, materielle Ursache, Zweckursache sind hier als besondere Fälle von P.n zu erkennen. Nur die Formursache fehlt, wahrscheinlich weil die Form ewig ist und kaum als Anfang eines zeitlichen Prozesses verstanden werden kann (andere aristotelische Texte zählen allerdings die Formursache unter die ἀρχαί [19]). [Prinzip=Ursache; Ursache aber teilt sich vierfach: wirkend, materiell, final und formierend. – Köstlich die Vermutung: „wahrscheinlich weil die Form ewig ist“ und daher „kaum als Anfang eines zeitlichen Prozesses verstanden werden kann.“ - Nur was einen zeitlichen Anfang ermöglicht, sei prinzipwürdig: Formen als Elemente von Materie kommen aber nicht vor, weil sie „ewig“ verbleiben und daher nicht Prinzip sein können. Aber A. war unbelehrbar: „andere aristotelische Texte zählen allerdings“ – allerdings – die „Formursache unter die archai.“

Wenn das Prinzip als ursprünglicher Anfang von Etwas (von Sache) sinnvoll sein und gedacht werden soll können, muß es vom ganzen Etwas dessen Prinzip sein; das ganze Etwas hat aber „etwas“ von Materie, Zweckhaftigkeit, Verursachung und Form an sich. Also muß im Prinzip dies alles „versammelt“ sein, und nicht nur versammelt und grundlos da, sondern sich selbst begründend – nach obigem – da. Da wir nun nicht zwei, sondern vier Prinzipien haben, in die sich „das Prinzip“ aufgelöst hat, stellt sich die Frage, ob „das Prinzip“ dadurch zu retten ist, daß in ihm und durch es jene vier Teil-Prinzipien gegründet und geeint werden.

Unser Autor wollte natürlich einen klaren Satz, eine eindeutige Definition, möglichst in einem Satz hören, nicht aber diese vier „Anwendungen“ oder „Umschreibungen“ von „Prinzip“.

Näher besehen haben wir nun diese „Grundwörter“ im philosophischen Angebot: a) Prinzip, b) Ursache und c) Grund. – Wie damit verfahren? Weiters die Elementarwörter: Materie, Form, Wirkung und Zweck. Wie damit verfahren?

Es ist trivial zu behaupten, an jedes Ding, jede Sache dieser Welt können die Fragen nach seiner Form, seiner Materie, seiner wirkungskausalen Herkunft und seiner zweckbestimmten Her- und daher Zielkunft gestellt werden. In welcher Form und Materie hat welche schaffende Autorität zu welchen Zwecken gebildet: Atome, Moleküle, Galaxien, Sonnen, Erden, Lebewesen und Menschen?]

Zusammenfassend sagt Aristoteles: «Allgemeines Merkmal von P. in allen Bedeutungen ist, daß es ein erstes ist, von welchem her das Sein oder das Werden oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht» [20]. [Dies würde bedeuten: zwar existiert der Sinn des Wortes „Prinzip“ in vier Bedeutungen, aber an diesen ist doch ein gemeinsames und insofern „allgemeines Merkmal“ zu konstatieren: es ist ein Erstes, ein

Anfangendes, von dem entweder das reale Werden und Sein eines Dinges (einer Welt) oder von dessen Erkenntnis ausgeht.

Und in der Tat wird man schwerlich leugnen können, daß für die genannten vier Ursachen dieses „allgemeine Merkmal“ zutrifft. Ohne Materie kein Anfangen, ohne deren Formierung kein Anfangen; ohne wirkende Kraft kein Anfangen, ohne bezweckende Verursachung kein Anfangen (und Vollenden). Im Grunde zählt aber das Vollenden bei allen vier Ursachen mit: denn irgendein Ende ist immer erreicht, wenn angefangen wurde.

Bei der Frage nun, wie man „Prinzip“ nicht nur im Sinne eines „allgemeinen Merkmals“ von Anfangen, sondern im Sinne eines konkreten Begriffes von Anfangen auffassen könnte, erheben sich sogleich die Fragen nach der Ermöglichung der Teil-Prinzipien aus einem Prinzip. Diese scheinen unter dem Gesichtswinkel „gemeinsamer Merkmale“ als gleichgültig nebeneinanderstehende Faktoren, als äußerliche Teil-Prinzipien zwar – irgendwie – miteinander koordiniert, nicht aber von innen her gegründet und prinzipiert (angefangen) zu sein.

Statt zweier platonischer Ursachen vier aristotelische. Dies kann nicht befriedigen, vor allem aus dem Grunde nicht: alles in der Welt, die Dinge wie deren Erkenntnis hätten einen prinzipiellen Anfang, von dem her ihr Werden und Sein sei; nicht aber das Prinzip selbst, weil dieses in vier Dinge oder Erkenntnisweisen zerfallen sei.

Man beachte auch die Unbestimmtheitsfloskel „Von dem her...“ Sie läßt nichts Gutes für die Bestimmtheit des Anfangens von Etwas wie des Anfanges des Anfanges erwarten.]

Fragwürdig bleibt immerhin, wie das Sein ein «erstes von wo her» (πρώτου ὄνεν) hinter sich lassen kann, ohne als ein werdendes oder gewordenes anerkannt werden zu müssen. [Unser Autor wirft wieder seine Zeitfixiertheit in die Waagschale, so scheint es. Ist das Sein (von Etwas, von Erkennen) ein „von woher“ Kommendes, also ein Abgeleitetes, dann muß es ein Gewordenes sein; aber das Erste, aus dem es geworden, kann kein anderes „von woher“ sich vorausliegen haben. Es muß daher jenes Erste Prinzip, als Seinsprinzip ohne Vorher und Wovonher bestimmt werden, es muß der Erste Prinzip als sein eigenes gesetzt werden: das Moment der Selbstbegründung. Nicht also die Form (formale Ursache), sondern das Prinzip von Welt muß als ewiges Prinzip erkannt werden. Darum auch alle deren Momente, sollte man meinen; aber darum auch alle Welt, die aus diesem Weltprinzip ontologisch hervorgeht, hervorgegangen ist?

Das Erste kann kein Gewordenes (gewesen) sein; es kann auch kein Gewesenes; denn als Erstes ist es die Ermöglichung und der Grund für alles werdende und Gewordene, für alle Dinge und für alle Erkenntnisse.

Somit wird die Frage nach der Einheit und Grunderzeugtheit, Integration und Identität der vier Momente („Bedeutungen“) von Prinzip lukrativ: aus deren Mitte und Mittelpunkt muß sich die vierteilige Peripherie des Prinzips erstellen, immer schon erstellt haben, denn sie ist nicht geworden, nicht vergehend, sondern immer „gewesen“, also immer seiend.

Dies führt also auf einen sich auf sich beziehenden und darin auch existierenden Begriff von Prinzip, in dem alle vier Momente, aber auch deren Submomente (Wirkung ist nicht ohne Kraft, Zweck nicht ohne Mittel, Form nicht ohne Grenze, Materie nicht ohne Quantität) enthalten sind. Auffällig, daß in dieser ewigen Idee von (Seins- und Erkenntnis)Prinzip, eben Raum und Zeit fehlen müssen, weil die Idee sogleich der zeitlichen und räumlichen Endlichkeit verfiel. Nicht aber kann die Materie exkludiert bleiben, obwohl sie selbst, die „Prinzipienmaterie“ – die Erste Materie der philosophia perennis – natürlich keine in Raum und Zeit ausgedehnte Materie ist.]

Soll man das so verstehen, daß die zeitliche Grundbedeutung von ἀρχή hier nur noch metaphorisch nachklingt? [Nein, dies soll man gänzlich anders verstehen, wie gezeigt. Man darf sich nicht darauf fixiert haben lassen, daß der logisch-ontologischen Bedeutung von arche (Prinzip) eine „zeitliche Grundbedeutung“ zugrundeläge. Die Zeit, weder ihr Begriff noch ihre Realität, ist nicht das Prinzip von Welt, obwohl keine Welt ohne Zeit möglich.

Dies wirft natürlich die Frage auf, woher die Zeit (auch der Raum) denn gekommen; ob vielleicht in jener Ersten Materie im Ersten Prinzip nicht auch schon Raum und Zeit enthalten sein müssen, deren Prinzip nämlich; und diese Frage wird man mit einem hinführenden Ja beantworten müssen. Und dennoch sollen Zeit und Raum nicht im Raum der logischen Idee (von Seins- und Erkenntnis-Prinzip) a) präexistieren und b) erkennbar sein.]

Wahrscheinlich wird von Zeitlichkeit selbst im Falle des Seins insofern nicht abstrahiert, als das Erkennen des Seins Zeit erfordert. Die Bedeutung der ἀρχή als P. der Erkenntnis (principium cognoscendi) wird von Aristoteles am Ende der Aufzählung unterstrichen: «P. ist ferner das, von woher eine Sache erkennbar ist, und dies wird P. der Sache genannt» [21]. In der wahren Erkenntnis fallen P. der Erkenntnis und P. der Sache zusammen. [Dieses Herumtappen im „Wahrscheinlichen“ ist problematisch; für das Erscheinen jeglicher Sache kann nicht von ihrer Zeitlichkeit abstrahiert werden; auch nicht zB für das historische (Erst)Erscheinen des Kleinen Einmaleins; aber die Prinzipien dieses „Reiches“ sind überzeitlich, auch dann, wenn wir für das Erkennen, Erlernen und Anwenden des Kleinen Einmaleins wiederum ohne Zeit nicht auskommen, der Zeitlichkeit dieses mathematischen Operierens nicht entkommen. Dies ist es wohl, was den Autor von der Zeitlichkeit nicht loskommen lässt, obwohl es in diesem Artikel um die Prinzipienfrage, auch die von Zeit und Zeitlichkeit gehen sollte. Oder sollen die Prinzipien der Zeit zeitlich sein?

Es sagt sich leicht: in der wahren Erkenntnis fielen die Prinzipien der Erkenntnis und des wahr Erkannten (Seins) zusammen. Dies setzt eine Identität von Denken und Sein voraus, die – allerdings – auf der Ebene apriorischer Prinzipien muß bewiesen sein.]

Die postulierte Entsprechung von Sein und Erkennen, von ordo essendi und ordo cognoscendi, war im Grunde ein platonisches Desiderat. Indem aber der Begriff des P. aufgrund seiner primär temporalen Bedeutung den Akzent auf die zeitliche Reihenfolge der Begründungen legt, die selbst irreversible Abhängigkeitsverhältnisse im Sein widerspiegeln, bringt die Benutzung des Begriffs *arxn* sowohl den Seins- als auch den Erkenntniszusammenhang in Bewegung; wandelt sie in Prozesse um, deren Reflektieren die Überwindung eines statisch verharrenden Denkens notwendig macht. [Platonisches Desiderat: Plato hätte die „Entsprechung“ gesucht, aber nicht gefunden; freilich ist eine nur „postulierte“ Entsprechung nicht mehr als ein Desiderat, in diesem Fall ein aristotelisches, - oder?

Unser Autor lässt nicht locker: das Prinzip habe eine „primär temporale Bedeutung“, und somit sei die „zeitliche Reihenfolge der Begründungen“ das Wesentliche. Diese zeitliche Reihenfolge aber, so lesen wir mit wachsendem Erstaunen, habe, man weiß nicht warum, die Fähigkeit, „irreversibel“, also zeitlose Verhältnisse im und am Gegenstand „widerzuspiegeln.“

Wodurch aber wurden diese Verhältnisse irreversibel, also non-temporal? Unser Autor hat vielleicht zuviel Heidegger gelesen? Das Sein muß (zeitlich?) bewegt werden, die Erkenntnis muß (zeitlich?) bewegt werden, beide müssen „Prozesse“ werden, um das „statisch verharrende Denken“ (Platons?) zu überwinden.

Nochmals: ist das Prinzip „temporaler Bedeutung“ auch „temporal“; ist das Prinzip des Nacheinander ebenfalls als ein „Nacheinander“? Offensichtlich haben die modernen Philosophen Schwierigkeiten, sich den mundus intelligibilis des Denkens vorzustellen. Daß in ihm alles zugleich sein muß, daß in ihm vorzeitliche „Abhängigkeitsverhältnisse“ herrschen müssen, weil noch der Begriff der Zeit in dem der Vernunft muß enthalten, von diesem muß umgriffen sein.

Man muß daher nicht die Zeit bemühen, um das Sein und das Erkennen zum „Prozeß“ zu machen, denn beide sind es schon an ihnen selbst, wenn auch nicht nur als zeitlicher Prozeß; nur im Darstellen und endlichen Erkennen erfolgt die Verzeitlichung; und „Prozeß“ als intelligibler ist vorzeitlich, also nicht Prozeß, sondern Sein, Ruhe, ewige Wahrheit, die Idee, in der alles eins ist, und doch unendlich differenziert in einem Nu, dem der Ewigkeit.

Wie jeder Begriff ist auch der Begriff des Begriffs eine Einheit von Prinzip, Methode und System. In der Methode muß die Verzeitlichung des Prinzips prinzipiell ermöglicht, definiert, bestimmt sein. Jeder Begriff kann sich nur genetisch-zeitlich realisieren, auch der Begriff des Begriffes „erlitt“ dieses Schicksal. System ist also sowohl im Begriff, in dessen Erkenntnis, deren Darstellung das zeitliche Medium benötigt, weil Sätze nicht zeitlos dargestellt werden können, wie auch in der Realität und Realisierung des Begriffes. Nur an der Systemhaftigkeit, resultierend aus den Prinzipien, die durch deren Methode realisiert werden, lässt sich auch das scheinbare Gegenbegriff: totale Kontingenz als Unbegriff formulieren und erkennen.

Zufälligkeit, äußere Notwendigkeit, Katastrophen und Krankheiten jeder nur denkbaren Art, sind systemimmanente Antisystematika.]

Das zeigt das erste Buch der Physik. Das P. setzt Dualität voraus, und zwar in doppelter Hinsicht: a) Erstens muß das P. von dem verschieden sein, dessen P. es ist. Das monistische Denken des Parmenides, das die Einheit des Seins behauptet wie auch dessen Unbeweglichkeit (was auf das gleiche herauskommt, da die Bewegung die Vielheit erfordert), zerstört den Sinn und somit die Möglichkeit eines P. überhaupt: «Das P. ist immer P. von etwas» [22]. Der Inhalt eines jeden P. wird durch seine Funktion definiert; ein P., das zu nichts dient (wie etwa nach Aristoteles' Ansicht die platonischen Ideen), ist kein echtes P. –[Der Unterschied von Prinzip und Prinzipiat ist evident: der Anfang ist doppeldeutig, weil wir das Anfangenkönnende vom realen Anfangen unterscheiden müssen. Viele Prinzipie sind noch nicht Prinzipiate und daher – für uns – noch keine Prinzipie. Aber darin liegt auch schon die Begründetheit von Zeit: es ist dieser „Sprung“ von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, durch welche die Zeit geboren wird. Auch sie ist ein Prinzipiat ihres Prinzips.

Und ebenso sind unzählige Prinzipie von Prinzipiaten aus dem Gedächtnis der Menschheit vollkommen verschwunden. Auch dieses Endenkönnen muß prinzipiell ermöglicht sein.

Parmenides Prinzip ist eines, aus dem nichts mehr hervorgehen muß, weil es schon alles geworden ist oder vielmehr: alles geblieben ist. Es gibt nur das Sein, nichts anderes, kein Anfangen, kein Enden, alles andere sei leerer Schein. Damit ist allerdings das Sein das Prinzip seiner selbst, aber was ist sein Inhalt?

Die Formulierung über die Funktion des Prinzips, das seinen Inhalt definiert ist gefährlich; gewiß: wir erkennen an den Wirkungen des Prinzips dessen Ursachen, an seinen Realisierungen seine Inhalte. Aber wie und warum kann das Prinzip so funktionieren wie es funktioniert? Das Prinzip darf nicht als Mittel – wie hier – verkannt werden; das Prinzip ist Ermöglicher jener Wirklichkeit, die es anfängt und verwirklicht. Man könnte auch umgekehrt formulieren: das Prinzipiat muß dem Prinzip dienen, ohne durch Gesetze der Sklaverei fixiert zu sein. Noch die Instinkte der Tiere verunmöglichen nicht individuelle Bildungen und Reaktionen auf die juste milieus ihrer sogenannten „Umwelt.“]

b) Das P. kann nicht allein für sich stehen; denn es würde in diesem Fall sich selbst genügen und hätte keinen Anlaß, aus sich herauszugehen, um etwas anderes als es selbst hervorzubringen. Ein P. kann erst durch das Wirken eines entgegengesetzten P. zum Wirken veranlaßt werden. So versteht sich, daß alle früheren Philosophen Gegensätze (έναντία) als P.n gesetzt haben: Volles und Leeres, Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes, Gerades und Ungerades [23] oder, wie bei den Platonikern, Überfluß und Mangel [24]. [Es wäre wie das parmenideische Sein, das ist, weil es ist, und nicht mehr ist, als es ist: reines sich genügendes Sein; nichtslos, unbewegt, unbestimmt. Doch mit dieser Einsicht hängt die nächste nicht unmittelbar zusammen, wie hier unterstellt wird. Die



Begründung dafür, daß ein Prinzip eines Gegenprinzips bedarf müsste anders lauten. Aber zugleich scheint diese These den früher geäußerten Satz über die Selbstbegründung des Prinzips (jedes Prinzips) zu torpedieren. Warum eine Mehrheit von Prinzipien? Und für diese Mehrheit kein letztes und oberstes, tiefstes und erstes Prinzip? Steht die Vielheit der Prinzipien, deren Autonomiestatus ungeklärt ist, koordiniert nebeneinander, in „völliger“ Gleichberechtigung, oder ist doch eine Art Hierarchie unter den Prinzipien, aber welche?, vorauszusetzen?

Die naive Annahme, das Prinzip (welches auch immer) bedürfe, um wirken zu können, eines entgegengesetzten, unterläuft also das „Anfangen“, das Anfangenkönnen, das eingangs dem Begriff des Prinzips, somit auch dessen Realität zugeschrieben wurde.

Dies legt nun die Vermutung nahe, daß das, was hier als Gegenprinzip behauptet wird, in Wahrheit ein Teil des jeweiligen Prinzips selbst ist; ein Unterschied und Gegensatz in ihm selbst, ein „Bewegungsprinzip“, das mit dem innersten Wesen des Prinzips identisch ist, - dessen Methode. Ohne Unterschied kein Unterscheiden, also kein Prinzipieren durch ein Prinzip, keine Bewegung des Prinzips über sich, über seine intelligible Sphäre hinaus in die „Realität“ der Wirklichkeit „hinein.“

Die genannten Gegensätze der Vorsokratiker unterschlagen wohl jene Prinzipien, die scheinbar ohne Gegensatz auskommen: das Wasser des Thales, der Nous des Anaxagoras usw., indes der Kampf bei Heraklit den Gegensatz zum Meta-Prinzip aller Prinzipien zu erheben scheint.

Das Volle kann allerdings ohne seinen Gegensatz nicht gedacht werden, obgleich man einwenden könnte: zwischen diesen Extremen sei ein Mittleres die Realität, und die Extreme würden gar nicht Realität, also sei auch dieser Gegensatz nicht Prinzip; denn ein Prinzip, das sich nirgends realisiere, sei kein wirkliches, kein wirkendes Prinzip. Daß aber die genannten Gegensätze (alle) nichts als Abstraktionen, abstrakte Begriffe, gewonnen aus induktiver Erfahrung, sind, also gewaltsam behauptete „Prinzipien“, dies zeigt schon die Willkür ihrer Auswahl und die Beliebigkeit ihrer Sach-Zugehörigkeit: das Gerade und sein Ungerades „spielen“ in einer gänzlich anderen „Liga“ als das Warme und sein Kaltes. Und auch der „platonische“ Gegensatz von Überfluß und Mangel ist eine Abstraktion, die sich an die des Vollen und Leeren anschließt.

Offensichtlich hatte man in der Frühperiode des Philosophierens und Forschens erkannt, daß an vielen Dingen die genannten Gegensätze Realität sind; und aus dieser Gemeinschaftlichkeit gewisser „konstanter“ Eigenschaften hat man die Konstanten von „Kategorien“ abgeleitet, die als Prinzipien der genannten Dinge durchgehen sollten.]

Im Allgemeinen muß das eine P. «umfassend» und aktiv, das andere «umfaßt» und passiv sein, was der Unterscheidung von Besserem und Schlechterem überhaupt entspricht [25]. Solche Gegensatzpaare waren von den Pythagoräern in der Form von Gegensatztafeln (συστοιχίαι) festgelegt worden; für Aristoteles können sie nicht auf ein einziges Paar zurückgeführt werden, es besteht aber zwischen ihnen eine «Analogie» [26], da trotz der Verschiedenheit ihrer Gestalten ihre jeweilige Funktion

die gleiche bleibt. In einem anderen Zusammenhang vertritt Aristoteles die These, daß die P.n in den verschiedenen Gattungen des Seienden, wenn nicht identisch, zumindest «gleich durch Analogie» sind [27]. [Nun versucht der Autor die Relation seiner Gegensatz-Prinzipien zu erörtern. Aber die Relation aktiv versus passiv und umfassend versus umfasst, eine Relation, welche einer von „Besserem und Schlechterem“ entsprechen soll, kann nicht befriedigen. Im Grunde gehen diese Gegensätze doch wieder auf den von formierender Form und formierter bzw formierbarer Materie zurück. Und in diesem Falle ist noch zu begründen, weshalb das Formierende das Umfassende sein muß: es läuft auf die Frage hinaus, wie eine formlose Materie, die kaum mehr als ein hypothetischer Begriff sein kann, gedacht werden kann und muß. Das „Prinzip“ von Materie scheint mit dem „Prinzip“ von Form zusammenzufallen. Aber Form und Materie sind wiederum Abstraktionen, die das Wesen konkreter Prinzipien noch außer sich haben. Gleichwohl kann im Begriff des Begriffes (im Prinzip von Prinzip) auf sie nicht verzichtet werden: wir wenden sie immer schon an, wenn wir sogenannte konkrete Prinzipien erkennen und formulieren, - von der Galaxie bis zum atomaren Nanometer.

Wenn Aristoteles die pythagoräischen Gegensätze nicht auf ein „einziges Paar“ zurückführen möchte, zugleich aber von einer „Analogie“ spricht, die zwischen den Funktionen der Gegensätze vorliege, hätte man gerne erfahren, worin diese Analogie des (relativ einheitlichen) Funktionierens liege. Es könnte gemeint sein: sie bringen Bewegung in das Prinzip, sie lassen ein Anfangen und Erzeugen zu.

Hingegen scheint A., wenn er von „verschiedenen Gattungen des Seienden“ spricht, bereits an konkrete Prinzipien-Unterschiede zu denken. Wie aber hier die „Analogie“ der Gleichheit gelten soll, bleibt offen. Man sollte meinen: verschiedene Gattungen von Seiendem können verschieden nur sein, wenn sie Realisierungen verschiedener Prinzipien sind.]

Die Analyse von der komplementären Funktionalität der Gegensatz-P.n genügt aber nicht. Sich selbst überlassen, würden einander entgegengesetzte P.n sich gegenseitig zerstören [28]; ein drittes P. wird also gefordert: das Substrat (ὑποκείμενον), das den entgegengesetzten Qualitäten zugrunde liegt und somit die Kontinuität der Substanz sichert. [Dieser Passus greift nun einen vorhin geäußerten Einwand auf: worin liegt der Grund, die Einheit, die Mitte von zwei entgegengesetzten Prinzipien oder deren Funktionen, wenn sie „komplementär“ wirken sollen können? Die Zerstörung der nur Entgegengesetzten folgt eben aus dem Nichtvorhandensein ihrer Integration in eine gründende und zusammenhaltende Mitte. In der Realität setzen sich bekanntlich sehr oft antagonistische Kräfte durch, freilich nicht mit dem Resultat eines Kampfes, in dem beide untergehen, sondern das siegreiche Prinzip besiegt das unterliegende.

Wie der Autor nun das „Substrat“ aus dem Köcher zieht, ist „phänomenal“; wir wurden nämlich nicht darüber unterrichtet, welche beiden entgegengesetzten Prinzipien es sein sollen, die durch dieses „dritte Prinzip“ vor ihrem Untergang gerettet werden können. Ist aber wirklich

gemeint, daß „entgegengesetzten Qualitäten“ einer Substanz ein (gemeinsames?) Substrat zugrunde liegt, worin irgendwie die „Kontinuität der Substanz“ gründen soll, so setzt dies eine Ontologie, eine Logik des Prinzipierens voraus, einen Begriff von (Meta-)Prinzip, der nirgends erörtert wurde. Das Kalte und das Warme haben allerdings eine gemeinsame Grundlage: die Materie von Etwas, die aber keine formlose ist, weil schon die Qualitäten, also die Eigenschaften des Etwas, geformte Materie sein müssen. So ist auch das Warm- und Kaltwerden ein formierender Materieprozeß einer Substanz. ]

Die Analyse des Phänomens des Werdens, wie es sich in der Sprache widerspiegelt, führt zum selben Ergebnis. In dem Satz 'A wird B nennen wir in der Tat drei 'P.n, da das grammatikalische Subjekt A selbst zweideutig ist: Es bedeutet sowohl das dauernd anwesende Zugrundeliegende, dem das Prädikat B zukommt ('Kallias wird gebildet) als auch die Privation eben dieses Prädikats ('Der Ungebildete wird gebildet). [Wird hier nicht fahrlässig mit dem Wort „Prinzip“ umgegangen? – Ist jedes „grammatikalische Subjekt“ ein Prinzip? Oder Ausdruck eines Prinzips? Im vorliegenden Fall wird ein Individuum zum Träger eines Prädikats gemacht, somit auch umgekehrt das Prädikat zum Träger des Subjekts. Das allgemeine Prädikat: Gebildetsein, wird in diesem (Satz) Fall eingeschränkt: auf das genannte Subjekt. Aber die Kopula (Werden), die sich als „Phänomen“ in der Sprache, also in diesem Wort „Werden“ (wieder einmal) „widerspiegeln“ soll, müsste näher bestimmt worden sein, um als „Prinzip“ gelten zu können. Ein Phänomen kann nicht zugleich Prinzip sein; oder ist gemeint: das Prinzip dieses Phänomens? Und das wäre? Was ist das Prinzip des Werdens?

Es ist evident, daß wir ohne dieses Prinzip nicht auskommen, wenn wir behaupten, der Begriff des Begriffes ist Einheit von Prinzip, Methode und System. Dem in seinem logisch-intelligiblen Status muß das eine das anderen werden und geworden sein (können); die Voraussetzung, daß Werden sei, gilt daher unbedingt; aber der Begriff muß die Macht haben, das Werden als sein Prinzip, als ein durch ihn gesetztes, zu setzen, die Voraussetzung immer schon aufgehoben zu haben. Dies drückt der werdelose „Übergang“ von Werden zu (immer schon)Gewordensein aus.]

Da das zukommende Prädikat die Form (εἶδος) ausdrückt, worauf das Werden tendiert, gelangen wir zu der Dreiheit: Form und Privation (στέρησις) als Gegensätze und die Materie (ὕλη) als das Zugrundeliegende. Diese dreigestaltige Struktur der P.n, deren Vollständigkeit bewiesen worden ist, liefert ein zureichendes Modell sowohl für die Erklärung des Phänomens der Bewegung als auch für einen sinnvollen Diskurs über es. Nach dem ersten Buch der Physik zeichnen sich die P.n durch ihre Funktionalität aus und sind eher operative Begriffe, sogar Reflexionsbegriffe im Kantischen Sinn, als real existierende Entitäten [29]. [Warum soll das Subjekt formlos sein, wenn es ungebildet ist? Kein Mensch kann ganz gänzlich ungebildet sein, „Bildung“ oder „gebildet sein“ sind formelle Allgemeinheiten, Redensarten, also Gedankensunarten.

Dennoch ist die Analyse nicht uninteressant: der Satz der Sprache, als logisches Organ des Erkennens, vermag in der Tat ein als unbestimmt vorausgesetztes Subjekt (das Zugrundeliegende) durch nähere Bestimmung zu „formen“, genauer: den Formakt durch Sprache ausdrücken; und zwar sowohl den (formellen) Inhalt wie auch das (unbestimmte) Formen. Denn sowohl werden (wird gebildet) wie ‚gebildet‘ sind ohne nähere Bestimmung; ergo ein allgemeiner Satz von entsprechender Unbestimmtheit, der aber weitere Bestimmung ermöglicht und anregt, letztlich notwendig macht.

Aber im vorliegenden Fall wäre es besser, die Bildung selbst zum Subjekt zu machen, um in das Prädikat (und eine Folge von Prädikaten) das zu setzen, was notwendigerweise („prinzipiellerweise“) zum Dasein (oder auch Werden und Gewordensein) von Bildung gehört.

Das Beispiel des Autors ist denkbar schlecht gewählt, es leistet gerade nicht, was es zu leisten behauptet: das angegebene Dreiheitsverhältnis von Form, Bestimmen (Begrenzen, Privation) und Materie zu geben.

Der reine Begriff von Prinzip kann hier abgelesen werden: es ist eine Form, die ihre Materie notwendig bestimmt hat oder bestimmen wird. Was notwendig zu einem Dasein gehört, das gehört durch dessen Prinzip dazu: Kant. (Gesetz ist das Prinzip der Notwendigkeit eines Daseins) Es ist eine notwendige Form, und die Frage: warum und wodurch?, ist unerlässlich zu beantworten.

Gold hat Eigenschaften; keine darf fehlen, auch das Verhältnis der Eigenschaften nicht; dennoch hat es in der empirischen Genesis von Gold (in destruktiv-konstruktiven Prozeß einer Supernova) Vorzustände des Endzustandes von Gold gegeben, möglicherweise in abgeschwächter Form auch auf der Erde, in deren goldigen Lagerstätten. Jene empirische Genesis erfolgt aber schon unterm Prinzip (als Telos) der Entwicklung; es war notwendig, daß Gold entstand, weil a) die konkrete Hitze und Schwere gewisser Vorelemente von Gold dies ermöglichten; aber diese konkrete Hitze etc – alle Vorbedingungen empirischer Art – sind nicht Zufälle, kamen nicht zufällig darin überein, Gold erwürfeln zu sollen.

Wenn aber die Bewegung als Subjekt gesetzt wird, dessen Prinzip soll erklärt werden, dann ist es offensichtlich, daß die Relation der Dreiheit: Form-Privation-Materie, wenig aussagt. Denn wir müssen auf den konkreten Begriff von Bewegung eingehen, auf deren Form und Materie, deren gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtwerden.

Und der letzte Satz nimmt ohnehin wieder alles zurück: Prinzipien sind nur operative Begriffe, mit denen wir halt so reflektieren, und Reflexionsprinzipien haben nichts oder wenig mit der Konstitution und Genese von Realität zu tun. Nur operative Begriffe operieren an fiktiven Patienten.]

Die Erkenntnis der P.n, die nicht nur Begriffe wie in der Physik, sondern auch Sätze (wie der Satz vom Widerspruch) sein können, stößt auf eine allgemeine Schwierigkeit, die in den Zweiten Analytiken diskutiert wird. Deren erster Satz lautet: «Alles Lehren und alles Lernen setzt ein vorhergehendes Wissen voraus.» Das hat unter anderem zur Folge, daß

keine Beweisführung (ἀποδείξις) möglich ist, wenn sie die Wahrheit ihrer eigenen Prämissen nicht voraussetzt. [Die Physik erkennt nicht mittels Sätzen, sondern nur mit Begriffen? - Der Satz vom Widerspruch: was ist sein Prinzip? Eine Notwendigkeit, die ihn, diesen Satz, notwendig macht. Was hier Form und Materie ist, wäre genau zu bestimmen.

Daß Lehren und Lernen nicht von einer tabula rasa ausgehen kann, versteht sich; Lehren und Lernen sind insofern Sekundaria, ein Abgeleitetes; Lehrbares und Erlernbares muß schon da sein, um beginnen zu können.

Ergo setzt auch die Beweisführung, die uns Wissen vermittelt, ein Wissen voraus, dem Prämissen eingeschrieben sind, die als wahr vorausgesetzt werden müssen. Aber sind diese Voraussetzungen einfach nur hinzunehmen? Ist der Satz vom Widerspruch ein heiliger Satz, der nicht befragt, nicht begründet werden muß? Genügt seine rituelle Wiederholung? Warum drang er nicht bis Delphi vor?]

Zwar können die Prämissen eines Syllogismus Schlüsse vorhergehender Syllogismen sein. Die ἀξιώματα oder ἀρχαί oder πρώται ἀρχαί genannten Prämissen einer bestimmten Wissenschaft können aber innerhalb dieser Wissenschaft nicht bewiesen werden. In diesem Sinn «gibt es keine Wissenschaft von den P.n» [30]. Es bleibt also, daß die P.n, wenn überhaupt, durch ein überwissenschaftliches Erkenntnisvermögen erfaßt werden, den Intellekt (νοῦς) [31]. [Wie schon eingangs erwähnt: Einzelwissenschaften müssen von Axiomen ausgehen, die ihnen evident erscheinen; sie sind es auch, nämlich wissenschaftsevident; dennoch enthalten sie vorausgesetzte Begriffe und Grundsätze, die zu erörtern nicht Job der Wissenschaften ist: jene Evidenz genügt, weil sie dazu dienen soll, in die bestimmte Sache einzudringen.

Was daher innerhalb einer Wissenschaft bewiesen werden kann, kann stets nur unter dem Vorbehalt bewiesen werden, daß die anfangenden Axiome bewiesen sind. Nun sind sie aber nicht bewiesen, weil sie gar nicht erörtert wurden, ergo folgt, was folgen muß: irgendeine Wissenschaft muß sich dieses Falles annehmen, weil er vernunftauffällig ist. Diese Wissenschaft kann natürlich, heutzutage ohnehin, als metawissenschaftliches Erkennen und Erkenntnisvermögen bezeichnet werden, obwohl der alte Name Philosophie auch nicht schlecht gedient hat.

Woraus folgt, daß nur Philosophie über jenen Intellekt verfügt, der befähigt und befugt ist, die Schar der Axiome aller Wissenschaften auf ihre Prinzipien hin (und deren Begründung) abzuhorchen. Der Intellekt ist ein denkender, und nach einem berüchtigtem Diktum Heideggers: Wissenschaft denkt nicht, folgt somit, daß Wissenschaft forscht und ihre Forschungen darstellt, demonstriert. Freilich ist es übertrieben, darin nicht auch Denken am Werk sehen zu wollen, aber die konkrete Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft bleibt bestehen, man muß sie nicht so krass wie Heidegger ausdrücken.

In Wahrheit ‚denkt‘ schon die Realität; denn sie realisiert sich durch die Methode ihres Prinzips zu einem System; dieses mag kontingent (eine

Krankheit etwa) wie nur immer sein, als Teilsystem eines größeren und wirklich konstituierten und relativ konstanten erklimmt es dennoch den Rang von Wissenschaft: Medizin, theoretisch wie praktisch. ]

Dieser erscheint als «P. der Wissenschaft» und, da die Wissenschaft selbst in einem breiten Sinn als P. der Erkenntnis fungiert, wird der Intellekt «P. des P.» (ἀρχή τῆς ἀρχῆς) genannt [32]. Traditionell wurden diese Äußerungen des Aristoteles, in denen seine Wissenschaftslehre gipfelt, in einem intuitionistischen Sinn verstanden, was aber neuerdings bestritten worden ist [33]. [Für den gestandenen Wissenschaftler liegt hier Betrug und Humbug vor: dasjenige, was von sich behauptet, zur Erkenntnis der ersten Prinzipien berufen und befähigt zu sein, der überwissenschaftliche Intellekt, gibt sich selbst für das Gesuchte aus: der Intellekt selbst sei das Prinzip der/aller Wissenschaft.

Was der „breite Sinn“ von Wissenschaft sein soll, muß wohl Geheimnis des Autors bleiben; zu fragen wäre doch: welche Wissenschaft soll „selbst“ Prinzip der Erkenntnis sein können, wenn doch soeben erklärt wurde, daß nur überwissenschaftliches Erkennen dazu taugt? Wissenschaft (von endlichen bestimmten Dingen und Realitäten) ist nicht identisch mit „Intellekt“.

Wird aber der Intellekt oder etwas im Intellekt als Prinzip des Prinzips, somit genauer: als Prinzip aller Prinzipien genannt, dann ist daran zu denken, daß wir mit dem Intellekt die Differenz von Erkennen und zu Erkennendem überhaupt erreicht haben. Und diese Differenz und ihre Aufhebung muß in jenem Prinzip angelegt sein, sowohl die Differenz wie deren Einheit. Warum ist der Intellekt, das Denken, das Prinzip aller Prinzipien? (Warum ist der Begriff von Einheit von Prinzip, Methode und System?) Weil das, was es, das Denken, erkennt, das Sein des Seienden, in differenter Einheit mit dem Denken stehen muß, weil sonst nicht Denken des Seins, und auch nicht Sein des Denkens möglich wäre. Das oberste Prinzip erörtert daher (intellektuell verstanden) nur sich selbst: warum sein Denken ein Sein ist, das als Sein gedacht werden kann und muß. Weshalb es jene Einheit von Prinzip, Methode und System sein muß. Kein Prinzip, das nicht Prinzipiengefüge sein müßte.

Jede Wissenschaft, jedes wissenschaftliche Axiom, setzt die Erkennbarkeit der zu Erkennenden (Seins, Seienden) schon voraus. Wer dies leugnen möchte, wie der radikale Skeptizismus, verdient es, von Wissenschaftlern zum Duell herausgefordert und durch die letale Kugel entsorgt zu werden. Was aber soll nun ein intuitionistischer Sinn sein? Die Eingabe von höheren Eingebungen? Das Genie eines Denkers, oder das Genie des Intellekts selbst? Ausgerechnet jene Meta-Wissenschaft, die sich anschickt, die Prämissen von allem und seiner Erkenntnismöglichkeit zu erörtern, die also zu beweisen hat, was alle Axiome immer schon (als bewiesen!) voraussetzen, diese Intellekt-Wissenschaft sollte bloß auf Intuition basieren? – Eine Beleidigung des Intellekts.]

Gegen eine rein intuitionistische Interpretation des aristotelischen Nus in seiner Beziehung zu den P.n sprechen mehrere Argumente. Aristoteles

behauptet gegen Platons Anamnesislehre, daß die Erkenntnis der P.n, die die Bedingung der Möglichkeit jeder weiteren Erkenntnis ist, keine angeborene, zuerst also nur potentielle sein kann, sondern von der erkennenden Seele angeeignet werden muß [34]: [Man kann also lernen, in die Vernunft des Intellekts hineinzukommen. Aber Vorsicht: eben deshalb ist die Vernunft für den lernenden Verstand zunächst nur potentiell, obwohl für und in der Vernunft keineswegs. „Angeboren“ und „Potentiell“ liegen nicht auf einer Begriffslinie. Man kann und muß lernen, über jene Prinzipien „intellektuell“ zu denken, auf denen „die Bedingung der Möglichkeit jeder weiteren Erkenntnis beruht.“ - Dazu bedarf die erkennende Seele der vernünftigen Intuitionen der Vernunft.]

Die Erfassung der P.n ist also nicht unmittelbar, sondern als Resultat eines vorhergehenden Prozesses erworben; dieser Prozeß ist die Induktion (ἐπαγωγή), deren Ausgangspunkt die Wahrnehmung oder genauer eine Summierung von Wahrnehmungen ist. [Prompt haben wir den Intellekt wieder aus den Augen verloren. Im Reich der ersten Prinzipien mit Induktion durchkommen zu wollen, ist fahrlässig; Wahrnehmen und Summieren von Wahrnehmungen ist Wissenschaft, unser Autor verwechselt Kraut und Rüben. Sind Wahrnehmungen und Induktionen jene Vermittlung, durch die sich die ersten Prinzipien (uns) vermitteln?]

Der Mensch unterscheidet sich dadurch von den Tieren, daß bei ihm die Summierung einander ähnlicher Wahrnehmungen ein «Gedächtnis» und die Summierung zusammengehörender Erinnerungen eine «Erfahrung» in die Seele einprägt, was dem Wahrnehmungsvermögen schließlich erlaubt, anhand eines beliebigen besonderen Falles das in ihm enthaltene Allgemeine direkt (aber dank vorheriger Vermittlung) zu erfassen [35]. [Ergo muß ein Unterschied bestehen zwischen „Gedächtnis“ und instinktgebundener Wiederholungsaktivität: nichts scheint auf ein „phänomenaleres Gedächtnis“ zu verweisen als etwa der Vogelflug vieler Vogel-Arten, die sowohl Routen wie Ziel- und Ursprungsorte über tausende Kilometer in „ihrem Gedächtnis“ festzuhalten vermögen. Und dennoch: schon diese fixierte Genauigkeit ist ein Hinweis, daß nicht Gedächtnis, sondern Instinkt vorliegt und agiert.

Bedenklich ist natürlich der Ausdruck und die Kategorie „Summierung“, - sowohl Gedächtnis wie Erfahrung wären nur – nur - das Produkt einer quantitativen Steigerung. Alle Qualitäten und Qualifikationen von Bildungs- und Konzentrationssteigerungen von Gedächtnis und Erfahrung wären hinfällig.

Auch kann das „enthaltene Allgemeine“ nicht ein Produkt von Summierung sein, auch nicht der Grund für dessen Auffindung am Einzelnen. Denn summierbar ist jede Art von Erfahrung; daß es aber eine Art ist, ist jeder Summierung schon vorgängig. Daher die Frage: was ist die „vorherige Vermittlung“? Sie wird hier ausgeklammert. Diese ist aber entscheidend, um den Unterschied von Mensch und Tier auf mehr als bloß quantitativen (Summierungs)Kategorien begründen zu wollen.

Dabei ist nicht zu leugnen, daß die empirische Erfahrung des Normalbewusstseins in dieser summierenden Weise arbeiten, sich anhäufen und wiederholen muß. Erst wer eine größere Zahl verschiedener Vögel erblickt und als Vögel wiedererkannt hat, kann einen neuen Vogel als Tier, das der Artenvielfalt von Vögeln zugehört, erfassen. Dieses Allgemeine ist das Gemeinschaftsallgemeine, und die Vermittlung ist, wenn nur jene quantitative, eine nur empirische.

Der Unterschied lautet, daß der Mensch, weil Geist, ein freies Gedächtnis hat; dieses ist daher extrem veränderbar, bildbar, auch vernachlässigbar und spezialisierbar; ebenso sind dessen Verbindungen zu den anderen Aktiva des Geistes (Erinnerung, Wollen, Denken usw.) nicht instinktmäßig und gehirneuronal bedingt; sie sind nicht „Netzen“ unterliegend, denen das Gedächtnis wie ein gehorsamer Befehlsempfänger folgen müsste. ]

Insofern ein Allgemeines das P. der jeweils entsprechenden Wissenschaften bzw. Teilwissenschaften ist (z.B. die Qualität für die Physik, das qualitativ Sichtbare für die Optik, das qualitativ Hörbare für die Akustik usw.), kann man von einer durch Induktion erworbenen Einsicht in die P.n. reden: Die Erfassung des Allgemeinen, die das Bestehen einer entsprechenden Essenz voraussetzt, markiert einen Halt im Erkenntnisprozeß [36], der sonst in der Suche nach einem festen Ausgangspunkt ins Unendliche gehen würde. [Die hier angeführten „Allgemeinen“ sind von rührender Unbedarftheit: seit wann könnte „Qualität“ für die Physik ein Allgemeines als Prinzip sein? – Auch das Sichtbare ist nur eine Seite der Medaille: die des Sehens die andere. Was ist das Prinzip von deren Untrennbarkeit?

Welche Einsichten in diese Prinzipien sind gewonnen, wenn – durch Induktion – die Qualität – (welche?) – als das Allgemeine erkannt wurde? Die Frage ist: was sind die obersten Allgemeinheiten oder Gattungsbegriffe einer Wissenschaft? Und wenn es solche gibt: ist einer unter ihnen der „oberste“ und daher allgemeinste? Dieser sei der „Halt“, genauer: der Grund der Sache, deren Essenz, deren Substanz. Existiert diese dinglich, unabhängig von jeglichem Subjekt? Vgl. vorhin die Frage an das Sichtbare, dem das Sehen fehlte.

Daß durch Induktion kein Allgemeines wirklich erfaßt werden kann, sollte evident sein, weil das Induzieren kein Deduzieren ist: man hat den Täter noch nicht gefunden, kann dessen Motive noch nicht auseinanderlegen, solange man lediglich über induzierte Indizien verfügt. Und ein Indizienbeweis ist ein nur solcher. Gerade die Induktion kann daher immer nur weiter ins Empirische hinein- und hinausgehen: ohne Grenze in dieser ihrer Unendlichkeit. Keine festen Wahrheiten, Halte, Gründe, - statt dessen: trial and error. ]

Die Lehre von der intellektuellen Einsicht in die P.n. beruft sich auf die psychologische Erfahrung vom Intelligiblen [37]: ohne diese Erfahrung wäre die Wissenschaft nicht möglich. Aber noetische Erfahrung ist nicht zugleich logische Begründung: Die Anschauung, ob sinnlich oder intellektuell, liefert die Existenz einer empirischen Gegebenheit bzw. einer



Essenz; somit erlaubt sie es, die Frage  $\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  ('ob es ist) zu beantworten, nicht aber die Frage  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  ('was es ist'), die selbst auf die Frage  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\iota}$  ('warum gehört ein bestimmtes Prädikat einem bestimmten Subjekt?) zurückgeführt werden soll, wenn man der Frage 'was es ist eine logisch begründete Antwort geben will. [„Psychologische Erfahrung“ ist eine Tautologie; und selbstverständlich fangen wir nicht als logische Erkennen des Intelligiblen an. Daß wir „Noetisches“ (Begriffe, Kategorien, Ideen) in unserer Erfahrung wie in einem Konglomerat, das noch nicht gesäubert und gefiltert wurde, mitführen, ist notwendig, ist eine condition sine qua non für Wissenschaft.

Das „logische Begründen“ kann erst einsetzen, wenn diese Eingangsleitern und –stangen abgeworfen wurden, wenn als die Eigenständigkeit und metaempirische Verfasstheit des „Noetischen“ und „Intelligiblen“ eingesehen wurde. Dies ist gleichbedeutend mit dem Abwurf des Absolutheitsanspruches von Induktion. Daher ist auch der Satz: „...liefert die Existenz einer empirischen Gegebenheit“ tautologisch: was anderes soll eine Anschauung liefern können? Aber eine „intellektuelle“ ist keine empirische Anschauung mehr, dies sollte evident sein, und ihr Anschauungscharakter ist problematisch. (Man sieht nur selbsterzeugte Schemata, wenn man wirklich denkt.)

Daß wir gerade in der modernen Wissenschaft nicht mehr auf unsere Sinne bauen können, wenn es um die Frage  $e\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  (ob es ist) geht, ist bekannt; allenfalls „erweiterte Sinne“ – etwa durch Teleskope extrem erweiterte „Augen“ können uns das Fragliche „liefern“.

Inwiefern die Wesenfrage auf die Warumfrage nach den Eigenschaften des Wesens zurückgeht, ist eine triviale Frage. Man kann kein Wesen ohne Eigenschaften erfassen; folglich muß man es durch bestimmte Prädikate erfassen, und somit ist das Subjekt Wesen ein sich durch seine Prädikate bestimmendes. Wie aber dieses Antworten und Begründen ein „logisches“ sein soll können, davon lesen wir nichts.]

Für eine solche Antwort ist aber nur der diskursive Logos zuständig. Aristoteles hält also an der Auffassung einer deduktiv fortschreitenden Wissenschaft fest, welche die Wahrheit der eigenen Prämissen voraussetzen muß und nicht deduktiv begründen kann. Deshalb ist ein zirkelhafter Prozeß der Legitimierung, etwa der P.n von den Konsequenzen her, hier unumgänglich. Ein solcher Prozeß gehört nicht zur Analytik, sondern zur Dialektik. Als Begründungsprozeß ist die Induktion ( $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ ) selbst eine dialektische Argumentationsweise [38]. [Wiederholt die vorhin schon kritisierten Fehler. Philosophie wäre nur Einzelwissenschaft, wenn sie lediglich von Axiomen ausgehen könnte, die sich nicht begründen könnten. Dem Autor verbirgt sich, daß im „zirkelhaften Prozeß der Legitimierung“ eben das Deduzieren aus seinem Anfang vorliegt oder versucht wird. Ob dieser Bereich – nach Aristoteles – tatsächlich zur Dialektik gehört, ist fraglich; Dialektik ist für A. im Bereich der Eristik angesiedelt. Und auf die Induktion darf man hier gar nicht mehr zurückkommen, wenn man schon die „Höhen“ des „diskursiven Logos“

erreicht hat. Aber schon dieses Wort ist verdächtig modern und problematisch.]

Eine besondere Schwierigkeit bietet der Fall der ersten P.n aller Wissenschaften, auch «gemeine Axiome» oder einfach «Axiome» genannt [39]. Da die Tragweite solcher P.n jede gattungsmäßig bestimmte Allgemeinheit übersteigt, ist die Induktion hier unzureichend, da sie im besten Fall in die Erfassung eines Allgemeinen (καθόλου) mündet. [Kommen wir nun zur Sache? Der Ausdruck „Axiome“ ist natürlich irreführend, da für uns anderwärts – einzelwissenschaftlich – besetzt. „Gemeine Axiome“ machen dies kaum besser, weil auch der Ausdruck „allgemeine Axiome“ missverständlich bleibt. Sollen die ersten Prinzipien über alle Axiome „gattungsmäßig bestimmten Allgemeinheiten“) hinausgehen, scheinen sie meta-allgemein, einer Meta-Gattung angehören zu müssen. Nochmals müssen wir die Nennung des Namens „Induktion“ auch noch hier ertragen. Wie Schulbuben werden wir belehrt, daß „im besten Fall“ durch Induktion nur ein Allgemeines, nicht aber eines, das über allen stehe, gefunden werden könne.

Daß empirische Philosophien ein metallgemeines Allgemeines für metaphysischen Unfug halten müssen, ist evident; daß Einzelwissenschaftler seit Euklid es nicht nötig haben, sich auch noch die Meta-Axiome ihrer Stamm-Axiome um die Ohren zu schlagen, gleichfalls; daß aber Philosophen wie Aristoteles, aus Gründen, die aus diesem Artikel bisher kaum ersichtlich wurden, dennoch an solchen Supergattungen oder genauer: an einer Supergattung für alle einzelnen Gattungen festhalten, gleichfalls. Fraglos sind die beiden erstgenannten Arten von Intellekt gegen die letztgenannten im Bunde.]

Diejenigen Axiome, die das Ganze des Seienden regieren, sind zu «gemein» (κοινά), deswegen zu un-bestimmt, als daß sie einer intellektuellen Anschauung zugänglich sein können, die nur begrenzte Essenzen zu umfassen vermag. [Die Frage ist, wie der Ausdruck „das Ganze des Seienden“ zu verstehen ist. Man muß nicht erst ein Ganzes beschwören, wenn schon „das Seiende“ genügt, um eine Kategorie oder einen Begriff oder ein Allgemeines zu behaupten, das den Anspruch zu erheben scheint, allen einzelnen Gattungen, und wären es die höchsten und tiefsten, die ersten und letzten, vorausliegen zu müssen.

Während die Axiome der Einzelwissenschaften Allgemeinheiten zu sein scheinen, die immerhin noch einer „intellektuellen Anschauung“ zugänglich seien, seien die Prinzipien des Seienden überhaupt völlig unzugänglich für bestimmtes Erfassen durch bestimmte Erfassungsweisen. Aber wie kann man dann überhaupt von „Axiomen“ dieses „Ganzes des Seienden“ reden, ebenso davon, daß sie zu unbestimmt wären? Denn ihre Unbestimmtheit kann nur gegen die Bestimmtheit der bestimmten Axiome bestimmt und erfasst worden sein. Also nur als bestimmte Unbestimmtheiten.

Daß diese Frage nach dem Verhältnis von Seinsprinzipien, die allem Seienden vorgeordnet sein könnten, zu den Axiomen (aller

Wissensgebiete) auch heute wieder aktuell ist, zeigt die Versuchung der modernen Physik, von ihrem Gelände her, von ihren Axiomen her, eine „Theorie für alles“ konstruieren zu wollen.]

Das Argumentieren aus bloß wahrscheinlichen Annahmen und deren gegenseitiger Prüfung, das für die Erfassung der P.n jeder Wissenschaft von Nutzen ist, ist im Falle von für alle Bereiche des Seienden geltenden P.n die einzige mögliche Zugangsweise [40], und dieses Verfahren gehört ausschließlich zur Dialektik. [Also hielten wir im Reich der Eristik: Hypothesen erfreuen unser Denken, und je mehr Hypothesen umso erfreulicher, denn durch diese Vielzahl ergibt sich, man fragt sich wie, die Möglichkeit einer „gegenseitigen Prüfung“. – Wir würden uns demnach, so die These des Autors, auch im Bereich des möglichen Meta-Allgemeinen so verhalten müssen wie in den vielen Bereichen der vielen bestimmten Allgemeinen. Ist es wahrscheinlich, daß dies Aristoteles Meinung und Denken war?]

Eine Bestätigung dafür ist die Art und Weise, wie Aristoteles den Satz vom Widerspruch legitimiert: Obgleich dieser Satz als «festestes aller P.n» [41] gilt, wird nicht auf eine angebliche Evidenz dieses P. zurückgegriffen, sondern Aristoteles weist es indirekt durch ein dialektisches Verfahren auf, nämlich durch die Widerlegung derjenigen Menschen, die die Gültigkeit dieses P. verneinen [42]. [Hier sieht man deutlich, daß der Autor den Witz von „zirkulärer Selbstbegründung“ nicht verstanden hat. Auf eine Evidenz des Prinzips vom Widerspruchssatz (dasselbe kann nicht in derselben Beziehung ein anderes sein)pochen, würde ja bedeutet haben, ein nur einzelnes Allgemeines, ein durch „intellektuelle Anschauung“ erfassbares, aufgefunden zu haben. Jene Widerlegung des Gegen-Satzes ist aber auch keine „dialektische“, sondern eine strikt immanente: es ist denkunmöglich, den Gegen-Satz zum Widerspruchs-Satz als meta-allgemeines Seinsprinzip zu denken.

Also gilt, durch Denken, das sich denkt, erwiesen, daß es ein Allgemeines gibt, das allen Axiomen, allen Seinsgegenständen vorausliegt, somit diese konstituiert: sie müssen in einer ihrer Beziehungen mit sich identisch sein, andernfalls könnten sie nicht sein. Eine Gerade kann nicht in derselben logischen und empirisch-realen Beziehung eine Gerade und zugleich ein Punkt sein. Als Synthese von Punkten ist sie das Kontinuum von Punkten, somit die logische Aufhebung der Identität des Punktes als Punktes. Dieser ist Grenze, jene ist Linie, sich aufhebende Grenze. - Daß aber eine durch Denken aufgewiesene Denkmöglichkeit mehr Evidenz für sich hat, als jedes Axiom, das sich auf induktive Sinnlichkeit mitbezieht, sollte evident sein.]

So bleibt bei Aristoteles das Problem einer Letztbegründung der P.n offen: Wenn in dem normalen Vorgehen der Einzelwissenschaften die sinnliche oder intellektuelle Anschauung des jeweils geltenden Ausgangspunktes genügt, um ein deduktives Verfahren faktisch zu rechtfertigen, ist die logische Letztbegründung dieser P.n, die auf dem Weg der Beweisführung

nicht durchführbar ist, der Dialektik überlassen. [Soll „offen“ hier bedeuten: Aristoteles hielt den Satz vom Widerspruch für nicht letztbegründet? Offensichtlich hat der Autor einen Begriff von Selbstbegründung, der nicht begründbar sein dürfte.]

Eine „nichtnormale“ Dialektik muß einspringen, wenn es darum geht, die Letztbegründung erster und allgemeinsten Seins- und Denkprinzipien zu begründen. Man kann nicht beweisen, was nicht beweisbar ist, - den Satz vom Widerspruch. (Weil jeder Beweis ihn schon voraussetzt und anwendet). Ein vernichtendes Wort, das sich vernichtet hat.]

4. Die klare aristotelische Unterscheidung zwischen dem streng logischen, d.h. deduktiv-apodiktischen Verfahren der Wissenschaft, die von P.n ausgeht, und dem psychologisch-dialektischen Prozeß der Erwerbung und bedingten Legitimierung jener von der Wissenschaft vorausgesetzten P.n hat in der Geschichte der Mathematik ihren Niederschlag gefunden. [Das deduktive Verfahren scheint zu meinen: aus einem Axiom qua Grundsatz werden durch Ableitung, daher „streng logisch“, weitere Sätze (und Prädikate) über eine Sache gewonnen. Eben dies sei beim Widerspruchs-Satz nicht möglich. Denn die Widerlegung eines Un-Gedankens sei nicht deduktiv, sondern nur „dialektisch“; sie sei nicht Teil einer Selbstbegründung. Wie aber soll Selbstbegründung „funktionieren“, wenn sie nichts voraussetzen soll als sich selbst als Grund? Wenn jedes logische Axiom, das deduktive Verfahren aus sich entläßt, andere Axiome voraussetzt?

Der Verweis auf die „psychologisch-dialektische... Erwerbung“ zeigt an, wie der Autor Aristoteles' Widerlegung des Un-Gedankens versteht: als ein raffiniertes psychologische Unternehmen. Daher auch die „bedingte Legitimierung.“ Wie nun in der Mathematik?]

Die axiomatische Grundlegung der Mathematik, die bei den Mathematikern der platonischen und aristotelischen Zeit schon im Gang war und ihre höchste Formulierung einige Jahrzehnte später in Euklids Elementen findet, beruht auf derselben methodischen Annahme. Die P.n-Frage wird aus dem Prozeß der Wissenschaft ausgeklammert, damit dieser Prozeß in seiner logischen Reinheit bewahrt werden kann. Die Terminologie Euklids weicht zwar von der des Aristoteles ab, aber die Grundabsicht bleibt dieselbe. [„Logische Reinheit“ bedeutet also: abstrahieren wir von der lästigen und unklärbaren Voraussetzungsfrage unserer Voraussetzungs-Axiome; nehmen wir an, sie wären geklärt; und selbst im Gegenfall, im Fall ihrer Unklärbarkeit und Ungeklärtheit, seien wir zufrieden damit, unser Verfahren als eines von „logischer Reinheit“ preisen und anwenden zu können. Anders formuliert: wir sind reich, reich an einem Mittel, zu dessen Reichtum uns ein Kredit verholpen hat, über dessen Wert und Herkunft wir nicht mehr nachfragen wollen. Genug, daß er uns reich gemacht hat oder uns ermöglicht, uns als Reiche zu erfahren. Wir können nun drauf los rechnen und zeichnen, demonstrieren und beweisen, auf Teufel komm' raus, und kein Gott kann uns hindern, unsere Reichtümer zu erben und zu erweitern.]

ARISTOTELES unterscheidet drei Arten von P.n [43]: «Axiom» ist ein (unbeweisbares) erstes P., das jeder besitzen muß, der irgend etwas wissenschaftlich begreifen will. Wenn der Besitz des P. nur für die Erforschung eines begrenzten Bereiches erforderlich ist, handelt es sich um eine «Thesis»; die Thesis selbst wird in «Hypothese» und «Definition» (ὀρισμός) unterteilt: Die Hypothese bezieht sich auf eine Existenz, die Definition auf eine Essenz. Hypothesen und Definitionen sind ebenso unbeweisbar wie Axiome; beide unterscheiden sich insofern von Axiomen, als ihr Geltungsbereich begrenzt ist. [Interessant, daß wir für jedes wissenschaftliche Begreifen ein erstes Prinzip (nur eines?) voraussetzen müssen, so die These, das nicht beweisbar wäre. Dies muß man wohl zu den „Skandalen“ der menschlichen Vernunft zählen: Wissenschaft kann nur durch beweisende Verfahren als Wissenschaft, als Träger wahren Wissens anerkannt werden, Geltung haben, Macht besitzen usf.; wenn aber ihr Grund ein Ungrund ist, allen ihren Beweisen ein unbeweisbares Prinzip und Grundaxiom vorausliegt, was mag dann der (Anerkennungs)Anspruch von Wissenschaft wert sein?

Weiters: worin besteht die Gewißheit, das (unbeweisbare) Prinzip zu unserem Eigentum zählen zu können, wenn es ein erstes Prinzip ist, das unbeweisbar ist? Ohne Zweifel: wir stoßen hier auch an die Grenze der Frage: was ist ein Beweis? Gibt es eine oder mehrere Arten von Beweis und Beweisführung, etwa Tatsachenbeweise im Unterschied zu Vernunftbeweisen, und wie unterscheiden sich deren Verfahren? Konkret gefragt: muß das Beweisen im Gefilde der meta-allgemeinen Allgemeinheiten nicht notwendigerweise auch ein metawissenschaftliches sein? Und wenn ja, welches?

Offensichtlich wird nun behauptet a) jenes erste, aber unbeweisbare Prinzip eines (oder mehrere), das für die Erforschung aller Bereiche Voraussetzung ist; davon wird b) unterschieden der Bereich begrenzter Reichweite von Prinzipien: deren Name wäre „Thesis“; diese nun wird in Hypothese und Definition unterteilt oder besser: eingeteilt, wobei sich – sinnigerweise - der erste Teil nur auf die Existenz, die Definition auf die Essenz (der Sache) beziehen soll. Eine wunderliche Einteilung, die hoffentlich nicht wirklich bei Aristoteles zu finden ist.

Daß aber Definitionen unbeweisbar seien wie „Axiome“ (vermutlich sind jene Meta-Axiome gemeint), verwundert sehr. Obwohl die Reichweite der Definitionen und Hypothesen begrenzt sei, seien beide unbeweisbar. Die Hypothese, daß diese Thesen unbeweisbar sind, weil es sich um unbegründete Hypothesen handelt, liegt nahe.]

EUKLID unterscheidet am Anfang seiner Elemente zwischen Definitionen (ὀροι), Postulaten (αἰτήματα) und «gemeinsamen Einsichten» (κοινὰ ἔννοιαι) [44] – später von PROKLOS nach aristotelischem Sprachgebrauch wieder «Axiome» genannt [45] – als Voraussetzungen der geometrischen Wissenschaft. Weder Aristoteles in dem diesbezüglichen Kapitel von Anal. post. I, 2, noch Euklid erörtern das Problem der Letztbegründung der P.n.

[Aufzählung der Nomenklatur; ob A. das Problem der Letztbegründung nicht doch „irgendwo“ erörtert haben könnte?]

Aristoteles begnügt sich mit der scheinbaren Feststellung, die eher eine Forderung ist, daß die Prinzipien «einsichtiger» (γνωριμώτεροι) sind als das, was aus ihnen abgeleitet wird [46]. Erst mit Proklos [47] wird die Unterscheidung von Axiomen und Postulaten damit erklärt, daß die ersten evident sind, die zweiten aber nicht. [Keine befriedigende Stellungnahme. Warum sind denn die Prinzipien „einsichtiger“, als das, was aus ihnen abgeleitet wird? Wenn doch die Prinzipien „unbeweisbar“ sind? Und wie kommt Proklos zur „revolutionären“ Einsicht, daß die Axiome (sogar) „evident“ sind? Daß ein Postulat in der Nähe von Hypothese angesiedelt ist, leuchtet ein.]

5. Für die Stoiker gibt es zwei P.n des Weltalls: ein Leidendes (πάσχον), das das qualitätslose Substrat ist, und ein Tätiges (ποιούν), nämlich Gott oder der Logos [48]. [Und diesen wird gleicher Ewigkeitsstatus zuerkannt, könnte man ergänzen. Es ist die prima materia als unbestimmte Bestimmbarkeit, und somit ist diese schon ein Gesetztes der Form des Logos; dieser bzw. diese hat die Macht, auch das Formlose als Moment der Form zu setzen, letztlich: um eine Vielfalt von Formen und deren Arten- und Individualitätsbildungen zu schaffen. Sind diese Erstprinzipien „unbewiesen“ oder „unbeweisbar“? Wie wurden oder werden sie bewiesen?]

Die Stoiker «machen einen Unterschied zwischen P.n (ἀρχαί) und Elementen (στοιχεῖα); die ersteren nämlich seien unerschaffen und unvergänglich, die Elemente dagegen würden durch den Weltbrand zerstört; ferner seien die P.n unkörperlich und formlos, während die Elemente eine bestimmte Gestalt hätten» [49]. Die hier gemeinten Elemente sind die vier traditionellen: Feuer, Wasser, Luft und Erde. [Der Unterschied von Prinzip und Element scheint nur ein Ableitungsunterschied des Anfanges zu sein: von qualitätsloser Materie und Form; denn die erste Einbildung des Geistes der Form in die als formlos vorausgesetzte Materie bringt die einfache Form des „Elementes“ hervor; diese waren freilich schon recht kompliziert, worüber aber erst seit der Neuzeit Gewißheit zu gewinnen war.

Daß die Prinzipien (wohl Substrat und Logos, Materie und Form, Stoff und Vernunft, Weltstoff und Gottesgeist) als ewige angesetzt waren, ist beinahe notwendig, betrachtet man die „Vergötterung“ der Natur bei den Stoikern. Woher nun die Elemente gekommen, bleibt unerörtert, woher die Annahme eines „Weltbrandes“ genommen, gleichfalls. Werden die Elemente zerstört, muß auch die Welt vergehen; und wie Prinzipien „formlos“ sein können, bleibt ein Rätsel. Unkörperlichkeit muß noch nicht Formlosigkeit bedeuten.]

Die Stoiker scheinen aber über die Frage gestritten zu haben, ob das Feuer, auch Äther genannt, nicht eher zum aktiven, unvergänglichen P.

gehört [50]. – EPIKUR hat die Atome sowohl als P.n (ἀρχαί) [51] wie auch als Elemente (στοιχεῖα) bezeichnet. [Nochmals melden sich die Axiome oder Wesenheiten der vorsokratischen Naturphilosophie: Wenn das Feuer alias Äther zur aktiven Form gehört, ist es ewiges Formprinzip; nun aber soll es im Weltenbrand vergehen, - was dann? Keine Lösung die von Epikur: Atome seien Prinzipien wie auch Elemente. Das Prinzip des „Elementes“ Atom hat anderen logischen und ontologischen Status als die Realität der Atome. Wer oder was ließ eine Welt entstehen, die aus Atomen besteht: kosmologische Grundfrage.]

6. Der Neuplatonismus kann als eine Radikalisierung sowohl der ungeschriebenen Lehren Platons als auch der aristotelischen P.n-Forschung angesehen werden. [Kann, muß also nicht; wir können so oder auch anders mit der Tradition herumspielen.]

Die letztere konnte nur innerhalb kategorial bestimmter Grenzen eindeutige Ergebnisse liefern; die Suche nach transzendentalen P.n blieb hingegen für Aristoteles dialektisch offen, höchstens regulativ, deshalb unfähig, sich in einen deduktiven Prozeß der Ableitung des Ganzen aus P.n umzuwandeln. [Aristoteles als verkappter Kantianer? Wieder das Vorurteil: am Anfang setzen wir Prinzipien fest, aus denen wir die ganze Welt „ableiten.“ – Merkwürdig auch der Terminus „Eindeutigkeit“. – Unsinnig die Nomenklatur: „dialektisch offen.“]

Die platonische ungeschriebene Lehre, die von der Entstehung nicht nur des Sinnlichen, sondern auch der Ideen und Ideenzahlen handelt, strebte offensichtlich einen alles umfassenden Prozeß der Ableitung an, blieb aber unfähig, die Dualität zweier Ur-P.n [52] zu überwinden. [Das mag sein; das Gute und das Eine konnten sich einig nicht werden.]

Bei PLOTIN und in der neuplatonischen Tradition wird auf ein einziges, sowohl Einheit und Einheitlichkeit stiftendes als auch Mannigfaltigkeit veranlassendes Ur-P. zurückgegriffen, das als Ausgangspunkt eines das Ganze des Seienden umfassenden Emanationssystems fungiert. [Und wäre es nicht höflich gewesen, dieses Urprinzip, auf das „zurückgegriffen“ wurde, wenigstens als Comic-Figur zu zeichnen? Das Urprinzip muß allerdings Identität und Differenz in sich enthalten, - somit ermöglichen und auch realisieren. Denn das „Stiften“ und „Veranlassen“ ist mehr als das „Zurückgreifen“ der Theorie. Das Emanieren des Systems bildete das Emanieren des Urprinzips ab.]

Im einzelnen gelten für Plotin im Hinblick auf die P.n-Frage folgende Überlegungen: 1) Da alle Seienden, auch die intelligiblen Wesen, der Begründung durch ein P. bedürftig sind, verzichtet Plotin endgültig auf die zeitlichen Implikationen des Terminus ἀρχή: Selbst intelligible Wesen sind «hervorgebracht» (γεννητά), «da sie ein P. haben»; diese «Hervorbringung» bedeutet aber ein «ewiges» Abhängigkeitsverhältnis, darf also nicht als zeitlich verstanden werden [53]. [Als ob nicht schon vor

Plotin die Zeitlichkeitsklausel wäre durchschaut worden. Etwa in der platonischen Methexis. – Wenn alles Seiende eines Prinzips bedarf, ist seine Vernunftform gesichert, es sei denn, Irreal-Seiendes oder Phantasie-Seiendes wäre möglich, - der Unterschied von Kunst und Realität wäre ontologisch inexistent. ]

2) Alles, was nicht selbst P. ist, braucht ein P. Bei Platon (außer in seinen ungeschriebenen Lehren) und Aristoteles galt diese Universalität nicht: Nur das Entstandene und Zusammengesetzte mußte begründet werden. [Denn der Grund trage sich selbst; oder die Idee genüge sich selbst; was schon Prinzip ist, „braucht“ allerdings kein Prinzip, denn es ist schon eines. Hier hätte dem Autor der Selbstwiderspruch in seinen Deutungen nochmals auffallen müssen. Was ist ein Prinzip? Darüber haben wir in diesem Artikel noch wenig gelesen.]

Die Ideen bei Platon, die einfachen Wesen bei Aristoteles, da sie selbstgenügend sind, brauchen keine andere Begründung als sich selbst. [Sie brauchen „nur“ sich selbst, also immerhin: sich selbst. Wie können sie sich „selbst genügen“ und „gebrauchen“? Wozu und wie kann dies behauptet werden, wenn es nicht beweisbar ist?]

Andererseits können die unteren Wesenheiten, wie der Raum (χώρα) bei Platon oder die Materie (ύλη) bei Aristoteles, nicht aus einem höheren P. abgeleitet werden. Anders bei Plotin; «es gibt ein P. der Materie», das die Andersheit (έτερότης) ist; diese aber ist kein dem Einen entgegengesetztes zweites P., sondern ist selbst aus dem Ersten (άπό του πρώτου) abgeleitet [54]. [Die unteren Wesen können nicht aus den höheren abgeleitet werden: ein Zeichen ihrer Schwäche: denn in diesem Fall lässt sich auch nicht der Unterschied von „oben und unten“ aufrechterhalten. Daß die „Ableitung“ von Raum und Materie, auch von Zeit, aus den ewigen Räumen der Idee und des Wesens die beiden guten Alten (Platon und Aristoteles) solche Schwierigkeiten bereitet haben soll, ist kaum zu glauben.

Bei Plotin dann - angeblich - die erfolgte Ableitung: als Emanation emanieren die erste Materie aus der ersten Form. Das Eine ist nun besser dran als das Gute Platons, als das Wesen des Aristoteles. Das Eine ist das Erste, aber gern hätten wir noch zugeschaut, wie es sich emanieren.

Die „Reduktion“ von Materie auf „Andersheit“, weil diese das Prinzip von jener sei, verweist auf den Hiatus von Vernunft (Logos) und Realität. Ist nun diese Andersheit eine unbeweisbare Hypothese oder Definition?]

3) Das P. wohnt nicht dem Abgeleiteten inne, sondern ist ihm äußerlich und vorhergehend [55]. [Damit würde auch der Name „Prinzip“ hinfällig.]

Dies entspricht einer logischen Forderung: Wenn das Begründende nicht von dem getrennt wäre, was zu begründen ist, hätte es auch sich selbst zu begründen, was entweder zu einem regressus in infinitum führen würde oder nur die Annahme übrig ließe, daß das erste P. «Ursache seiner



selbst» ist, was der Einheit und Einfachheit des P. widerspricht [56]. – [Dies ist ein Irrtum: ein sich selbstbegründendes erstes Prinzip hebt keinesfalls „Einheit und Einfachheit des Prinzips“ auf. Der Unterschied von Prinzip und dem, was es prinzipiiert, ist keine „Trennung“ in dem Sinne, daß das Abgeleitete jenseits des Prinzips Bestand haben könnte. Selbstbegründung ist kein infinites Regress.]

4) Die Transzendenz des P. hat zur Folge, daß es selbst keine der Bestimmungen enthalten kann, deren Ursprung es ist. [Das wäre aber desaströs. Ein widersinniger Satz: das Prinzip hat einen Inhalt, dessen Ursprung es nicht selbst sein soll können?]

Da das P. das Sein gibt, ist es selbst kein Seiendes [57]. [Eine fast schon parmenideische Starrsinnigkeit.]

Wenn es selbst ein Bestimmtes (ὀρισμένον) wäre, würde es kein P. sein [58]. [Aber als Unbestimmtes kann es nicht einmal als Etwas angesprochen werden.]

Das P. ist also «formlos» [59], «unbegrenzt» oder «unendlich» (ἄπειρον) [60]. [Ein Rückfall in die Vorsokratik.]

Hier erkennt man die Ansätze dessen, was später als 'negative Theologie bezeichnet wird, wobei für Plotin die Negativität des P. nicht nur eine Redeweise, die der Mangelhaftigkeit unserer menschlichen Sprache entspringt, sondern eine Eigenschaft des P. ist, die die Bedingung der Möglichkeit seines universalen Vermögens (δύναμις) ausmacht. – [Aber wie kann ein Prinzip, das formlos und unbegrenzt ist, somit eine äußerst schwache und aporetische Unendlichkeit aufweist, ein „universales Vermögen“ sein, - ein Weltprinzip?]

5) Das P. des Ganzen kann nur eins sein. [Auch das Einssein kann nicht wirklich von ihm behauptet werden, wenn es als formlos und unbestimmt behauptet wurde.]

Denn jede Mannigfaltigkeit, also auch jede Zweiheit, bedarf der Begründung [61], so daß die Annahme einer Pluralität gleichursprünglicher erster P.n eine Absurdität wäre [62]. [Also wäre nur das leere Nichts als Prinzip ansprechbar. Diese Trennung von Identität und Differenz ist unhaltbar.]

6) Das erste P. kann als «Ursache der Ursache» (αἴτιον τοῦ αἴτιου) bezeichnet werden, da jedes Kausalitätsverhältnis aus ihm stammt [63]. [Und zwar wie? Vorhin war es als das (Über)Allgemeine aller Allgemeinen bestimmt worden. Man sollte meinen, es könnte lediglich darum gehen, daß der Begriff der Ursache in dem Begriff des Prinzips enthalten ist, und daß daher jenes „Abstammungsverhältnis“ vorliegt. Aber hier ist offensichtlich ein Grund-Verhältnis gemeint, ohne daß auf die Differenz

von Ursache und Grund wäre reflektiert worden. Hört sich natürlich prächtig an, vieles und alles versprechend: „Ursache der Ursache“, oder gar: Ursache aller Ursachen.]

Es selbst ist aber nicht dem Satz vom Grund unterworfen, denn in diesem Fall würde man in ihm zwischen einem Herrschenden (ἀρχον) und einem Beherrschten (ἀρχόμενον) unterscheiden müssen, was der notwendigen Einfachheit des P. widerspräche [64]. [Also wäre das erste Prinzip nicht Grund? Oder ist nur gemeint: es habe keinen Grund unter und oberhalb seiner? Und dazu wieder der Popanz „Einfachheit“, der letztlich auf eine leere Identität und daher ebenso leere Nichtidentität hinausläuft.]

Zumindest an einer Stelle geht Plotin so weit, sich zu fragen, ob das P. als P. bezeichnet werden darf: Denn P. impliziert eine Beziehung zu etwas, was schon eine Selbstentfremdung des P. bedeutete, die seiner Freiheit widerspräche [65]. Der Grund ist also auch Un-grund. [Aber dies reflektiert nur – ohnmächtig – die Selbstbegründungsfrage. Wäre das Prinzip nicht in Beziehung auf sein Prinzipiertes, wäre es erst recht „Selbstentfremdung.“ – Und eine Freiheit ohne Notwendigkeit wäre keine; Ungrund kann nicht heißen Grundlosigkeit.]

Die spätmittelalterliche Mystik wird diesen von Plotin begangenen Weg einer an sich logisch fundierten, aber in ihrem Endergebnis selbstzerstörerischen metasprachlichen Kritik an der Rede über das P. wieder einschlagen. [Es ist die Aporie, ein Prinzip ohne Inhalt und ohne Wirkung haben zu wollen.]

Der historische Neuplatonismus hat sich aber meistens mit der Behandlung von in platonischem Sinn lösbaren Aporien begnügt. So fragt sich Plotin, warum das Eine als höchstes P., das «autark», «selbstgenügend» ist, aus sich herausgeht, um Mannigfaltiges zu erzeugen, womit das Eine sich entzweit. Die Antwort lautet: Weil das Eine auch das Gute ist, so daß es zu seinem Wesen gehört, das Mannigfaltige je nach seiner Aufnahmefähigkeit an der Vollkommenheit des P. teilhaben zu lassen [66]. Der Hervorgang des P. ist nicht Selbstentfremdung, sondern «gnädige» Hingabe [67]. [Das hört sich schon vernünftiger an; ein Eines, das leer bei sich bliebe (eine Unsinnigkeit), oder sich nicht entzweite, nicht aus sich herausginge, wäre allerdings neidisch und Neid pur; somit das Böse.]

Im Traktat des DAMASKIOS Aporien und Lösungen über die ersten P.n lautet die erste, radikalste Aporie: «Ist das, was man das einzige P. des Ganzen nennt, jenseits des Ganzen oder ist es ein Teil des Ganzen, wie der Gipfel dessen, was aus ihm hervorgeht?» [68]. Wenn das P. jenseits des Ganzen steht, ist das Ganze nicht mehr das Ganze, da es das P. nicht einschließt; und wenn das P. zum Ganzen gehört, ist es nicht P. des Ganzen. [Eine wichtige Frage, die sich auch an das Hegelsche System stellt: ist es Grund seiner selbst, wie kann man in es hineinkommen?

Wenn nämlich der Grund nur als Teil des von ihm Begründeten, somit das Prinzip nur als Teil des schon ausgeführten Systems erfassbar ist: wie konnte oder musste das ganze System jemals anfangen?

Ist nun das Prinzip außerhalb des Ganzen, so ist das Ganze nicht Ganzes; ist es innerhalb, so scheint das Prinzip seine Würde und Macht zu verlieren, es scheint nicht Grund des Ganzen sein zu können. Die alte Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz.

Einerseits muß das Prinzip vom Prinzipiierten unterschieden sein, denn es ist nicht numerische Identität, in welchem Fall nur eines von beiden wäre; nun ist aber beides, also muß das Prinzip, obwohl „über“ dem Prinzipiierten, als sich realisierendes Prinzip auch innerhalb des Prinzipiierten sein, als dessen Prinzip, als dessen Bewegungsprinzip. Die Einheit von Prinzip, Methode und System ist unhintergebar.]

Die Aporie wird dadurch «gelöst», daß das erste P. streng genommen nicht ist, nicht einmal das Eine ist, und somit dem Dilemma von Ganzem und Teil, Transzendenz und Immanenz radikal entgeht. Es entgeht auch jedem Sagen und jedem Erkennen [69]. [Dies ist natürlich keine Lösung der Antinomie, sondern eine Absurdität; es liegt auch keine Aporie vor, sondern, wie gesagt, eine Antinomie; somit etwas durchaus Vernünftiges, das freilich nur durch Vernunft kann erkannt und aufgelöst werden. – Hier wird das Prinzip durchgestrichen, und zwar vielfältig; es wird vernichtet und für ein Nichts erklärt. Dies ist Nonsens.

Ein Prinzip dieser Welt, das unerkennbar und unfassbar, und dennoch als Nichtsein erkennbar sei, ist kein Prinzip, sondern nur die These, daß das Prinzip, aus dem die Welt sei, unerkennbar sei. Von da ist der Weg zu einem Standpunkt, der zu behaupten wagte, die Welt habe keinen Grund, kein erstes Prinzip, nicht weit. Aber dies führt in eine Aporie, in die des unendlichen Regressus.]

Damaskios verbleibt aber nicht bei diesem ersten P., das weder über den Weg der Analogie – denn es besteht keine Gemeinsamkeit zwischen dem Ersten und dem Abgeleiteten [70] – noch über den Weg der Negation – vom Unsagbaren kann man nicht einmal behaupten, es sei unsagbar [71] – erreicht werden kann. [Hatte er noch ein anderes „Erstes Prinzip“ im Köcher? Aber wie „logisch“: mehrere erste Principia anzubieten. – Die Analogie schließt analogisch: vom Endlichen auf ein (gesteigertes) Unendliches; die Negation wurde verabsolutiert: sie hat das Sein des Behaupteten vernichtet und für ein „Unsagbares“ erklärt.]

Die meisten der von Damaskios entwickelten Aporien beziehen sich auf den Bereich des «Geeinten» (ἰνωμένον), nämlich des Intelligiblen, wo die beiden Wege der Analogie und der Negation eine gewisse Ordnung und Systematisierung der untergeordneten P.n aufgrund von Denkmodellen ermöglichen, die den Hypothesen von Platons Parmenides entnommen sind. [Darüber wäre es vielleicht interesssant gewesen, Näheres zu hören und zu lesen. Im Intelligiblen wäre durch Analogie und Negation „eine

## gewisse Ordnung“ erreichbar; soll sagen: eine gewisse Erkennbarkeit der Ideen. Aber der Ausdruck „Denkmodell“ verheißt wenig Gutes.]

### Anmerkungen.

- [1] Wie neuerdings in der Interpretation von M. HEIDEGGER: Was ist das – die Philos. (1956) 25; Vom Wesen und Begriff der φύσις (1958), in: Wegmarken (1967) 317.
- [2] ARISTOTELES: Met. D 1.
- [3] Trotz CH. KAHN: Anaximander and the origins of Greek cosmology (Philadelphia 21985) 235f.
- [4] ANAXIMANDER: VS 12, B 1.
- [5] A. LUMPE: Der Terminus P. (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Arist. Arch. Begriffsgesch. 1 (1955) 104–116, bes. 105; vgl. KAHN, a.O. [3] 30ff.
- [6] ANAXIMANDER, a.O. [4] B 5.
- [7] PLATON: Phaedr. 245 c.
- [8] Phaedo 101 d.
- [9] So H. CHERNISS: The philos. economy of the theory of ideas (1936), in: R. E. ALLEN (Hg.): Studies in Plato's metaphysics (London 1965) 1f.
- [10] PLATON: Resp. 510 b–511 b.
- [11] a.O. 509 a.
- [12] Lys. 219 c/d.
- [13] ARISTOTELES: Phys. IV, 2, 209 b 14; vgl. die Testimonien im Anhang bei K. GAISER: Platons ungeschriebene Lehre (21968); ferner mit Übersetzung bei M.-D. RICHARD: L'enseignement oral de Platon (Paris 1986).
- [14] Met. N 1, 1087 b 4–33.
- [15] a.O. 1087 a 12; zum Stoicheion-Begriff vgl. H. DIELS: Elementum (1899); W. BURKERT: STOICHEION. Eine semasiolog. Studie. Philologus 102 (1959) 167–197, bes. 197.
- [16] Vgl. H. J. KRÄMER: Der Ursprung der Geist-Metaphysik (Amsterdam 1964) 107; P.n-Lehre oder P.n-Theorie hat sich jedoch für die «Ungeschriebenen Lehren» Platons eingebürgert; neuerdings wird sie auch protologia genannt: G. REALE: Per una nuova interpr. di Platone (Mailand 1984) 146 passim.
- [17] ARISTOTELES: Met. E 1, 1025 b 6.
- [18] Met. A 2, 982 b 4–10; vgl. A 1, 981 b 27–29.
- [19] Vgl. LUMPE, a.O. [5] 116.
- [20] ARISTOTELES: Met. D 1.
- [21] 1013 b 14f.
- [22] Phys. I, 2, 185 a 7ff.
- [23] I, 5, 188 a 19ff.; b 30ff.
- [24] I, 6, 189 b 12.
- [25] 189 a 1–3; b 14f.
- [26] a 1.
- [27] Met. L 2.
- [28] Phys. 192 a 22.
- [29] So W. WIELAND in seiner Interpr.: Die aristot. Physik (1962) 1. Kap.
- [30] ARISTOTELES: Anal. post. II, 19, 100 b 10f.; vgl. I, 9f.
- [31] 100 b 12.
- [32] b 16.
- [33] Vgl. L. COULOUBARITSIS: Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote? Rev. int. Philos. 34 (1980) 440–471; schon P. AUBENQUE: Le problème de l'être chez Aristote (Paris 1962, 51983) 53–56. 216–219.
- [34] ARISTOTELES: Anal. post. II, 19, 99 b 31ff.
- [35] 99 b 36–100 a 9; 100 b 3; über die Rolle der Induktion vgl. auch I, 3, 72 b 27–30.
- [36] II, 19, 100 a 12–14.
- [37] Vgl. De anima II, 3.
- [38] Top. I, 12, 105 a 10ff.
- [39] Vgl. Anal. post. I, 10, 76 b 24; vgl. b 21.
- [40] I, 11, 77 a 28ff.; Top. I, 2, 101 a 2ff.
- [41] Met. G 3, 1005 b 11f.
- [42] G 4, 1006 a 12ff.
- [43] Anal. post. I, 2, 72 a 14–24.
- [44] EUKLID: Elementa, hg. J. L. HEIBERG/E. S. STAMATIS (1969–77) 1, 2ff.
- [45] PROKLOS: In primum Euclidis elementorum librum, hg. G. FRIEDLEIN (1873) 76, 193f.
- [46] ARISTOTELES: Anal. post. I, 2, 72 a 25–b 4.
- [47] PROKLOS, a.O. [45]; vgl. Art. Postulat I..
- [48] DIOG. LAERT. VII, 134; vgl. M. LAPIDGE: Αρχαί and στοιχεία: A problem in Stoic cosmology. Phronesis 18 (1973) 240–278.
- [49] a.O.
- [50] a.O. 137. 139.
- [51] EPIKUR: Br. an Herodot, in: DIOG. LAERT. X, 41.
- [52] Vgl. GAISER, a.O. [13].
- [53] PLOTIN: Enn. II, 4, 5, 24–28.
- [54] II, 4, 5, 29–32.
- [55] V, 3, 11, 17–20.

- [56] Man findet bei Plotin den ersten Gebrauch des Begriffs *αἰτιον ἑαυτοῦ* [causa sui]: VI, 8, 14, 41; er ist auf das erste P. angewandt; Plotin zeigt im selben Traktat (VI, 8, 20), daß diese Bezeichnung nicht wörtlich genommen werden kann; vgl. unten [64].
- [57] V, 3, 14, 15 passim; Erinnerung an PLATON: Resp. VI, 508 b.
- [58] V, 5, 6, 6–7.
- [59] V, 5, 6, 4; VI, 7, 32, 9 (*ἀνείδενον*); vgl. VI, 7, 17, 18 (*ἀμορφον*).
- [60] VI, 7, 32, 15; VI, 9, 6, 10 passim.
- [61] V, 3, 12, 8–10; III, 8, 9, 39ff.
- [62] II, 4, 2, 10.
- [63] VI, 8, 18, 38.
- [64] VI, 8, 20, 28–29.
- [65] VI, 8, 8, 8ff.; über die Beziehungslosigkeit des ersten P. vgl. PROKLOS: Theol. plat. II, 5ff.
- [66] V, 2; V, 4; später ASKLEPIOS: In Met. CAG 6/2, 225, 34ff.
- [67] ASKLEPIOS, a.O.; zu dieser Stelle vgl. P. AUBENQUE: Zur Entstehung der ps.-aristot. Lehre von der Analogie des Seins. Aristoteles' Werk und Wirkung, P. Moraux gewidmet (1987) 246f.
- [68] DAMASKIOS: *Traité des Premiers Principes*, hg. L. G. WESTERINK/J. COMBÈS (Paris 1986) I, 1 (RUELLE 1); vgl. auch DAMASKIOS: *Des Premiers Principes. Apories et solutions*, übers. M.-C. GALPÉRINE (Paris 1987) 149ff.
- [69] a.O. I, 3 (RUELLE 5f.).
- [70] I, 8 ad fin. (RUELLE 16).
- [71] I, 4 (RUELLE 8).

Literaturhinweise. A. LUMPE s. Anm. [5]. – K. VON FRITZ: Die APXAI in der griech. Math. Arch. Begriffsgesch. 1 (1955). – CH. H. KAHN s. Anm. [3]. – G. MOREL: De la notion de principe chez Aristote. Archives Philosophie 23 (1960) 481–511; 24 (1961) 497–516. – W. BEIERWALTES: Proklos. Grundzüge seiner Met. (1965). – C. OTTAVIANO: Accezioni logiche ed evoluzione storica del termine principio. Atti della Accad. Naz. dei Lincei. Rend. Classe Sci. mor., stor. e filol. 8/25 (1970) 299–313. – L. A. KOSMAN: Understanding, explanation and insight in the Posterior analytics, in: E. N. LEE/A. P. D. MOURELATOS/R. M. RORTY (Hg.): *Exegesis and argument* (Assen 1973). – M. LAPIDGE s. Anm. [48]. – W. KULLMANN: *Wiss. und Methode. Interpret. zur aristot. Theorie der Naturwiss.* (1974). – J. BARNES: *Aristotle's Posterior analytics* (Oxford 1975). – J. P. ATHERTON: The Neoplatonic 'One and the Trinitarian ARXH, in: R. B. HARRIS (Hg.): *The significance of Neoplatonism* (Norfolk 1976) 173–186. – L. COULOUBARITSIS s. Anm. [33]. – *Aristotle on science. The Posterior analytics. Proc. of the VIIIth Symp. Aristot.*, hg. E. BERTI (Padua 1981), bes. Beiträge von M. F. BURNEYAT, W. LESZL und CH. H. KAHN. – V. KAL: *On intuition and discursive reasoning in Arist.* (Leiden 1988) [mit Lit.].

## P. AUBENQUE

**II. Mittelalter.** – 1. Für mittelalterliches Denken stellt sich die Frage nach dem P., dem Ersten, «aus dem etwas auf irgendeine Weise hervorgeht» [1], zunächst und vor allem im Zusammenhang mit der Trinitätsspekulation und der Schöpfungslehre. Dieser Kontext bleibt für das gesamte MA bestimmend, wenn auch mit der zunehmenden Übernahme, Anerkennung und Entfaltung genuin philosophischer Fragestellungen die vor allem von Aristoteles gewonnenen Resultate aufgenommen und weiterentwickelt werden. Die theologische Thematik erweist sich von der christlichen Antike an als maßgebend. [\[Es ist also der Dreieinige, der als Schöpfergott das Erste sei, aus dem das Etwas der Welt „auf irgendeine Weise“ hervorgeht und hervorgegangen ist. Sogleich taucht die Differenz von Erstcreatio und Creatio continua auf. Daß die Neuzeit und vollends die Moderne diesen Ausgangspunkt zunehmend negiert, am Ende für obsolet erklärt hat, ist evident. Freilich war das „auf irgendeine Weise“ verdächtig und problematisch; es zog den Verdacht auf sich, nur eine theologische Spekulation, ähnlich den vielen philosophischen zu sein, - „weiter nichts.“ Und im Zeitalter der Wissenschaften musste diese Spekulation problematisch werden, wie sich auch an dem raschen Erlöschen der Wirkmacht der Hegelschen Spekulation zeigte, in deren Prinzipium die Trinität immerhin eine, wenn auch logifizierte, Rolle spielte.\]](#)

Daß die Genesis-Positionen der Patristik im Mittelalter die neuentdeckte und –interpretierte antike Philosophie aufnehmen mussten, aus welcher neuen Synthese die mittelalterliche Theologie resultierte, war notwendig; der Gedanke musste den Glauben befruchten; der Glaube konnte den Gedanken noch tragen. Daher stimmt: die „theologische Thematik“ blieb „maßgebend“ in der Geschichte des Christentums und seiner großen historischen Zeit, die freilich keine durchwegs „gute“, oder gar „humane“ war.]

So begreift ORIGENES Gott als Ursprung (ἀρχή) Christi, der als Abbild Gottes selbst wieder Ursprung aller geschaffenen Seienden ist [2]. Zwar gehen Origenes und andere Autoren der christlichen Antike, z.B. BASILIUS der GROSSE, in der Verwendung des P.n-Begriffs von der aristotelischen Bestimmung aus, die P. als Anfang eines Prozesses versteht [3], im ganzen scheinen aber die von Aristoteles erarbeiteten Differenzierungen für die theologischen Erörterungen zunächst keine entscheidende Rolle gespielt zu haben. [Mit den trinitarischen Bestimmungen muß in Gott selbst, da in familiären Analogien vorgestellt, der Sohn aus dem Vater als seinem Ursprung hervorgehen; und erst dieser Sohn, das Wort Gottes, der Logos, wird dann als Ursprung der Welt gesetzt, was ein wenig an die Doppelrolle des Demiurgen bei Platon erinnert. Nicht das Höchste selbst ruft die Welt ins Dasein, sondern ein im Höchsten Abgeleitetes; dies hat den „Vorteil“, daß eine unerkannbare Seite Gottes reserviert bleiben kann: die aktuelle Welt ist jene in und durch Christus gesetzte, noch nicht die, so könnte man „spekulativ“ ergänzen, durch den Vater selbst gesetzte.

Doch war jenes Entspringen Christi aus dem Vater natürlicherweise nicht als zeitliches gedacht; erst im Menschen Jesu, in dem der Christus-Logos Mensch wird, kann von zeitlichem Entspringen, einem Einspringen in die Geschichte der Menschheit, gesprochen werden.

Freilich ist die Kette der „Abbildung“ gleichsam geschlossen: ein Syllogismus, wenn man will: da sich C (die Welt) zu B (Christus) so verhält wie B zu A(Vater), ist es letztlich doch A, das als Urbild und Ursache von C behauptet wird. Und doch bleibt der Unterschied von A und B bestehen. Worin aber besteht dieser?

Ist nun Prinzip als Anfang eines Prozesses bestimmt, wie bei Aristoteles, entsteht die Problematik des unbewegten Bewegers auf anderer – christlicher – Ebene. Denn Gott ist insofern prozeßlos, als Zeitlichkeit in ihm nicht anzutreffen ist. Allein der Ursprungsprozeß des Sohnes aus dem Vater, der aber ein ewiger sei, somit ein zeitloser, ein immer schon geschehener, führt auf die Einsicht - der Theologen – das unser Reden und Denken allzu unvermögend sein könnte, diesen – prozesslosen – Prozeß denken zu können. Da er aber behauptet werden muß, fragt es sich, wie diese Antinomie auflösbar ist.

Nach und nach wird man dann versucht haben, mittels der aristotelischen Differenzierungen (etwa der Vier-Ursachen-Lehre) diese Antinomie zu lösen, ebenso das Verhältnis des trinitarischen Gottes zu einer endlichen und prozeßhaft zu denkenden Welt.]

Wenn etwa ORIGENES es ablehnt, die Materie als *ἀρχή* zu bezeichnen, weil «Gott aus dem Nichtseienden die Seienden geschaffen hat» [4], so deutet sich darin eine der Schwierigkeiten an, vor die sich christliches Denken angesichts mancher Resultate antiker Philosophie gestellt sieht; oder wenn Christus als Prinzip des Wissens und Lernens gilt (*ἀρχή μαθήσεως*) [5], dann läßt sich von diesem Gedanken aus kaum eine Brücke zur aristotelischen Lehre von den Wissenschafts-P.n schlagen. [Die Materie ist „Prinzip“ im Sinne eines Teils des Ersten Prinzips: sie ist Setzung der absoluten Form; diese setzt sich eine unbestimmte Materie als frei durch die freie und vernünftige Form zu bestimmende Materie voraus: jene „qualitätslose Materie“, von der bereits die Rede war. Aber dies ist für Origenes allzu platonisch und demiurgisch gedacht, weil nämlich Gott zu einem Demiurgen gemacht zu werden scheint, der eine Materie zur Voraussetzung hat, um eine Welt schaffen zu können. Nun kann aber Gott ohne Materie keine materielle Welt erschaffen, also folgt schon die Auflösung dieser „Schein-Antinomie“ – ob das Nichts oder die Materie am Anfang, oder besser: beim Anfang der göttlichen Wertschöpfung gewesen sei.

Denn die *creatio ex nihilo*, vernünftig aufgefasst, kann nicht den Widersinn bedeuten, daß Gott eine materielle Welt ohne Materie erschuf, sondern nur den Sinn, daß er auch die *prima materia* erschaffen, konzipiert und eingesetzt hat, um aus ihrer Unbestimmtheit bestimmte Materien und bestimmende Formen zu verwirklichen.

Wie steht es um die Auflösung des zweitgenannten Problems? Christus, der Logos, das Wort Gottes als Sohn des Vaters bestimmt, soll, da Urbild alles Seienden, auch „Prinzip des Wissens und Lernens“ sein. Ein konsequenter Gedanke, weil man das Prinzip des Seienden nur wissen und lernen kann, wenn auch Lernen und Wissen nicht jenseits oder unabhängig vom allumfassenden Ur-Bild angesetzt wird.

Nun führt aber schon die antike Philosophie - wie erst die moderne Wissenschaftswelt - eine Mehrheit, ja eine Vielzahl von Wissensprinzipien an, je nach Sachgebiet ein je eigenes. Offensichtlich ein jeweils spezielles und einzelnes Prinzip, woraus folgt, das das Christus-Prinzip in den Rang eines Meta-Prinzips aufsteigen muß, wenn dieser Gegensatz, dieses Problem soll lösbar sein.

Man erinnert sich an die großteils peinlichen Gespräche, die der vorige Papst zwischen katholischer Lehre und modernen Wissenschaften veranstalten ließ.]

Man braucht jedoch die christliche Färbung oder Abweisung philosophischer Differenzierungen nicht als Weigerung zu interpretieren, Resultate zur Kenntnis zu nehmen, die das eigene Selbstverständnis stören könnten. Vielmehr kann die theologische Spekulation darauf verzichten, den philosophisch unverzichtbaren Unterscheidungen von Seins-, Erkenntnis- und Handlungsprinzipien im einzelnen nachzugehen, weil Gott selbst als Inbegriff dieser P.n aufgefaßt wird; er ist – wie AUGUSTINUS sagt [6] – «*causa subsistendi*», «*ratio intelligendi*» und «*ordo vivendi*» zugleich. Deshalb kehrt der Mensch sich gegen die

Ordnung, wenn er sich selbst P. wird und ist («sibi quodammodo fieri atque esse principium») [7]. [Der Gedanke des Meta-Prinzips: weil Gott als Superprinzip theologisch angesetzt wird, muß nicht genau nach den Seins-, Erkenntnis- und Handlungsprinzipien gefragt, nicht genau in diesen Unterscheidungen formuliert werden. Denn Gott ist ja der „Inbegriff“ dieser Prinzipien. Er ist alle drei zugleich und doch ihr Grund und Inbegriff.

Aber die theologische Rede krankt eben seitdem an ihrer Unbestimmtheit; sie unternimmt nicht den Versuch, jene „philosophisch unverzichtbaren“ Differenzierungen aus ihrem Prinzip abzuleiten, obwohl behauptet wird, die Differenzen seien durch jenes oberste Prinzip gesetzt und gehalten. Die Frage ist, ob Theologie auf diese Weise nicht doch unvernünftig werden muß, indem sie ihre Übervernünftigkeit forciert. Schon der Ausdruck „Inbegriff“ ist gefährlich zweideutig. Ist Gott die Ursache des Seienden, die Vernunft des Erkennens, die Ordnung des Lebens (der Geschichte?), dann sind dies drei Begriffe, nicht ein Inbegriff, und schon gar kein Meta-Begriff, aus dem die Differenz und Einheit von Seiendem, Erkennen und Handeln wäre abgeleitet worden.

Nicht also daß der Mensch sich selbst zum Prinzip erheben kann, eine erst in der Moderne radikal „durchgespielte“ Version endlicher Verabsolutierung, sondern daß sich die Realität der Welt nach speziellen Ordnungen ordnet, für die im Wesen Gottes durch Theologie keine rationale Begründung gegeben wurde und wird, ist das Problem der Theologie bis heute, und unter den heutigen – wissenschaftlichen – Umständen in verschärfter Art und Weise.]

Die eigentliche Aufgabe der wahren Philosophie dagegen besteht darin zu lehren, daß Gott der ursprungslose Ursprung aller Dinge ist («omnium rerum principium sine principio») [8]. In dieser Formulierung Augustins liegt eine doppelte Thematik beschlossen: der Hinweis auf innertrinitarische Vorgänge und der Bezug auf die Schöpfertätigkeit Gottes. [Diese beiden Sätze wiederholen das eingangs Gesagte: Gott sei das Erste, aber innerhalb seiner sei nochmals ein Unterschied von Erstheit und Zweitheit (ja sogar Drittheit); ein Erstes von Welt somit, das allein Ewigkeit und Ursprungslosigkeit besitzt, während die Welt – jedenfalls tendenziell und gegen die antike Philosophie und Theologie besonders der Stoa – als endliche, geschaffene und irgendwie auch verschwindende – gesetzt wird. Vermutlich ein durch das Christentum (und Judentum) erstmals eingebrachter Gedanke: diese Welt könnte nicht von Ewigkeit her und nicht für Ewigkeit hin von Bestand sein.

Auch muß nun der trinitarische Gott als sein eigenes Prinzip gedacht werden, trinitarische Denker mußten sich in den Verfahren, wie Selbstbegründung zu denken sei, üben. Jede Selbstbegründung muß „etwas Trinitarisches“ haben.

Die Doppelsinnigkeit im „principium sine principio“ ist zu bedenken. Gehört nämlich zum Prinzip das Prinzipieren, also das Anfangen von Etwas, das durch die Kraft des Prinzips realisiert wird, dann soll dies eben nicht auf das „Prinzip“ Gott zutreffen, weshalb er zugleich nicht als Prinzip



soll ansprechbar sein. Eine merkwürdige Antinomie oder Aporie, die genauer zu untersuchen wäre.

Nimmt man das Prinzipiiieren ganz aus Gott heraus, weil er eben sine principio sei, dann wird er inaktiv und welttranszendent; sich genügend und grundlos sich gründend, und auch dies ist eigentlich schon zu viel gesagt, weil ein Grund ohne Grund keinen Gründungsakt kennt oder nötig hat. Nimmt man aber das Prinzipiiieren nicht aus Gott heraus, gewinnt man zwar – sozusagen – die ganze Schöpferkraft zurück, verliert aber seine in sich beständige, ewige und sich gleich bleibende Identität, denn die innertrinitarische Bewegung sei eine bewegungslos zu denkende Bewegung.]

Innertrinitarisch kommt allein dem Vater die Bezeichnung des ursprungslosen Ursprungs zu; der Sohn, der aus dem Vater hervorgeht, ist «principium de principio»; auch der Heilige Geist wird von Augustinus P. genannt («nec Spiritum Sanctum ab utroque procedentem negabo esse principium») [9]. Mit diesen Aussagen ist der Rahmen für die Spekulationen der mittelalterlichen Trinitätstheologie im wesentlichen abgesteckt. Allerdings bleiben wichtige Fragen ungeklärt, oder deren Beantwortung erweist sich als unbefriedigend [10], so daß sich die Theologie der Folgezeit zu weiterer Differenzierung veranlaßt sieht. [Somit ist die Trinität selbst der Versuch, die Antinomie oder Aporie aufzulösen: das gleichzeitige Beisammen sein von Prinzip und sine principio. Um dem Satz des Widerspruchs nicht zu widersprechen, werden die beiden Bestimmungen auf zwei Instanzen in der höchsten Instanz aufgeteilt, wird aus einem Ersten Prinzip ein gedoppeltes.

Es ist klar, daß das Erste Prinzip nicht in derselben Beziehung sowohl schaffend und nichtschaffend, ewig und sich verendlichend, sich gleich bleibend und sich ungleichwerdend, absolut mit sich identisch und sich von sich unterscheidend sein kann.

Und bei Augustinus erfolgt eine Aufteilung sogar auf drei Instanzen; zwei werden zu Prinzipien erhoben, allein das Eine, der Vater verbleibt im Rang eines „principium sine principio.“ Woraus sich die Frage ergibt: wie verhalten sich die beiden Prinzipien zueinander: das Reich des Sohnes und das Reich des Heiligen Geistes? Gehen aus diesen zwei verschiedene Welten hervor? Die irdische ginge demnach aus Christus, die des Reiches Gottes aus dem Heiligen Geist hervor. Eine höchst merkwürdige Konsequenz. (Joachim von Fiore läßt grüßen.)

Daß diese Konstellation nicht befriedigen kann, ist evident, - daher das Weitere und Folgende: die Versuche der Theologie des Problems habhaft zu werden. Sie zwangen zu „weiterer Differenzierung“, womit freilich der Anspruch des „Inbegriffes“ stets mehr verlassen werden musste. Er entpuppte sich als abstrakt.]

Gegenüber der Welt, der göttlichen Schöpfung, begreift Augustinus Gott als ein einziges P. («unum principium») [11], spricht also nicht allein einer der göttlichen Personen die Schöpfungstätigkeit zu. Weil Gott bei der Schaffung und Bildung der Welt nicht unvernünftig verfahren kann, ist es

unumgänglich, im göttlichen Geiste die für die Welt und ihre Gestaltung «grundlegenden Formen» («principales formae») anzunehmen, die ewigen und unwandelbaren «Gründe der Dinge» («rationes rerum»), und zwar auch jener Dinge, die der Veränderung und Vergänglichkeit unterliegen [12]. [Hier nun die typischen Beliebigkeiten der theologischen Rede über Gott und Welt: der eine setzt das schaffende Prinzip nur in den Sohn, der andere nur in den Vater; da aber der Sohn ohnehin im Vater, macht dies rein gar nichts. Und so könnte man auch den Heiligen Geist als schaffendes und leitendes Prinzip zulassen.]

Die Formel „einziges Prinzip“ ist daher leer oder nur postulatorisch; es fehlt der begriffliche Inhalt; dieser müsste mehr als ein Inbegriff sein, es müsste ein Wesen oder Begriff sein, aus dem die genannten Differenzen: Sein, Erkennen, Handeln hervorgehen. Doch in der Neuzeit ist eine Unzahl weiterer Differenzen hinzugekommen, voran die zwischen und von Natur und Geist, vornehmlich angesichts der Problematik einer als „Evolution“ erkannten Schöpfung.

Wenn aber alle drei Personen am Werke waren und sind, so fragt es sich, wie dies zu verstehen sei, - angesichts unseres philosophischen und wissenschaftlichen Verstehens von Welt, von Natur und Geschichte, von Mensch und Menschheit.

Daß Gott bei der als primär und offensichtlich einmalig vorausgesetzten Schöpfung „nicht unvernünftig verfahren“ konnte, lässt aufhorchen: wenn dem so ist, ist Theologie genötigt, Kriterien für ein vernünftiges göttliches Schaffen anzugeben. Dies geschieht durch die Voraussetzung von „grundlegenden Formen“, die a) im göttlichen Geist, der irgendwie mit dem trinitarischen Gott eins zu sein scheint, und b) in der Welt als auf Materie einwirkende Formen vorhanden sein müssen.

In Gott müssen sie materiellos reine Formen, in der Welt müssen sie auf die prima materia einwirkende Formen sein. Somit wird das aristotelische Form-Materie-Verhältnis akzeptiert, ohne daß eine Ewigkeit der Materie oder gar der Welt muß behauptet werden. Freilich wird damit ein Anfang behauptet, über dessen empirische Gestalt nicht einmal Vermutungen angestellt werden konnten.

Diese reinen Formen müssen, da in Gott, zugleich „ewige Formen“ sein, also Ideen in Gott, somit auch unentstandene, während sie zugleich im Akt der Schöpfung dazu taugen, zeitliche und entstehen sollende Gestaltungen zu realisieren.

Auch die der Veränderung und Vergänglichkeit unterliegenden „Dinge“, und welche wären dies nicht?, sollen durch prinzipielle Formen als ewige Gründe gegründet und erschaffen worden sein.

Damit ist natürlich die Frage nach der Konkretion des Ersten Prinzips noch nicht beantwortet. Denn „grundlegende Formen“ erklärt nicht – beispielsweise - den Formunterschied von Sein, Erkennen und Handeln; und von den endlichen Formen und Gestalten durch Analogie auf unendliche, ewige und reine Formen zu schließen, kommt einer platonischen Ideenverdoppelung gleich oder nahe.]

Die Vernünftigkeit der Welt, ihrer Gattungen und Dinge ist also nicht auf deren Grundlegung im göttlichen Geist beschränkt, sondern verwirklicht sich auch im sichtbaren Stufenreich der kosmisch-organischen Formen. Die für die Ordnung der sichtbaren Welt maßgeblichen P.n nennt Augustinus «Keimgründe» («rationes seminales»), die vom Anbeginn der Schöpfung der Urmaterie eingestifteten Kräfte, deren Entfaltung und Entwicklung die zeitliche Abfolge des Werdens und Vergehens der sinnlich erfahrbaren Welt darstellt [13]. [Die Vernünftigkeit sei nicht bloß eine Angelegenheit vernünftiger Grundlegung, auch die Ausführung müsse vernünftig sein. Das erste garantiert der göttliche Geist, in dem die grundlegenden Formen konzipiert und gespeichert wurden; das zweite garantiert eine Welt, in der das Schaffen nach jenen Formen sich realisiert: durch ein „sichtbares Stufenreich von kosmisch-organischen Formen.“ Aber das Reich der Natur ist nur eines, und „kosmisch-organische Formen“ sollte man sich nicht durchgehen lassen. Die alte Kategorie „Stufenreich“ ist interessant: sowohl wegen ihrer Veralterung wie wegen ihrer Unersetzbarkeit durch moderne Systemausdrücke.

Der Ausdruck „Keimgründe“ verrät eine Unsicherheit: er will Gründe „hinter“ den Gründen oder eine Hierarchie von Gründen vorschlagen. Und interessant: schon hier beginnen die ersten Formgründe als zugleich Kräfte zu reüssieren. Wenn aber eine Urmaterie zugestanden wird und dieser Urkräfte eingestiftet wurden, die sich zur „Entfaltung“ und „Entwicklung“ bringen, worin die zeitliche Erscheinung der Welt mit ihrem Werden und Vergehen bestehe, dann haben wir hier einen „Keimling“ der Evolutionstheorie.

Die ganze Entwicklung ist somit unterstellt den „Keimgründen“ und „Keimkräften“, die ihrerseits eine Einstiftung in die (Ur)Materie voraussetzen. Wie aber wäre der Unterschied zu denken: zwischen a) den anfänglichen Urkräften in ihrer Urmaterie, und b) der darauffolgenden Entfaltung und Entwicklung? Denn offensichtlich wird vorausgesetzt, daß die Anfangsgründe, - kräfte und –materien zugleich ein Prinzip enthalten, das sie über ihre Anfangszustände hinaustreibt. Warum und Wozu? Nun kennt bekanntlich auch die Bibel in ihren zwei Schöpfungsberichten so etwas wie eine „Evolution“ der Schöpfung, und dies wird wohl der Grund für Augustinus Annahmen gewesen sein.

Die aktuelle Diskussion um Intelligent Design oder nicht, kann hier einhaken bzw. muß auf solche theologische Grundannahmen zurückgreifen. Aber es fehlt die Bestimmtheit des Entwicklungsprinzips, wie schon gesagt. Warum muß es zu einer Entwicklung von Welt kommen?]

Dennoch bleibt für die P.n-Lehre Augustins der Gedanke maßgeblich, daß das Sein der Welt, die Erkenntnis der Wirklichkeit und das Handeln des Menschen auf Gott als den Inbegriff aller partikulären P.n zurückgeführt werden müssen. Innerhalb eines solchen denkerischen Ansatzes ist der Bedarf nach einer differenzierten Verwendung des Begriffs P. relativ gering. [Also hat auch Augustinus sich begnügt mit einer unbestimmten reductio: alles sei in Gott gegründet, und über das Wie und Warum muß

man sich daher keine Sorgen machen. Wenn das Denken (der Theologie, der Philosophie) dies nur ausspricht, sei sie gerechtfertigt. Insofern ist sie von (einer Art von) Gottesdienst noch nicht getrennt; problematisch wird diese Haltung beim Eintritt in ein wissenschaftlich dominiertes Weltzeitalter.

Daher ist auch das „müssen zurückgeführt werden“ nichts weiter als ein Postulat, und kein vormoderner Theologe denkt daran, dieses Zurückführen oder/und sein Pendant: das Herausführen wirklich systematisch und begründet, durch Beweise vermittelt, durchzuführen. Wobei es sich gewissermaßen um ein Droh-Postulat handelt, weil der so Denkende noch die Macht einer mächtigen Kirche hinter sich weiß, in deren Namen und Machtausübung auch seine (kosmologische) Theologie formuliert wurde.

Sein, Erkennen und Handeln, oder modern ausgedrückt: Natur (ihre Stufenreiche) und Geist (dessen Reiche und deren Geschichte) „müssen“ auf Gott als „Inbegriff“ zurückgeführt werden, - auf das „Inprinzip“ wollte der Kirchenlehrer sagen, konnte es aber nicht, weil die Unbestimmtheit von „Inbegriff“ dies verhinderte.

Ist der Bedarf nach (sachadäquater) Differenzierung „gering“, ist dies natürlich ein Beweis für die Realität von Ideologie, von unwahrer Theorie, die sich gleichwohl für erste und letzte Wahrheit hält. Doch deren (letzte) Stunde muß kommen, wenn sich das Licht der Wahrheit nicht mehr verdunkeln lässt.

Man könnte daher auch sagen: erst das wissenschaftliche Weltzeitalter ist das der hemmungslosen Differenzierung; erst hier treten alle Unterschiede zutage, quellen gleichsam über, und es scheint sogar die Frage nach Ersten Prinzipien hinfällig zu werden. Am Ende droht die totale Nominalisierung: „alles sein Unterschied“ alias alles seine Identität: das Einzige und sein Eigentum als Prinzip und Realität.]

2. Diese Beobachtung bestätigt sich bei Denkern, die mit ungleich größerer systematischer Anstrengung als Augustinus die Wirklichkeit im ganzen nach einem einheitlichen P. zu erfassen suchen. So begreift JOHANNES SCOTUS ERIUGENA Gott sowohl in sich als auch im Blick auf die Welt als Anfang, Mitte und Ende («principium, medium, finis») [14]. [Gott ist für sich und für die Welt: Anfang, Mitte und Ende; inwiefern auch „Ende“? Man sieht: es mangelt an der Kraft der wirklichkeitsnahen Differenzierung. Daher bleiben Widersprüche stehen, die wir als „schreiende“ empfinden. Oder ein hemmungslos mehrsinniger Gebrauch von Kategorien, wie hier von „Ende“, das im ersten Fall nur die Grenze des göttlichen Wesens, im zweiten aber (auch) das Ende der geschaffenen und vergänglichen Welt bedeuten kann.

Wahrscheinlich ist diese „Phasentrinität“ dem Johannes-Evangelium entnommen: wo die Schöpfung in Christus als Anfang, Mitte und Zweck situiert wird. Aber auch „Anfang“ wird doppelsinnig gebraucht: als Prinzip und als zeitliches Beginnen.]

Im Unterschied zu PROKLOS, der das Eine jenseits aller Kategorien und Relationen denkt und diese Trias deshalb nicht dem Einen in sich zuspricht, sondern nur sofern es Ursprung des Anderen ist, faßt ERIUGENA Gott selbst als anfanglosen Anfang («nullo principio inchoans») [15], «aus ihm ist alles, was an seinem Wesen teilhat» [16]. Der absolute Anfang ist also zugleich Ursprung von allem. [Das Eine hätte demnach zwei Seiten: a) die unerkennbare, das Postulat eines jenseitigen Seins, für das keine Kategorien und Relationen zur Verfügung stehen: in unserer Vernunft; b) dasselbe Eine, dessen andere Seite doch zur Welt hin geöffnet ist und sogar so freundlich war, Ursprung dieser Welt zu sein und zu werden; nur diese Seite ist dann Anfang, Mitte, Ende. Und diese Kategorien, wenn es welche sind, können nicht das Eine der unerkennbaren Seite erkennen und bestimmen.

Der anfangslose Anfang ist eine Variante des unbewegten Bewegers, mit der Konsequenz, daß im Prinzipiierten das Prinzip inkarniert sein muß, - freilich nur nach dem Wesensmaß des Prinzipiierten; je höher dieses, umso größer und tiefer sein Anteil am Wesen des weltschaffenden Einen.

Der Satz "Der absolute Anfang ist also zugleich Ursprung von allem" muß natürlich doch wieder eine – gewisse – Erkennbarkeit auch des deus in se ipse unterstellen. Denn woher wissen wir vom anfangslosen Anfang? Nur von seiner Ursprungsfähigkeit bezüglich dieser geschaffenen Welt. Ist dies ein Schluß durch Analogie?]

Die Vermittlung des Wesens Gottes in die seiende Wirklichkeit geschieht durch das göttliche Wort. Deshalb kann Eriugena die ersten Worte des Johannesevangeliums: en arxh hn o Logos auch mit gutem Grund übersetzen entweder: «Im Anfang war das Wort, oder: Im Anfang war die Idee, oder: Im Anfang war die Ursache» («In principio erat Verbum, vel in principio erat ratio, vel in principio erat causa») [17]. [Diese mehrfache Übersetzung des verbum mentale, des verborgenen Gotteswortes, hat natürlich ihre Tücken; Deutungsinflation liegt vor. Kann das Wort sowohl Wort wie Prinzip wie ratio (Vernunft) sowie auch Ursache sein, erste Ursache versteht sich, ist noch nicht gesagt, wodurch es dies alles sein soll und sein kann. Es ist die Macht der höchsten Macht, und diese sei eine Macht des Wortes; - eines Wortes, für das uns letztlich die Worte zu fehlen scheinen, weil wir (zu) viele dafür einzusetzen wissen. Kurz: der Verdacht eines Selbstbetruges erhebt sich.

Ist das Wort (welches konkret; welches nach welchen Unterschieden in sich geeinte Wort?) das Anfangende, muß es als solches auch ein Tun sein; daher auch diese Deutung möglich war: Im Anfang war die Tat. Aber doch wohl keine pur dezisionistische, sondern eine vernunftgeleitete Tat.

Es wird also ein Schluß aus den drei Faktoren gedacht: a) das Wesen, b) das Wort und c) das Wirken Gottes als seiende Weltwirklichkeit. Das Wort, das in diese Welt einspricht, sich als diese Welt ausspricht, ist dann das „Schanier“, die Angel einer Tür, ohne welche diese nicht auf- und zugehen kann.]

Für die Schöpfung selbst nimmt Eriugena eine eigene P.n-Ebene an, die «Entstehungsgründe» («primordiales causae»), die Gott als «Fundamente und P.n der Naturen aller Dinge, die von ihm sind, im Anfang gemacht hat» («fundamenta principiaque naturarum omnium quae ab eo sunt in principio fecit») [18]. [Aus dem Einen oder dem anfangslosen Anfang oder aus dem einen Wort gehen also besondere Prinzipien hervor; aber wurde uns mitgeteilt, wie sich das Erste in die Zweiten und Weiteren geteilt, sich dazu bestimmt hat? Wurde ein bestimmtes sich Aus- und Einsprechen des Wortes mitgeteilt? Ist vielleicht gerade das wissenschaftliche Zeitalter dazu berufen, diese Bestimmtheit zu suchen, auch wenn es sich dazu radikal atheistischer Denkweisen bedienen muß?

Offensichtlich gilt: je weiter die Erforschung und Erkenntnis der Welt, der Natur vornehmlich, vorgeschritten, umso unhintergebar wird die Einsicht, daß besondere Prinzipien für besondere Arten des Seienden angesetzt werden müssen.

Am Ende (der totalen Differenzierung) scheint dann überhaupt jedes Seiende, wie schon erwähnt, wenigstens jede Art des Seienden, ein (nur) eigenes Prinzip haben, oder auf ein nur empirisches Anfangsprinzip (wie der Einzeller der biologischen Evolutionstheorie) zurückgeführt werden zu können. Doch bleibt dabei eine Frage unberücksichtigt: wie können diese (höchst) verschiedenen Arten des Seienden, natürlich und geistige, in einer und dieser unseren Welt zusammensein? Und warum nehmen wir bei diesen je eigenen Prinzipien das Wort und den Begriff von „Prinzip“ (noch) in den Mund?]

Der von Eriugena spekulativ entwickelte Gedanke eines absoluten Anfangs, der zugleich Ursprung von allem ist, bleibt für die Folgezeit bedeutsam (vgl. z.B. ANSELM VON CANTERBURY [19], ALANUS ab INSULIS [20], THOMAS VON AQUIN [21]). Allerdings verbreiten sich mit dem ausgehenden 11. und dem 12. Jh. Überlegungen, die die Alleinzuständigkeit Gottes für die Schöpfung zu beeinträchtigen geeignet sind. [Weil vermutlich, wie soeben angedeutet, die Erkenntnis der Realitäten dazu zwingt, stets weitere Zwischenprinzipien zwischen dem ersten Prinzip des göttlichen Wortes und den besonderen Prinzipien besonderer Realitäten einzuschieben. ‚Einschieben‘ ist aber nicht ableiten, sondern exakt dies: „die Alleinzuständigkeit Gottes für die Schöpfung zu beeinträchtigen.“ Am Ende dieses Prozesses wird dann eine Welt, eine Materie stehen, die sich selbst erschaffen und sich selbst organisiert habe.]

Einmal handelt es sich um die platonische Lehre von der Weltentstehung, wonach drei gleichewige P.n an diesem Prozeß beteiligt sind: Gott als Werkmeister («opifex» oder «artifex»), die Materie und die Formen oder Ideen [22]. Bereits MANEGOLD VON LAUTENBACH beklagt, daß damit die Allmacht Gottes eingeschränkt werde [23]. [Ein plurales Erstes Prinzip, ein dreiteiliges Anfangen, ein dreiteiliges Wesen ist allerdings problematisch. Nur: eben dies ist der trinitarische Gott; aber dieser wird nicht als dieser zum dreiteiligen Prinzip von Welt erhoben. Denn es sei der Drei-Einige

Gott, also eine Identität in drei Differenzen, die zugleich keine sind. Dies ist etwas völlig anders als die Differenz von Artifex (Demiurg?) und Gott, auch von Materie und Form.]

Mit einer anderen Position, wonach es zwei P.n der Dinge gibt, ein P. des Lichtes und ein P. der Finsternis, also einer von den manichäisch beeinflussten Volksbewegungen des 12. und 13. Jh. vertretenen Lehre, haben sich die Theologen des 12. Jh. ebenfalls auseinanderzusetzen [24]. [Aber Licht und Dunkel müßten erst ihres Metaphernkleides entkleidet werden. Auch mit „Licht“ konnte das Wort des Wortes übersetzt werden.]

Gleichwohl ist auf dieser Linie der Reflexion eine begriffsgeschichtlich bedeutsame Differenzierung des P.n-Begriffs im ganzen nicht zu erwarten, weil das wesentlich theologisch bzw. metaphysisch orientierte Denken den kategorialen Anwendungsbereichen dieses Begriffs nur geringe Aufmerksamkeit widmet. [Wie und wozu soll man ausgewiesenen Natur-Metaphern kategoriale Aufmerksamkeit schenken können?]

Die von Aristoteles erarbeiteten und terminologisch fixierten Differenzierungen werden dem lateinischen MA vor allem durch BOETHIUS vermittelt. Das gilt sowohl für den Bereich der demonstrativen Wissenschaft als auch für den Bereich des Seienden. So werden die vier aristotelischen Ursachen aufgeführt als P.n, «die alles, was es gibt, vornehmlich bewirken» («principia quae unumquodque principaliter efficiunt»); daneben erscheinen Raum und Zeit als akzidentielle P.n [25]. [Ist mit „demonstrativer Wissenschaft“ die prima philosophia gemeint? Oder die Logik der Analytiken und des Organon? – Oder ist gemeint: mit der Erkenntnislehre wird auch die Ontologie des Aristoteles durch Boethius vermittelt?]

Das „Bewirken“ von allem Seienden durch die vier Ursachen ist eine Tautologie; sie kann nicht erklären, wie es zu verschiedenen Seienden kommt, also zu je verschiedenen „Vier Ursachen“. Es müßten aus dem apriorischen Begriff der Vier Ursachen alle speziellen Ursachenbegriffe und – relationen, somit Evolutionen der Prinzipien zu Prinzipiierten, abgeleitet werden.

Worin besteht das Akzidentelle von Raum und Zeit? Kann Raum und Zeit an irgendeinem endlich Seienden fehlen? Ja: dem Geist kann sie fehlen, bezüglich des Inhaltes. Eine Frage, die noch zu erörtern wäre: inwieweit Geist (Erkennen, Handeln) „jenseits“ von Raum und Zeit geschehen muß. Das Ich beispielsweise muß auch eine zeit- und raumlose Selbstbeziehung sein. Widrigenfalls könnte es materiell festgestellt werden. (Kants Paralogismus-Frage)]

Es ist offenkundig, daß Boethius bei dieser Aufzählung nicht an den göttlichen Ursprung der Welt, sondern an die raumzeitliche Wirklichkeit denkt. [Eine etwas verwirrende Auskunft.]

Für den Bereich der Wissenschaften können die Lateiner aus den boethianischen Kommentaren zur aristotelischen Logik lernen, daß jede Wissenschaft von Voraussetzungen ausgeht, die nicht zu beweisen sind («dico autem principia in unoquoque genere illa quae quoniam sint non contingit demonstrare»), daß es für alle Wissenschaften gemeinsame und für einzelne Wissenschaften eigene P.n («principia communia, propria») gibt [26], und daß schließlich die Vernunft («intellectus») und nicht die diskursive Verstandestätigkeit für die P.n zuständig ist («intellectus utique erit principiorum») [27]. [Über den Verdacht, daß dem Theorem von unbeweisbaren Voraussetzungen der Prozeß einer Selbstbegründung vorausliegen bzw. immanent sein könnte, wurde schon verhandelt. Ebenso davon, daß dieser Voraussetzungsbereich nicht in die Zuständigkeiten spezieller Wissenschaften fallen kann.]

Die allen Wissenschaften „gemeinsamen Prinzipien“ scheinen nun doch wieder beweisbare zu sein, denn wie sonst könnten sie als Prinzipien angesprochen werden? ‚Prinzipien‘ scheint bestimmter zu sein als ‚Voraussetzungen.‘ Welches sind diese „gemeinsamen“ Prinzipien? Sind sie „erkenntnistheoretischer“ oder ontologischer Natur; oder gehören sie beiden Bereichen an.

Und wie verhalten sich diese gemeinsamen Prinzipien zu den einzelnen der einzelnen Wissenschaften? Gehen diese aus jenen hervor, herrscht ein Deduktionsverhältnis oder ein anderes? Und wie konkret wurde Vernunft (intellectus) von Verstand (Diskurs) unterschieden? Offensichtlich sollten auch noch die Einzelprinzipien der Einzelwissenschaften als Vernunftprinzipien ausgewiesen sein.]

Fügt man noch den Gedanken des Boethius an, daß der Mensch selbst in gewisser Hinsicht Ursprung seiner Handlungen ist («sumus enim quorundam nos ipsi quoque principia») [28], dann liegen hier in nuce schon alle wesentlichen Bestimmungen und Differenzierungen des P.n-Begriffs bereit, die im Verlauf des MA zur Entfaltung gelangen. [Hier kommt also das Seiende Mensch ins Visier: ein endliches Sein, das gleichwohl eine Art anfangsloser Anfang sein zu können scheint. Denn was Ursprung seiner Handlungen ist, das ist wie ein Erschaffer seiner Handlungswelten, seines Lebens, seiner Taten und seines Schicksals.]

Man bemerkt die Ausnahmestellung dieses Prinzips: es ist sozusagen ein kleiner oder ein Wider-Gott, der hier erscheint: denn welcher Mensch könnte seine Handlungen als göttliche Handlungen, als durch göttliche Prinzipien - inhaltlich – verursacht denken und behaupten? Er ist ja nur ein Mensch; eine je andere und eigene, weil endliche Subjektivität.

Das vorsichtige „in gewisser Hinsicht“ ist natürlich bedeutsam: es sei kein Widerspruch gegen den Satz vom Widerspruch, wenn im Ursprung der menschlichen Handlungen nicht nur der menschliche, sondern auch der göttliche Wille walte und bestimme. ]

Für die Entwicklung des P.n-Begriffs wird zunächst die Logik oder Dialektik bedeutsam. In ihr sieht man jene Grunddisziplin, die zu den Grundlagen aller Disziplinen und ihrer Methoden führt («ad omnium methodorum



principia viam habet») [29]. [Also müsste mit Logik „oder“ Dialektik auch die Frage nach dem, was ein Prinzip sei, und welches Erste Prinzip der Welt vorausliegt, zu beantworten sein. Wer aber ist „man“: die Schar der Philosophen oder auch die der Theologen? Die der Wissenschaften schlummerte noch. - Evident, daß mit „Disziplinen“ die philosophischen gemeint sind.]

Die Auffassung, daß es «in allen philosophischen Disziplinen einige erste ... Prinzipien gibt, an denen man ... nicht zweifeln kann», und daß dies auch für die Theologie gilt [30], führt die theologische Diskussion in eine doppelte Richtung: Einmal entwickelt sich eine Gestalt von Theologie, die immer stärker auf Axiomatisierung drängt, wobei der erkenntnistheoretische Status der P.n-Ebene zunächst kaum bedacht wird; aus kritischen Stimmen noch im 14. Jh. kann man schließen, daß der Gedanke einer Theologie, die von in sich einsichtigen P.n ausgeht, nicht ganz verstummt ist [31]. Dennoch hat sich diese Richtung historisch nicht durchgesetzt. [Wenn es in Ethik, Physik und Logik, um nur diese Basisphilosophien der antiken Tradition zu nennen, erste Prinzipien gibt von unbezweifelbarer Stringenz und Gegründetheit, (ebenso in der Theologie, wobei das „ebenso“ problematisch sein muß), dann könnte man versuchen, alle Einzelwissenschaften in ihren Erstgründen jenen Basisphilosophien zuzuordnen; nicht äußerlich, sondern innerlich: prinzipiell; dadurch wären die einzelwissenschaftlichen Erstprinzipien als abgeleitete von jenen philosophischen Erstprinzipien gesetzt. - Theologie wurde, unterm Druck, Prinzipien zu setzen und zu rechtfertigen, zu einer starken Selbstreflexion gezwungen, sie wurde tendenziell Philosophie, - auf ihr Denken aufmerksam. Freilich: wie sollte sich eine Theologie durchgesetzt haben, die „von in sich einsichtigen Prinzipien ausgeht“?]

Der Versuch des RAIMUNDUS LULLUS, eine einzige, Logik und Metaphysik noch überragende, allgemeine Wissenschaft mit den für die einzelnen Disziplinen maßgeblichen allgemeinen P.n zu begründen [32], liegt zwar auf der angedeuteten Linie, muß aber zugleich als Reaktion auf eine Lage begriffen werden, in der die Vielfalt der wissenschaftlichen Disziplinen nicht zu einer systematischen Einheit zusammengebracht wird. [Dies ist wohl schon stark rückprojizierend gedacht und formuliert. Heute allerdings ist es notwendig, angesichts überbordender „Vielfalt wissenschaftlicher Disziplinen“, deren Prinzipien sich von jeglichen „philosophischen“ und „ersten“ Prinzipien emanzipiert zu haben scheinen, diese Frage zu stellen. Aber mehr als nur wahrscheinlich, daß sich schon damals, zu Lullus Zeiten, die heutige Entwicklung ankündigte. Welche „allgemeinen Prinzipien“ von welcher meta-allgemeinen Wissenschaft sollten „für die einzelnen Wissenschaften“ deren maßgebliche allgemeine Prinzipien begründen können? Freilich ist die Frage unhintergebar: jedes Prinzip einer Einzelwissenschaft setzt in der Tat Prinzipien allgemeiner Sachbestände voraus; aber ist es Philosophie

die (noch) darüber entscheidet, welche allgemeinen Prinzipien für jede Einzelwissenschaft reell sind?

Diese Frage nach der systematischen Einheit der Wissenschaften führt, wie schon erwähnt, auf eine tiefere: wie ist es möglich, daß eine Vielfalt von Sachbereichen und deren autonome Einheiten und Systeme in einer Welt zusammenbestehen kann? Das Prinzip ihrer Welt-Möglichkeit, Teil einer Welt sein zu können und zu sollen, steht zur Debatte. Wer oder wie und was bildet(e) ein Ganzes; wer organisierte die Teile so, daß sie, trotz eigen gebauter Prinzipien, doch nur als Teile in einem Ganzen existent und systemisch sein können?

Wer behauptet, eine/die systematische Einheit der Realitätssysteme, also der Teil-Welten (etwa der Natur, des Geistes) der ganzen Welt gründen und darstellen zu können, der kann ohne Einteilungs- und Einheitsprinzip gar nicht auskommen, denn er muß den Teilen eine bestimmte Stelle, einen logisch-ontologischen Ort im Ganzen zuweisen. [Geologie wohnt nicht dort, wo Philologie wohnt.]

Die andere Richtung der theologischen Diskussion ist darauf bedacht, die Kontingenz des Heilsgeschehens für die P.n-Ebene der Theologie festzuhalten und zu sichern. Das geschieht, indem die Theologen des 13. Jh. die Glaubensartikel als deren P.n begreifen. Gäbe es nämlich «in der Theologie keine P.n, so wäre sie nicht Kunst oder Wissenschaft»; allerdings gelten sie nur den Gläubigen als solche [33]. Dadurch bleibt die heilsgeschichtlich-kontingente Ausgangslage der Theologie bewahrt bei gleichzeitigem Anspruch ihres wissenschaftlichen Charakters. [„Kontingenz“ heißt hier wohl so viel wie Unverfügbarkeit, Unbegreifbarkeit: nicht aus Prinzipien – welcher Art auch immer – ableitbar. Doch ist das Heilsgeschehen Prinzipien setzend und damit auch voraussetzend; ergo ist der Keim der Logifizierung dem Heilsgeschehen von Anfang an eingesetzt, anders hätte es keiner Theologie bedurft. Schon die Frage: aus welchen Gründen geschah und heilt die Heilsgeschichte, kann nicht durch Verweis auf einen willkürlich handelnden und wollenden und denkenden Gott allein beantwortet werden.

Sind aber nun die „Artikel“ beispielsweise des Glaubensbekenntnisses als „Prinzipien“ gesetzt, ist radikaler Fideismus angesagt. Das Denken hat abgedankt. Prinzip der Theologie ist nun, was die Kirche, deren (katholisches) Lehramt sagt und meint. Was sich in den Machtzentren der Kirche durchsetzen lässt. Aber Prinzipien, die für eine Glaubensgemeinschaft gelten, sind nur als deren erste Prinzipien anzusetzen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Das Problem der Differenz und Einheit von Glaube und Wissen scheint noch nicht aktuell, noch nicht antinomisch gewesen zu sein.

Mit dem „wissenschaftlichen Charakter“ hatte man also schon früh „keine Probleme“: wer sich ausweist als zugehörig zu einer Gemeinschaft von beträchtlicher Macht und Anerkennungskraft, der darf sich und seinen Glauben, das Leben seiner Gemeinschaft auch als Wissenschaft einsetzen: als Theologie.

Wir staunen natürlich über den letzten Satz: gerade die „heilsgeschichtlich-kontingente“ Ausgangslage der Theologie, eine historische Offenbarung, sichere der Theologie den Status von Wissenschaft. Tatsächlich?]

Doch läßt sich unter diesen Voraussetzungen die theologische Zuständigkeit für die Interpretation der Welt im ganzen nicht oder nur noch bedingt aufrechterhalten. Damit ist – unter mittelalterlichen Bedingungen – der Philosophie und ihren Disziplinen der Raum zu selbständiger Entfaltung prinzipiell eröffnet. In dieser geistigen Lage erfahren die durch Boethius und die Rezeptionen der Folgezeit bereitgestellten begrifflichen Möglichkeiten ihre inhaltliche Entfaltung und Prägung. [Evident: Theologie wird zuständig für die Welt des Glaubens und der Glaubenden; und sofern diese noch Bürger anderer Welten und Leben sind, verliert Theologie nach und nach alle Definitionsmacht. Wer interpretiert und definiert nun die Welt als ganze, wenn der theologische Teil sich gleichsam zu einer Eigenwelt erhebt (oder erniedrigt), die nicht mit der Logik der anderen Welt-Teile dürfe verhandelt werden?

Die Einkapselung und Selbstautonomisierung der Theologie wäre der Beginn einer eigenständigen Philosophie gewesen, weil dieser nun die (nichtglaubende, nichtreligiöse) Welt als Objekt der Begierde und Erkenntnis überantwortet wurde. Die neuzeitliche Systembildung des philosophischen Erkennens kann und muß beginnen.]

3. Bei THOMAS VON AQUIN läßt sich das im einzelnen ablesen. Er übernimmt die aristotelischen Bestimmungen, ergänzt und erweitert sie jedoch vor allem im Bereich der Metaphysik. P. ist für ihn wie für Aristoteles nichts anderes «als das, aus dem etwas hervorgeht», genauer: jedwedes Erste, sei es im Blick auf das Sein oder das Werden oder die Erkenntnis eines Dinges [34]. [Somit gäbe es Seins-Anfänge und Erkenntnis-Anfänge. Sofern man Werdens- von Seins-Anfängen unterscheidet, wäre dies der Unterschied von rein (onto)logischem Prinzip (ohne zeitliches Werden) einerseits und zeitlichem Werden andererseits. Aber bezüglich des Darstellens von reinen Seinsbeständen müsste man gleichfalls eine zeitliche Erscheinungsform voraussetzen.

Prinzip und Grund bzw. Ursache scheinen somit identisch zu sein; eine Wirkung geht aus ihrer Ursache hervor, also scheint die Ursache das Prinzip der Wirkung, also dessen, was bewirkt wird, zu sein. Aber eine Ursache kann ihrerseits nach ihrem Prinzip befragt werden, denn auch sie ist nicht per se die Erste Ursache, nicht das Prinzip des Seins, in dem sie Ursache von Wirkungen sein darf, folglich Teil-Ursache und Teil-Wirkungen. (Hier scheint der Unterschied von neuzeitlichen Natur-Gesetz-Begriff und Prinzip der Gattungen und Arten von Natur zu entspringen.

Somit gäbe es für das Sein (das Werden) und für das Erkennen ein Erstes. Da aber das Sein den Unterschied von Natur und Geist (etwa Handeln oder technische Produkte) vernachlässigt, ist die Frage stets die gewesen: belangt das Erste der Metaphysik auch diesen Unterschied oder konkreter: wie gehen aus dem Ersten Prinzip des Seins die Ersten Prinzipien von

Natur und Geist hervor? Auffällig, daß nur für das Erkennen ein Prinzip gesucht wird, da doch das Handeln und andere „Funktionen“ des Geistes nicht weniger nach einem Prinzip, nach einem Ersten ihrer Realität und Verwirklichung rufen.

Unter Ding kann die Welt insgesamt befasst werden, auch Gott und Mensch wären „darunter“ zu fassen, und somit wäre das Erste wiederum differenziert zu befragen; ergo ist diese Dreiteilung von Sein, Werden und Erkennen eine abstrakte, eine willkürlich herausgegriffene, eine partikuläre Metaphysik.

Und nun käme nochmals die Frage auf den Tisch: was und wie ist das „Hervorgehen“ zu sehen? „Hervorgehen“ faßt Gründen, Verursachen und Verwirklichen durch einen metaphorischen Sammelnamen zusammen.

Man könnte abbreviativ sagen: alles was ist, ist ein Zweites, das ein Erstes voraussetzt. Aber da nur ein Erstes wirkliches Erstes sein kann, bleibt das Problem ungelöst. Auch unter den Prinzipien scheint es die Hierarchie von ersten und zweiten zu geben...]

Von Prinzipiat hingegen spricht Thomas nur bei Sachverhalten, «die durch ein P. im Sein begründet sind», so daß z.B. eine Linie nicht Prinzipiat des Punktes ist [35], obwohl dieser den Anfang der Linie bildet und als solcher auch P. heißen kann, so wie der Kiel eines Schiffes bzw. das Fundament eines Hauses oder das Herz bzw. das Gehirn als die grundlegenden Organe für lebendige Vollzüge mit Recht den Namen P. tragen [36]. [Also wäre das Werden als Prinzipiat ausgeschlossen? Das zeitliche Werden? – Wie ein Zeichner eine Linie zeichnet, bedarf keines Prinzips, sondern nur der Verursachung durch einen Zeichner. Aber was das Sein einer Linie ausmacht, dies bedarf eines Seins- und Wesensprinzips: der Linie; und dieses ist nicht der Punkt, obwohl wir im Vollzug empirischen Zeichnens jede Linie mit einem Punkt beginnen müssen. Was also ist das Prinzip der Linie, wenn es nicht der Punkt ist, lautet die nachhaltige Wesensfrage.

Der letzte Teilsatz ist höchst fragwürdig: wie soll der Kiel eines Schiffes, das Fundament eines Hauses das Prinzip der letztgenannten sein? Weil das Haus „aus dem Fundament“ hervorgeht? Mitnichten: wie die Linie nur empirisch aus dem Punkt hervorgeht, nicht aber ihr Sein und Wesen aus dem Punkt als ihrem Prinzip. Wäre es möglich, daß der Autor die Sache so grundstürzend nicht verstanden hätte? Die angeführten Namen tragen keineswegs zur Recht den Namen Prinzip. Rätselhaft.]

Schon diese Beispiele belegen die Notwendigkeit, P., Element und auch Ursache genauer voneinander abzugrenzen. Denn es gehört nicht zum Wesen des P., Bestandteil des Prinzipiats zu sein, wenn dies auch nicht ausgeschlossen werden muß; insofern ist der Begriff des P. weiter als der des Elements. Der Unterschied von Ursache («causa») und P. besteht vor allem darin, daß die Ursache auf das Sein der Wirkung Einfluß ausübt und dem Wesen nach von der Wirkung verschieden ist [37], während beides für das P. nicht notwendig gilt. [Eben; und wenn dies geschieht, kann das Fundament eines Hauses nicht als dessen Prinzip, sondern allein als dessen Element, als ein Element unter vielen, benannt werden. Der Punkt

ist ein Element der Linie, aber was die Linie zu einer Linie macht, geht nicht aus diesem Element hervor; obwohl das Prinzip nicht möglich ist, ohne den Punkt vorauszusetzen und in sich zu integrieren, um „aus ihm“ eine Linie hervorgehen zu lassen.

Kurz: der Kontinuumsbegriff der Linie, in dessen Prinzip die Aufhebungsfähigkeit von Punkten zu einer Linie muß gedacht werden, ist das Prinzip von Linie. Ebenso im Begriff und der Realität des Dauerns von Zeit, in der die Augenblicke nicht durch Aggregatisierung von Einzelmomenten eine Dauer und deren Kontinuum „hervorgehen“ lassen. Der Satz über die Inhärenz des Prinzips im Prinzipiat zeugt von großer Unsicherheit. Das Problem ist der Ausdruck „Bestandteil“; es sollte evident sein, daß ein Prinzip nicht als „Teil“ seinem Prinzipiat inhärent sein kann. Und daher kann *nicht* nicht ausgeschlossen werden, sondern muß eingeschlossen und erschlossen sein, daß kein Prinzipiat möglich, in dem nicht sein Prinzip prinzipiiert. Es gehört also zum Wesen des Ersten namens Prinzip, in seinem Prinzipiat zu inhärieren.

Freilich wie? Denn die Metapher „in“ legt zwei entgegengesetzte Möglichkeiten nahe: einmal jene, in der das Prinzip im Prinzipiat (sozusagen auf „Nimmerwiedersehen“) verschwindet; zum anderen die andere, bei der nicht das Prinzip, sondern das Prinzipiat, weil stets nur endliche Realisierung des Ersten Prinzips (dem daher höhere Dignität, gar Ewigkeit, Allgemeingültigkeit und innere Notwendigkeit zukommt) verschwindet.

Es ist (mehr als trivial) zu sagen, Prinzip sei weiter als Element. Und die Einschränkung eines „insofern“ ist alogisch. Das Prinzip muß hinsichtlich seiner Prinzipiierten immer und überall „weiter“ sein als die Elemente, die es dafür voraussetzt und anwendet.

Vergleicht man nun Prinzip und Ursache (wobei zwischen finaler und kausaler nicht unterschieden wurde), so soll gelten: Ursache bestimme „das Sein der Wirkung“; was wohl nicht die Trivialität meint: jede Ursache habe eine Wirkung; daher wäre es besser gewesen zu formulieren: die Ursache bestimme eine Wirkung des Seins. Das Sein wirkt; weil es sich zu einer Wirkung bestimmt hat.

Inwiefern ist aber nun die Ursache von der Wirkung „dem Wesen“ nach verschieden? Das Wesen der Ursache ist, am oder im Sein eine Ursachefähigkeit wirken zu lassen; und das Wesen der Wirkung ist, am oder im Sein eine Wirkungsfähigkeit verursachen zu lassen. Das Wesen des Seins enthält daher Ursache und Wirkung nicht als einen Unterschied zweier verschiedener Wesen, sondern als den Unterschied des eigenen Wesens, das eben verursachend und bewirkend ebenso wie bewirkt und verursacht: tätig und leidend ist.

Hätte aber das Prinzip keinen „Einfluß“ auf sein Prinzipiat, wirkte es nicht in diesem und nicht als dieses; es wirkt nicht im Sinne einer Einzelursache und –wirkung; es ist vielmehr die Instanz und der (prinzipielle) Inhalt, der die Ursachen und Wirkungen eines Seins führt, definiert, gründet.]

Deshalb hält Thomas es auch für besser, in der Trinitätslehre nicht von Ursache zu sprechen, weil die innergöttlichen Hervorgänge zwar P.n

haben, die aber ihrerseits keine Wesensverschiedenheit der drei göttlichen Personen begründen. Daraus wird deutlich, daß die genannten Unterscheidungen zwar von Aristoteles ausgehen, zugleich aber einem theologischen Interesse entspringen. [Daß die göttlichen Personen keinen Wesensunterschied haben sollen, hat mit der Differenz von Ursache und Wirkung, die einen haben sollen, gar nichts zu tun, weil Wirkung und Ursache auch keinen haben. Sie sind ein Reflexionsunterschied am Wesen, nicht eigenes Wesen.

Das „besser nicht“ drückt die gemeine theologische Unsicherheit in Kategorienfragen aus. Das Kausalitätsverhältnis auf das Erkennen und Aussprechen von „innergöttlichen Hervorgängen“ anzuwenden, würde zu naturwüchsigen Vorstellungen führen, die moderner christlicher Theologie tabu sein sollten. Dennoch hat kein Theologe ein Problem mit der Formulierung: der Vater wirkt im Sohn; schon weil der Sohn dies offenbart: wer mich hat (wirken lässt), der hat auch den Vater (die Ursache meines Wirkens).]

Thomas nennt drei wesentliche zum Begriff des P. gehörige Merkmale: a) P.n dürfen nicht aus anderen P.n hervorgehen, müssen also, wie die Grundbestimmung sagt, ein Erstes sein; b) sie dürfen nicht auseinander hervorgehen; c) vielmehr muß alles andere aus ihnen hervorgehen [38]. [„Merkmale“ sind nahe bei „Elemente.“ - Das Erstsein eines Prinzips definiert dessen Selbstsein: es gründet sich durch sich. Wie ist dies möglich? Dennoch bliebe das Problem, Subprinzipien und deren hierarchische Folge in jedem Sachbereich annehmen zu müssen.

Das „Wort“ Prinzip“ sagt zwar ein „Erstes“, - aber nur in Relation zu einem „Zweiten“ kann der Gedanke des „Ersten“ formuliert werden. Streng genommen gibt es daher nur für die Totalität alles Seins (Welt, Gott, Mensch), sofern dieses als Zweites gesetzt wird, ein – ein - Erstes. Und da in der Regel Gott als Erstes gesetzt werden muß, ist nur in ihm das wirklich Erste anzutreffen. Alle anderen Prinzipien sind partikular Erste.

Unter b) dürfen die Prinzipien sich nicht wechselseitig erzeugen; sogleich würde ein Drittes, das dieses Wechselbedingen ermöglicht und prinzipiiert, zur Debatte stehen. - Unter c) der Widerspruch, daß eine Vielheit von Ersten Prinzipien angenommen wird. Aus ihnen müsse „alles hervorgehen“. Und diese Vielheit selbst?]

Thomas kennt – und das ist für seine P.n-Auffassung von grundlegender Bedeutung – zwei Arten von P.n [39]. Einmal solche, die in sich als selbständige und vollständige Naturen Bestand haben und als solche zugleich P.n von anderen Dingen sind; man kann in diesem Zusammenhang die Himmelskörper oder die Elemente nennen, die auch in sich bestehen und betrachtet werden können [40]. [Ein witziger Unterschied, auch noch miserabel formuliert, ein Mangel bedingt den anderen. Es sind offensichtlich nicht zwei Arten von Prinzipien gemeint, sondern zwei Arten und Weisen, in denen das Prinzip Prinzip ist, also „Dinge“ prinzipiiert. \*\*\*+

A) Das Prinzip muß durch sich kohärent sein, seine Vollständigkeit bedeutet auch, daß es durch einen systematischen Begriff erkennbar sein muß; und B) und „als solche (Prinzipien)zugleich“ von anderen Dingen Prinzip sein muß. Es ist also Prinzip seiner selbst und es ist „zugleich“ Prinzip jener „Dinge“, die es prinzipiiert. A ist die Selbstbegründung, B ist die Gründung begründbarer Realitäten.

Der analogische Hinweis auf „Himmelskörper oder die Elemente“ ist unverständlich. Nach Belieben können wir diese, wie alle Dinge, als für sich bestehend oder auch nicht betrachten. Aber wir wissen: Himmelskörper und Elemente haben sich nicht begründet, nicht sich „erfunden“, nicht ihr eigenes Prinzip konzipiert, sie haben es „nur“ prinzipiiert.]

Eine über Aristoteles hinausführende Lehre entwickelt Thomas bei der Behandlung der zweiten Art von P.n. Hier handelt es sich um solche, die keinen in sich selbständigen Bestand haben, sondern allein in ihrem P.-Sein aufgehen [41]. Dies gilt im Bereich der welthaften Dinge zunächst für Form und Materie. Diese Art von P.n heißt in der Regel «principium formale» [42]. [Wurde schon klar, worin die „zweite Art“ besteht? Nun: es seien solche Prinzipien, die „keinen in sich selbständigen Bestand“ haben, sondern allein in ihrem Prinzip-Sein aufgehen.“ Dieser Satz ist kaum verständlich. Denn: was in seinem Sein „aufgeht“, das ist doch etwas, das in sich einen selbständigen Bestand hat, - sollte man meinen. Aber vielleicht ist gemeint: die zweite Art ist eine solche, die nur Prinzip ist, weiter nichts, und eben daher keinen „selbständigen Bestand“ hat? Auch dies ist unlogisch. Was also ist gemeint?

Wenn Prinzipien unselbständige sind, sind sie, nach Adam Riese, abgeleitete und partikulare; also gehen sie als solche gerade nicht in ihrem Prinzip-Sein auf, sondern haben ein anderes gleichsam geliehen oder partizipieren an einem anderen, das natürlich größer (allgemeiner, notwendiger) und weniger partikular sein muß als sie selbst.

Aber vielleicht hilft das erste Beispiel, das angeführt wird, weiter? Für die welthaften (natürlichen?, geistigen?) Dinge gelte der Artunterschied von Prinzip für „Form und Materie“. Ist nun gemeint, daß die Form (oder die Materie?) ein in sich bestehendes Prinzip, ein durch sich begründetes ist, die Materie aber nicht? Aber wie könnte die Form ohne Materie ein vollständiges Prinzip für „welthafte Dinge“ sein? Oder ist gemeint, daß beide Prinzipien, es sollen ja artverschiedene sein, als „formale“ zu erkennen sind? Rätsel über Rätsel.]

Es liegt in der Natur der Sache, daß derartige P.n weder in sich bestehen noch für sich erkannt werden können; sie lassen sich nur von ihrem Prinzipiat her erschließen. Das ist deshalb möglich, weil diese P.n ihr Prinzipiat konstituieren, ohne dabei eine Wesensverschiedenheit zwischen P. und Prinzipiat zu begründen [43]. [Ist damit die Trivialität gemeint, daß die Prinzipien endlicher Dinge endlicher Natur, also abgeleitet, also partikular sein müssen? Das Prinzip einer Art von Fliege kann und soll nicht das Artprinzip von Fliege überhaupt erschöpfen. Daß aber die

Prinzipien von Fliege nur von prinzipiierten Fliegen her „erschließbar“ sind, gilt jedenfalls für den induktiven Vorgang des Erschließens. Aber schon daß Fliegen Lebewesen sind, daß sie Tiere sind, daß sie Weltteilnehmer sind, wird vorausgesetzt, wird nicht durch die Induktion, nicht durch das Prinzipiat erschlossen.

Weil der Autor nicht genau unterscheidet zwischen Partikular- (Art) und Gattungsprinzip (um den Unterschied so zu benennen, eine Hilfsbenennung) muß er stets wieder zu einem falschen Begriff von Wesen und Wesensverschiedenheit greifen. Ein Prinzip, das sein Prinzipiat nicht konstituierte, nicht prinzipiierte, was wäre das für ein (ulziges) Prinzip? - Und man stelle sich ein „Ding“ vor, an dessen Wesen ein Wesensunterschied wäre zwischen ihm – dem Ding – und seinem Prinzip. Natürlich kann und muß man sagen: dieser (missglückte) Kreis verfehle seinen Begriff wesentlich, gleichsam „ums Ganze“. Aber die Verfehlung ist eben die Negation des Wesens, und „wesentlich“ hat hier die Bedeutung von Wesensverneinung.]

Terminologisch verknüpft Thomas die Relation von formalem P. und Prinzipiat mit dem von Boethius stammenden Gegensatzpaar «quo est» und «quod est», um so den reinen P.-Charakter gegenüber der Subsistenz des vom P. Konstituierten deutlich herauszustellen [44]; die formalen P.n subsistieren nicht, sondern sind dasjenige, «wodurch etwas ist und seiend heißt» [45]. [Dies ist natürlich höchst problematisch; das quo est, wäre es nur von „reinem Prinzip-Charakter“, würde sich also nicht mit dem Prinzipiat beschmutzen, so würde es kein quod est aus sich hervorgehen lassen und in diesem nicht subsistieren. Das Prinzipiat müsste demnach von etwas anderem als dem Prinzip prinzipiiert worden sein, - jedenfalls teilweise, - ein unhaltbares Argument. Es ist ein offener (unsinniger, absurder) Widerspruch zu setzen a) die (formalen) Prinzipien subsistieren nicht und b) sie sind dasjenige „wodurch etwas ist und seiend heißt.“

Der Irrtum liegt schon in der Annahme, daß rein formale Prinzipien prinzipiiierende Prinzipien sein könnten. Ein Prinzip, das nicht konstituiert, wäre ein nur regulatives Prinzip; dieses ist allerdings ein „formales“, obgleich auch für es die Notwendigkeit gilt, sich eigene Materialien und Instrumente seiner Durchführbarkeit zu verschaffen. Regulative Prinzipien sind letztlich nur Regeln, nicht gesetzlich bestimmte Prinzipien. Sie gehören nicht zur Notwendigkeit von Sache, sondern allein jenem, der nach (gewissen, selbstgesetzten) Regeln eine Sache entweder betrachten oder organisieren und behandeln oder beides (erkennen und behandeln) möchte. (Es ist der Unterschied von wirklicher und Modelleisenbahn...)

Exkurs. – In der Geologie gibt es einige Prinzipien, die unhintergebar für die Subsistenz, Genese, Entwicklung und Gestalt, also für den Prozeß wirklicher Geo-Bestände sind. Die Plattentektonik zeichnet für die Genese von Kontinenten verantwortlich; für deren äußere und innere Gestalt, aber nicht allein, weil das Prinzip der Sedimentierung, an dem klimatische und jahreszeitliche Arbeitssklaven mitwirken, mitschaffend ist. Welches Klima auch immer auf Erden herrscht: die Realität und Realisierung des Prinzips



Plattentektonik arbeitet weiter. Auch Eiszeiten, periodisch wiederkehrend, gehören zur Realität klimatischer Prinzipien.

Ist also kein Kontinent denkmöglich und realwirklich, der nicht durch Kontinentalkollision entstanden (was sofort die Frage nach der Genese von Pangäa aufwirft, oder die Frage: mit welchem Einheitskontinent begann die Erdgeschichte der Kontinente, oder hatte Pangäa vielleicht „Inseln“ als Vorläufer, weil der zunächst noch nicht ausgeglühte Planet mit seiner Erkaltung beschäftigt war usf), so ist doch die Art und Weise, wie die einzelnen Kontinentalplatten kollidieren und sich übereinanderschoben in jedem Einzelfall anders geregelt. Denn „vor Ort“ herrschen immer auch individuelle Bedingungen und Prozesse.

Und Begriff und Prinzip von Plattentektonik verweisen auf den größeren Begriff, der sich als Planet Erde vergeschichtete. Ein Verweiskontext, der die Autonomie des Prinzips Plattentektonik nicht durchstreicht; wie auch das Prinzip Erdgeschichte nicht dadurch obsolet wird, daß die Erde durch Expulsion einer Sonne entstanden ist.]

Die von Thomas entwickelte Lehre vom P. im engeren Sinne, das in seinem P.-Sein aufgeht, spielt für dessen Metaphysik eine entscheidende Rolle. Systematisch läßt sich diese Lehre als Versuch interpretieren, der in der Anwendung aristotelischer Kategorien und ihrer averroistischen Deutung liegenden Gefahr der Verdinglichung metaphysischer P.n zu entgehen. [Es ist einerseits ein Zeichen von strenger Denkkraft, wenn die Kategorie „enger Sinn“ in Differenz zu „weitem Sinn“ ins Spiel kommt; aber die Gefahr, daß damit die Strenge zugleich beliebig wird, ist groß. Der weite Sinn soll und muß den engen Sinn nicht nur umfassen, er muß ihn generieren. Aber wie kann er dies, wenn der weite noch nicht als bestimmendes Prinzip gefasst wurde?

Ein Prinzip im engeren Sinn, das „in seinem Prinzip-Sein aufgeht“, ist eben ein Prinzip, das keines ist oder keines sein soll. Es bleibt ruhend in sich, mit sich identisch, nur sich substituierend, und keine Frage: hier ist der mit sich identische Gott (Vater) gemeint, der, obgleich seinerseits (über den Logos) Sohn und den Heiligen Geist eine Welt und Geschichte konstituierend, zugleich in sich verbleibt, - von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Mit der Gefahr der „Verdinglichung“ dürfte gemeint sein, daß Prinzip und Prinzipiat verwechselt werden, das göttliche Wirken pantheistisch in der Welt aufgeht und verschwindet. Die extremste Form einer Prinzipien-Verdinglichung ist die „sich selbst organisierende Weltmaterie“ als Grund und Prinzip von Natur und Welt, von Kosmos und Geschichte. „Alles ist Evolution“ ist der (Spruch)Beleg dieser Verdinglichung.

Aber es gibt auch die „umgekehrte Verdinglichung“: die verabsolutierte Selbstbezüglichkeit von Prinzipien, die in ihrem Prinzip-Sein „aufgehen“, - die Verdinglichung eines abstrakten Begriffes von Prinzip.

Es ist also gut und weise, daß zwischen einem absoluten Prinzipien-Gefüge (etwa der Idee im Sinne von Hegels Logik) und den besonderen Ideen und Prinzipien der Welt und ihrer Teilwelten und -geschichten, keine determinierende, etwa gar mechanische Relation besteht. Es ist eine Freiheitsdifferenz, die eine Mauer aufrichtet, der unübersteiglich sein soll.]

Im Bereich der beweglichen, der Veränderung unterworfenen Dinge sind Materie und Form die grundlegenden formalen P.n [46]. Dabei fungiert die Materie als der innere Grund der Veränderlichkeit («principium mutabilitatis est materia») [47] und der Vergänglichkeit der Dinge sowie der Individuation der Form, also als P. der numerischen Verschiedenheit innerhalb derselben Art: «principium distinctionis secundum numerum in eadem specie» [48]. [Warum „formal“? Und gibt es Dinge, die nicht der Veränderung unterworfen sind? Offensichtlich ist die Kategorie des „Dinges“ und ihr „Allerweltsgebrauch“ ungeeignet, Klarheit in den Fragen von Prinzip und Prinzipat zu fördern.]

Wenn nur „formal“, kann die Materie nicht „innerer Grund der Veränderlichkeit“ sein; ein offener Widerspruch. Und wenn sich die Form via Materiebestimmung und –veränderung in Individuen individualisiert, kann auch die Form nicht bloß „formales Prinzip“ sein. Der Unterschied von „formal“ und „material“ bedarf also einer Begründung, - um deren untrennbare Einheit setzen zu können, vor allem auch den Zusammenhang mit „weitem“ und „engem“ Sinn von Prinzip.

Irgendwie läuft auch noch der Art-Begriff mit: diese, die Art, muß doch wenigstens ein „Art-Prinzip“ vorausgesetzt haben, über dem, nicht bloß innerhalb dessen, die Relation Form und Materie unhintergebar ist.

Wir sehen hier das Prinzip sich prinzipieren: es bildet Arten, sodann innerhalb dieser Individuen, - oder: Arten von Prozessen, innerhalb dieser einzelne Prozesse. Damit ist schon klar, daß die Gesetzhaftigkeit des Prinzips sich zu Regelsystemen, die oft gegensätzlicher (kontingenter) Natur sein können, fortbilden muß.

Die Evolutionstheorie erfährt hier eine metaphysische Rechtfertigung: ist die Materie, deren Veränderlichkeit, zugleich der Grund dieser ihrer Veränderlichkeit, dann ist die „Mutation“ im „Innern“ der Organismen, der Grund für die Veränderlichkeit der Naturdinge. Warum auch der Vergänglichkeit? Hat sich die Materie einer Art selbst dazu bestimmt, nur eine bestimmte Dauer von Lebenszeit zu genehmigen? - Man sieht: die Probleme des Artbegriffes stellen sich sofort, wenn man diesen und seine Realisierungen auf bloße materielle Veränderungen (als „innere Gründe“) zurückführt. Alle Arten sind durch Mutationen entstanden, aber alle Arten sollen zugleich mehr sein als bloße Produkte von Mutationen.

Zu sagen, daß ein Prinzip formal sei, ist dann tautologisch, wenn damit gemeint wird, die Realisierung des Prinzips (seines Inhaltes) bleibe formal, bloße Figur, Attrappe. Wenn also – beispielsweise – die formale Freiheit, die die Demokratie ihren Bürgern gewährt und ermöglicht lediglich zu Scheinbürgern und Scheinfreien führte. Eben dies bekritteln die vermeintlichen Gegner der existierenden Demokratie und die Kassandren ihres bevorstehenden Untergangs, nicht bemerkend, daß sie sich eben dadurch als Demokraten, wenn auch nur negativ nörgelnde, erweisen. Sie unterstellen eine Verbesserbarkeit von Demokratie und ihrer zu realisierenden Freiheiten: wie die Demokratie selbst auch, - ein Blick in ihre Verfassungen genügt, um dies zu bestätigen und zu glauben.]

Erste formale P.n im Bereich der selbständigen Dinge überhaupt sind Sein («esse») und Wesen («essentia»), die sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten [49]. Dabei fungiert das Wesen als jenes P., welches das «allgemeine und unbegrenzte» Sein [50] aufnimmt («principium susceptivum ipsius esse» [51]), so daß durch das Wesen und in ihm jedes Ding «Sein hat» und ein Seiendes ist. [Jetzt gelangen wir in die metaphysische Küche: Sein und Wesen, Esse und Essenz, die sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten sollen, sind „Dinge“, die man einem modernen Wissenschaftler nur unter Gewaltandrohung als Lektüre vorsetzen darf. Denn es sind „Hirngespinnste“ von Metaphysikern, mit denen er, der Wissenschaftler, nichts (mehr) anfangen kann.

Warum verhält sich das Sein zum Wesen wie Akt und Potenz? Vorhin hatten wir die Relation von Form und Materie; nun die von Akt und Potenz, der angeblich die Relation von Sein und Wesen noch vorausliegt.

Etwas ist, aber es ist nicht nur, es hat auch ein Wesen. Wie ist es dazu gekommen, ein Wesen zu haben, nicht Unwesen zu sein oder zu haben? Offensichtlich wäre es im bloßen Status von Ist, also von Sein, noch kein Wesen; das Sein muß sich also bemühen und aktuieren, aus sich ein Etwas mit Wesen zu entlassen. Das Sein ist Eines, das Wesen aber sind viele; somit ist im Akt des Seins schon dessen Abstraktheit mitgedacht, es ist im Grund seines Seins Unbestimmtheit.

Dennoch ist es zugleich als Akt gedacht, als Möglichkeit und Wirklichkeit des Bestimmens von Unbestimmtheit. (Form und Materie sind bereits mitgedacht bzw. vorausgesetzt.) Was somit die alte Metaphysik unter „Sein“ dachte, ist der Logos des sich setzenden Vernunftwesens, nicht ein ontologisches Sein, das man bloß anraunen und wortphilosophisch umraunen dürfte. Es kann kein irrationaler Akt (gewesen) sein, dem das Sein folgte, als es beliebte, eine Welt von Wesen zu realisieren.

Auch hier wieder muß die Hilfskonstruktion „Ding“ zu Hilfe genommen werden, und nun sogar verstärkt: als „selbständige Dinge“, die auch noch einen (eigenen?) „Bereich“ ausmachen sollen.

Wenn aber das Wesen nur dadurch Wesen würde, daß es „das allgemeine und unbegrenzte Sein“ in sich aufnimmt, so wäre es weniger als Materie oder doch weniger als bestimmbare und bestimmte Materie. Denn ein „unbegrenztes Sein“ ist nur allgemein, nicht bestimmt, nicht besondernd, und es fragt sich, wie aus einem solchen nur allgemeinen und unbegrenzten Akt von Sein mehr als Sein hervorgehen soll, - ebenso: wozu diese Aufnahme von Sein überhaupt nützlich sein soll.

Die Vorstellung ist offenbar diese: „bevor“ das Wesen anfängt sich als Wesen zu konstituieren, man weiß nicht so recht wodurch, muß es erst einmal in das Ist des Seins eintreten. Folglich hat diese Art von Metaphysik eine abstrahierende Trennung von Sein und Wesen vollzogen, die sie dann – nachträglich – durch eine Lehre von Akt und Potenz - glaubt aufheben zu müssen.

Aber das Wesen hat das Sein immer schon in sich aufgenommen, das „Ding“ (Etwas) hat mit seinem Wesen auch Sein, denn ein nichtseiendes Wesen wäre ein Unwesen. Die Vorstellung scheint diese gewesen zu sein: anfangs oder ewig ist das Sein, nichts als das Sein, es ist wesenlos bei

sich, und insofern nicht fern vom (plotinschen) Über-Sein, denn wie könnte es als Sein, dem keine Bestimmung inhäriert, erkennbar sein? Doch wird ihm ein Akt zugeschrieben, der actus purus des schaffenden Gottes; wir befinden uns daher in der Logos-Lehre des trinitarischen Gottes, zu dessen Explikation die hier angesetzte und christlich-theologisch mutierte Lehre des Aristoteles von Akt-Potenz dient.

Daher ist die Rede: aus dem Sein gehen alle Dinge hervor, bei Thomas dies meinent: aus dem Sein Gottes gehen alle Dinge hervor. Daher das „empfangende“ Wesen des und der Wesen. Es ist das Wort des Seins, das sich in die Welt einspricht, noch mehr: sich als eine Welt ausspricht. Doch folgt daraus, daß der Akt sich selbst zugleich Potenz sein muß können, womit die unbeantwortete Frage nach dem Prinzip eines Seins, das sich aktuiert, wiederum aufgeworfen wird.

So ganz nebenbei wurde aus dem Sein, als es sich dem Wesen mitteilte, auch noch ein Seiendes, und eben dieser Hiatus von Sein und Seienden, vom Sein zum Wesen, vom Akt zur Potenz (der Essenz) ist ungeklärt. Alle Essenzen müssen als im Sein schon vorgedacht, präexistierend gedacht sein. Damit aber wird das Sein zu einem erfüllten, und dies ist mehr als Sein als bloßes Ist.]

Vom «Sein selbst», das Thomas das erste formale P. nennt («primum formale principium quod est esse») [52], kann man allerdings ebensowenig sagen, daß es sei, wie vom Laufen selbst, daß es laufe [53]. [Dies kommt natürlich einer Selbstdisqualifikation, einer Selbstdurchstreichung gleich: es wird das „Sein selbst“ als Prinzip behauptet, doch da es in seinem Prinzip-Sein immer schon verschwunden ist, kann man nicht sagen, was es sei, als nur dies, daß man es nicht sagen, nicht nennen und erkennen kann. Wir landen beim namenlosen Gottes-Sein (deus absconditus?), und dies nur deswegen, weil die Abstraktion „Sein selbst“ unterlief und nicht als Abstraktion erkannt und korrigiert wurde. Wenn ich vom Sein nicht sagen kann, daß es sei, dann sollte man gar nichts (mehr) sagen, eine Konsequenz, die nicht selten in der Geschichte der Philosophie, aber auch der (Negativen) Theologie gezogen wurde.

Besonders auffällig ist natürlich die Zuschreibung von „Akt“ an ein Sein, von dem man angeblich nicht wisse, was es sei, nicht wisse, ob es sei. Nun könnte man freilich einwenden, daß die Einsicht in den Aktcharakter des Seins nur durch Rückschluß vom Potenzcharakter des Wesens (der Welt) gewonnen wird; weil in diesem Potenzcharakter der Aktcharakter subsistiert, muß in einem ewigen Wesen namens Sein auch (nur) der Aktcharakter (ohne veränderliche und vergängliche Potenzen) subsistieren.

Daß Laufen selbst ist dieselbe Abstraktion: allerdings: es läuft nicht, obwohl das Prinzip von Laufen jedem realen Laufen subsistieren muß. Also muß es in sich Bestimmtheiten, gesetzliche Relationen haben, die notwendig für das in Existenz-Treten von Laufen sind. Tritt also der menschliche oder tierische Körper an, um einen Lauf zu starten, dann

realisiert er „das Laufen selbst“, das nicht laufen muß, weil es nicht zu laufen nötig hat.

Das Prinzip muß in „theoretischer“ Distanz zu dem sein, was es prinzipiiert, obwohl es in jedem Prinzipiierten Prinzip bleibt und ist. Nur sofern nun jene Körper in der Lage sind, das Prinzip Laufen, das freilich kein unbestimmtes Sein, sondern ein bestimmendes und absolut bestimmtes ist, in sich aufzunehmen, können sie aus dem Zustand des Ruhens oder Gehens in den des Laufens übergehen. Somit müssen in jenem Prinzip des Laufens auch die Nachbarprinzipien von Bewegung organischer Körper mitbestimmend sein. Daraus ergibt sich dann eine konkrete Akt-Lehre, die sehr wohl erkennbar ist.

Und eine solche war auch in jenem Sein als Sein schon erkennbar: es konnte oder sollte durch sein Aktuieren sowohl Arten wie Individuen in die Welt setzen können und müssen.]

Im Blick auf Sein und Wesen ist jedes Seiende Prinzipiat zweier in sich verschiedener formaler P.n und erweist sich so als «compositum» [54], als «zusammengesetzt» aus unselbständigen P.n, die erst im konkreten Ding ihre Realisierung erfahren und es innerlich (Form und Materie heißen zuweilen auch innere P.n: «principia intrinseca» [55]) und wesentlich bestimmen. [Es ist und es hat Wesen: das Seiende hat Anteil am ewigen unbegrenzten Sein und zugleich auch nicht: es ist vergänglich und veränderlich. Es ist klar, daß dieses „compositum“ zu abstrakt ist, um aus ihm ein Zusammen von konkreter Form und Materie ableiten zu können. Nun zeigt sich auch die Formalität der „formalen Prinzipien“: sie haben das Materielle außer sich.

Wie kommen die Arten zu ihrer Arbestimmung (ihrem Artsein und Artwesen), wie kommen die Materien (Elemente) zu ihrer Bestimmung, wie die Welt zu ihrem Weltsein und Weltwesen? Diese Fragen sind noch nicht beantwortet durch das „Komposit“ zweier Abstraktionen.

Verdächtig ist bereits die Formulierung oder Gleichstellung von „formal“ und „unselbständig“. – Erst „im konkreten Ding“ (die fehlende Materie muß hinzutreten, also der dem Prinzip äußerliche Inhalt) wird das Komposit real, wirken die beiden unselbständigen und formalen Prinzipien zusammen: also wirklich material und konkret. Aber wie kommt es dazu? Wenn an ihnen selbst nicht die Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens aufgezeigt wurde? Die Analogie, daß sich Sein und Wesen „wie“ Akt und Potenz verhalten, wäre nur dann zufriedenstellend, wenn aus dem Akt des Seins die konkreten Begriffe und Kategorien aller Potenzen (aller Wesen) hervorgingen.

Auch bleibt nun unbestimmt, zu wessen „Lasten“ Form und Materie gehen: ob die Form, die nun gleichfalls die Ehre erfährt, als „innerlicher Grund“ genannt zu werden, „mehr“ auf die Seite des Seins oder doch nur auf die des Wesens fällt.]

Im Lichte dieser Überlegungen leuchtet ein, daß Thomas Gott selbst nicht als formales P. der Dinge begreift, weil es zwischen Gott und den von ihm geschaffenen Dingen keine Wesensgleichheit geben kann wie zwischen P.

und Prinzipiat [56]. Thomas faßt das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung vielmehr als ein solches von Ursache und Wirkung, wobei Gott als erstes P. in der Gattung der Wirkursache bezeichnet wird [57]. [Wie aber kann Gott als materiales Prinzip der Dinge gefasst werden, wenn es zwischen seinem Sein und den geschaffenen Wesen keine Wesensgleichheit geben kann? Dies scheint der Autor auch nicht zu beantragen, weshalb er eigentlich hätte formulieren müssen: nicht einmal als formales Prinzip kann Gottes Wort die Welt schaffen, ein offensichtlich höchst problematisches Argument.

Dabei dient die Trinitätslehre doch eben dazu, diesen Hiatus zu lösen: ein Gott, der sich gleich bleibt, indem er zugleich sich ungleich wird, kann dies nur, wenn er in sich den Unterschied von gleichbleibendem Sein und ungleichwerdendem Sein: verschiedene Wesen schaffend und erhaltend, hat.

Es dient nicht zur Lösung des Problems, diesbezüglich und unvermittelt zu behaupten, Gott und Schöpfung verhielten sich wie Ursache und Wirkung, weil dies einem nominalistischen Willkürgott vorarbeitet. Daher auch die problematische Annahme, daß Gott doch wieder mit den Gattungsprinzipien wirkender Gattungsursachen gleichgesetzt wird. Dies ist ein offener Widerspruch.

Gott kann nicht unmittelbar Ursache der Welt sein, er kann und soll und muß es vermittelt sein; es heißt ihm gleichsam zu nahe zu treten, nimmt man die direkte Relation an, denn sie würde allerdings zu einer Wesensgleichheit von Gott und Welt, zu einer pantheistischen Identität beider führen.]

Der P.n-Begriff spielt auch in der Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Thomas eine wichtige Rolle. So begreift er den Gegenstand des Intellekts als formales P., das den Erkenntnisvorgang in seinem Wesen bestimmt, und nennt in diesem Zusammenhang «das Seiende und das Wahre» – nicht in der Konkretheit der je einzelnen Dinge, sondern in ihrer Universalität – «das erste formale P.» [58]. [Ist der „Gegenstand des Intellekts“ dieser selbst oder der/ein Gegenstand, den sich der Intellekt „zum Gegenstand“ nimmt? Ist es der Intellekt selbst, was hier sinnvoll scheint, denn im andern Falle wäre es nur ein intelligibler Objekt-Begriff von Gegenstand überhaupt, dann ist die Frage konkret: wie kann der Intellekt als formales Prinzip des Erkenntnisvorganges und der Erkenntnisresultate angesprochen werden?

Es ist klar, daß die Realität des Erkennens nicht ohne das Prinzip von Erkennen Realität werden kann. Also muß das Prinzip dem Prinzipiat subsistieren, und die Kennzeichnung mit „formal“ wirft wieder die schon bekannten Probleme von „weitem“ und „engem“ Sinn von Prinzip auf.

Ist aber das Wahre und das Seiende das oberste – formale - Erkenntnisprinzip, so fragt es sich, wie diese „Universalität“ als „erstes formales Prinzip“ soll begründet sein.

Klar ist, daß Erkennen, das nicht auf Wahrheit und nicht auf Seiendes ausgeht, den Namen Erkennen nicht verdient. Aber wodurch konkrete Erkenntnisvollzüge und –resultate als wahre und wahrhafte bestimmt

werden, ist damit noch nicht gesagt. Insofern stimmt die Bezeichnung „formal“: ein nur formaler Wahrheitsbegriff ist ein nur formaler.]

In der Wissenschaft geht er – im Sinne des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses, das für das an dieser Thematik interessierte Denken des MA maßgeblich bleibt – von ersten, in sich einsichtigen und darum unbeweisbaren P.n aus [59]. Diese gelten – im Unterschied zu den den einzelnen Wissenschaften eigenen P.n («propria principia») [60] – für alle Wissenschaften. Und unter den allgemeinen P.n («principia communia» [61] oder «universalia» [62]) gilt wiederum dasjenige vom ausgeschlossenen Widerspruch als das grundlegende [63]. [In sich einsichtige Prinzipien sind schon ihr Beweis, könnte man entgegenen; sie haben ihre Selbstbegründung bereits vorgeführt, und bedürfen daher keiner Begründung mehr, weder einer empirischen noch einer begrifflichen. Denn wodurch geschieht die Einsicht dieser Einsichtigkeit? Nicht durch unmittelbare Intuition, nicht durch momentane Einfälle, nicht durch sonstige Irrationalität. Insofern handelt es sich um Selbstbeweis, wenn von einer „Einsichtigkeit in sich“ die Rede ist. Alles andere würde in den unendlichen Regress führen: alles Wissen wäre ungegründet, unbeweisbar, ungewiß ob Wissen möglich und wirklich ist.

Der Unterschied von propria principia und universalia (communia) principia ist wohl unhintergebar; aber die Frage bleibt, welche Universalprinzipien so universal sind, daß sie zugleich als sich und jene Propria bestimmende Prinzipien erfasst werden können. Denn allgemeine Prinzipien, die sich nicht spezifizieren, sind nur allgemeine, es sind jene, die in ihrem „Seins-Prinzip aufgehen.“

Dies ist letztlich die Frage, ob eine prima philosophia für alle Einzelwissenschaften – zu deren Begründung a) als Wissenschaft und b) als reale Welterkenntnis möglich ist. In der Tat kann keine Wissenschaft, die sich als Wissenschaft begreift und anerkennt, dem Satz vom Widerspruch widersprechen; auch jene nicht, die von der Unbestimmtheit ihres Gegenstandes, von der Unbeobachtbarkeit gewisser materieller Teilchen begeistert sind (Quantenphysik) und von dieser Situation her eine neue Welt-Lehre begründen möchten: daß alles unbestimmt und „frei“ im Sinne von zufällig und beliebig, von unaussagbar und unbeobachtbar, von unbegreifbar und unerkennbar sei.

Es wäre interessant zu fragen, wie sich der Satz vom Nicht-Widerspruch mit den Sätzen Thomas' über Sein und Wesen verträgt. Wie steht der Akt des Seins dazu, muß er nicht auch diesen Satz respektieren? Müssen Wesen nicht mit sich identisch sein, um Wesen sein zu können? Fragt man aber: wie kam der Satz vom Nicht-Widerspruch in diese Welt, fragt man zugleich nach der Möglichkeit des Fragenkönnens: Identität kann nicht mehr „hinterfragt“ werden. Sie ist immer schon da, und insofern von ewigem Status. Aber zugleich ist sie abstrakt, wenn sie nur als Identität festgehalten wird. Identität ist kein tragendes Prinzip, ist ein nur „Teil-Prinzip“ zu nennendes Prinzip.]

Die Universalität dieses P. erweist sich auch für den Bereich des Handelns. Thomas faßt nämlich den ersten Grundsatz der praktischen Vernunft, «daß das Gute zu tun und zu erstreben und das Böse zu meiden ist» als die für das menschliche Handeln geltende Anwendung dieses grundlegenden P.: «die Gebote des Naturgesetzes verhalten sich zur praktischen Vernunft so wie die ersten Beweisprinzipien zur spekulativen Vernunft; beide sind nämlich aus sich einleuchtende P.n» [64]. [Okay, sagt der moderne Verstand, aber jetzt fehlt noch die nähere Gebrausanweisung dieses Grundsatzes der praktischen Vernunft: was ist hier und heute das Gute, das mir erlaubt, das Böse zu vermeiden? Denn die Inhalte des menschlichen Handelns in der Geschichte haben das Fatale, radikaler Veränderung zu unterliegen. Es bleibt daher ein erster Grundsatz, immer das Gute zu tun, was aber dies ist, unter (gemeinhin) „letztklassigen“ Realitätszuständen, das ist ungeklärt. Und natürlich kann es auch nicht durch „Grundsätze“ geklärt werden, weil Grundsätze nur Grundsätze sind.]

Ohne Zweifel kann das „aus sich Einleuchtende“ nur durch „Anwendung“ des Satzes vom Widerspruch einleuchtend sein: der Satz das Böse zu tun und zu erstreben, würde den Begriff des Handelns mit sich in Widerspruch bringen.

Das „Naturgesetz“ der praktischen Vernunft: naturrechtliche Epoche. Die Analogie zwischen den „ersten Beweisprinzipien“ (und die wären? Etwa der Satz des Widerspruchs, der angeblich unbeweisbar ist?) und dem „Naturgesetz“ der praktischen Vernunft dürfte sich auf die Differenz von Theorie und Praxis, von Begriff und Realisierung beziehen. Wäre demnach mehr als eine Analogie.]

4. Während die von Thomas entfaltete Lehre von den formalen P.n wegen ihres Zusammenhangs mit seiner Metaphysik ebenso wie diese selbst im MA kaum zur Geltung kommt, bleiben die von Aristoteles eingeführten Unterscheidungen bis in die Neuzeit hinein lebendig. [Das ist aber lustig: Thomas, der führende Philosoph und Theologe des Mittelalters hätte eine Prinzipienlehre und Metaphysik erarbeitet, die „kaum zur Geltung“ gekommen wäre? Hingegen die des Aristoteles sehr wohl? Der Autor vergisst, daß Thomas der führende Theologe seiner Kirche war, und daß in der katholischen Kirche bis heute versucht wird, die thomatische Philosophie als die allein selig machende Philosophie katholischer Theologie zu tradieren.]

Das zeigt sich etwa noch bei G. BRUNO, der trotz seiner gegen die aristotelische Kosmologie gerichteten Intentionen ganz im Sinne der aristotelischen Metaphysik zwischen P., Ursache und Element unterscheidet; ist doch «nicht jedes Ding, das P. ist, auch Ursache: denn der Punkt ist das P. der Linie, aber nicht ihre Ursache» [65]. [Vermutlich vertrat Bruno – gegen Aristoteles – die These eines „unendlichen Alls.“ – Inwiefern ein Ding Prinzip sein kann, ist unklar; ist aber nur gemeint, ein Prinzip brauche nicht Ursache zu sein, um Prinzip sein zu können, so könnte man sagen: alle Prinzipien, die tätigkeitslos schlafen oder



eingeschlafen sind (etwa die polytheistischen der mythischen Kulturen), aber auch alle noch nicht entdeckten Prinzipien, können nicht als Ursache wirksam werden.

Irrig ist die Meinung, daß der Punkt als Punkt das Prinzip der Linie sei: es ist der Begriff der Linie deren Prinzip; auch der Punkt hat ein Prinzip: seinen Begriff (Grenze, ideelle Grenze des Raumes zu sein, die sich an reellen Dingen als realisierte ideelle Grenze manifestiert.)

Die Ursache aber ist zweifach zu sehen: a) im Sinne von Grund ist das Prinzip auch „Ursache“ – nämlich Ur-Sache – der Linie, und zwar: aller konkret-empirischen Linien. Doch genügt diese ontologische Kausalität (das Prinzip inhäriert dem Prinzipiat) keineswegs, um eine konkret-empirische Linie zu zeichnen, zu erblicken, zu verstehen; sie muß b) noch gezeichnet (erkannt usw.) werden von einem Zeichner, sei es ungewollt durch eine Natursubstanz oder mehrere, sei es gewollt durch den Menschen. Die Wirkursache ist der Zeichner, die Grundursache ist das Prinzip; der Punkt ist das Element, mit dem der Zeichner zeichnet, aber auch die Grundursache sich realisiert. Daher muß schon im Prinzip die „Rolle“ des Punktes im Begriff der Linie festgeschrieben sein. Jedes Prinzip ist ein Kodex unhintergebar Handlungen.]

Allerdings rückt er P. und Element dadurch nahe zusammen, daß er unter P. dasjenige versteht, «das innerlich zur Erzeugung eines Dinges beiträgt und dann im Hervorgebrachten verbleibt, wie Materie und Form ... oder auch wie die Elemente» [66]. Demgegenüber erscheint Ursache als dasjenige, «was äußerlich zur Hervorbringung der Dinge beiträgt und sein Wesen außerhalb der Zusammensetzung hat, wie die Wirkursache und der Zweck» [67]. – [Das „wie“ ist problematisch; aber die ganze Zitatstelle ist sehr unbestimmt. Nicht nur „innerlich“ trägt das Prinzip zur Realisierung des Prinzipiat (des „Dinges“) bei, es durchdringt das Ding, dieses kann nicht außerhalb seines Prinzips Ding sein. Oder gibt es einen Punkt, eine Linie, eine Fläche, ein Rechteck, die ihren Prinzipien, also ihren Begriffen widersprechen könnten, etwa als „rundes Rechteck“, also punktlose Linie, als ausgehnungslose Fläche?

Im Prinzip fungieren die Elemente sowie die Materie und Form als Momente des Prinzips, seines Begriffes, seiner apriorischen Synthese. Das Prinzip ist systematische Einheit, formulierbar, erkennbar; dadurch ergibt sich der Schein, Prinzip und Elemente wären „nahe zusammen“; sie sind es auch, aber nicht näher als das Ding und seine Eigenschaften: kein Ding ohne Eigenschaften, aber keine einzelne Eigenschaft ein Ding. Das Weiße (die Farbe) kann nicht für sich materiell existieren. Hier ist das Problem aktuell: für bloße Eigenschaften an Dingen gibt es auch Prinzipien, die innerhalb ihrer Sphäre (im Begriff der Farben und des Farbenkreises) formuliert werden müssen. Erst wenn die Farbe an Dingen sich realisiert, kommen Lichtspektrum samt Wellenqualität und-quantität ins Spiel.

Das „Verbleiben“ des Prinzips im Prinzipiat endet mit dessen Vergehen und Ende; es verschwindet mit dem Ding die konkrete Realisierung des Prinzips in einem Ding; nicht aber verschwindet das Prinzip des Dinges

(seiner Art und Individuumsbildung) in der realen Welt, es sei denn, das Ding und seine Art verschwindet überhaupt („stirbt aus“.)

Und an dieser Stelle der unvermeidliche Streit zwischen Realisten und Idealisten, genauer: Dinggläubigen und Intelligiblen: letztere argumentieren: Nicht nur das Prinzip des Dinges (seiner Art) bleibt erhalten (auch beim Verschwinden der Dinge), sondern die Prinzipien der Elemente, Formen und Materien bleiben – in der intelligiblen Welt möglicher Dinge. Die Farbe, der Punkt, der Farbstoff: deren Prinzipien kehren in die intelligible Welt zurück, aus der sie niemals vollständig hervorgehen. Daher „inhärieren“ sie (nur) in den Prinzipiaten, sie sind mit diesen nicht identisch. Unzählige Prinzipien von unzähligen verschwundenen Dingen sind uns nicht mehr bekannt; „ebenso viele“ werden uns erst in der Zukunft bekannt sein.

Die Ursache ist insofern „äußerlich“ für die Realisierung des Dinges, als sie verschiedene Träger – natürliche und nichtnatürliche – haben kann; und in beiden Fällen durch endlos viele Ursachem-Subjekte oder –Objekte getragen werden kann. Jeder vernünftige Mensch vermag eine Linie zu zeichnen; die Natur unter bestimmten Umständen, - am Meer, im Schnee, an der Küste, im Sand der Wüsten, an der Rinde des Baumes, an allen Organismen.

Die Verursachung ist insofern außerhalb „der Zusammensetzung des Dinges“, als sie das konkrete Ding, und nicht nur dieses, sondern auch viele andere, hervorbringen soll und kann. Und dieses Ding soll auch noch von anderen Verursachern verursacht werden können.

Mit dem Zweck erscheint eine neue, bislang noch nicht reflektierte Kategorie. Da der Unterschied von endlichem und unendlichem Zweck, also von nützlichem und Selbstzweck nicht genannt wird, ist es schwierig, diese Stelle verbindlich zu kommentieren. Das der endliche – äußere – Zweck, die Äußerlichkeit schon im Namen führt, sagt genug: wir können die Dinge diesen oder auch ganz anderen Zwecken zuführen.

Der Zweckgeber ist wie der Verursacher: der konkrete Regent einer Sache; er kann sich daher auch Regeln vorsetzen, nach denen er die Dinge realisiert und gebraucht. Dies kann er mit den Prinzipien der Dinge nicht; zwar kann er „aus Prinzip“ nur lädierte Kreise, zittrige Linien, „unsichtbare“ Punkte zeichnen, aber dieses „ästhetische Spiel“ geht zu Lasten seiner Zwecksetzung: er will „verstören“ und subversionieren; er will „kreatives Kind“ sein, in dessen Kreativität das Moment der Destruktion „konstruktiv“ hervorzutreten pflegt.]

Es deutet jedoch manches darauf hin, daß sich die Naturphilosophie des späten MA trotz ihrer Kenntnis der aristotelischen Unterscheidungen im ganzen wenig daran hält: «Wir kümmern uns nur wenig um die Unterscheidung jener Namen», bemerkt J. BURIDANUS in seinem Physikkommentar und fügt – gegen die aristotelische Auffassung und die ihr folgende mittelalterliche Tradition – hinzu, daß die Bezeichnung Element eher für die inneren Ursachen, die Bezeichnung P. im eigentlichen Sinne für die Wirkursache gelte («hoc nomen elementum restringitur magis ad causas intrinsecas, et hoc nomen principium dicitur maxime

proprie de causa efficiente») [68]. Man kann diese Bemerkung lesen als Indiz für eine Entwicklung, die sich aus dem Zusammenhang der aristotelischen Vorgaben immer mehr löst. [Also wie hat man sich nicht an die genannten Unterscheide zwischen Prinzip, Element und Ursache gehalten? Im unklaren Denken des Allerweltsverstandes, aber auch im unklaren Philosophieren und „Forschen“ der Wissenschaften gilt dies bis heute: man hält sich nicht daran. Aber nicht, weil man – wie jener soeben skizzierte Kinderkünstler – sich nicht daran halten möchte, sondern weil man es nicht schafft, die Begriffe klar zu erkennen und zu formulieren. Ein Theorie-Defekt, mit dem man zu leben gelernt hat.]

Buridan möchte (allerdings nur „die Bezeichnung“) Element als „innere Ursache“ nehmen, und das Prinzip mit der Wirkursache gleichsetzen. Er möchte alle Kinder im Bad des Prinzips mit diesem verschütten. Das „Man kann“ des Artikel-Autors vollendet diesen Verschüttvorgang.]

Doch zunächst bleiben die begrifflichen Klärungen des Aristoteles lebendig, und zwar auch dort, wo dessen Positionen nicht oder nur zum Teil oder nur mit erheblichen Abweichungen übernommen werden. So greift BONAVENTURA in seiner Trinitätslehre, die dem Vater als der ersten Person eine Art «anfängliches Sein ... auch ohne die Produktion der zweiten» einräumt [69], auf den aristotelischen Gedanken des P. als eines Ersten zurück («quia primum, ideo principium» [70]) und verknüpft ihn mit der dem Liber de causis entnommenen Überlegung, wonach die Ranghöhe eines P. zugleich über die Kraft seines Einflusses entscheidet, so daß folglich das erste P. den größten Einfluß ausübt («et quae simpliciter prima scl. causa summe habet influere per omnem modum») [71]. - [Das Erste könne ohne sein Zweites sein; es könne in einer Selbstbeziehung zu sich stehen, auch wenn es „zugleich“ in der Beziehung zu seinem Zweiten und Dritten steht. Dies zu denken ist schon deshalb nötig, weil die Menschwerdung Gottes in eine späte Phase der Menschheitsgeschichte fällt, und der Heilige Geist, sofern er intra muros der Kirchen reserviert wurde, ebenso.]

Daß das Erste die größte Macht haben muß, liegt schon in seiner Erzeugungsfunktion: es ist das Anfangende, das erste Sein, das alles zweite und dritte Sein ins Dasein gerufen hat. Doch muß hier unterschieden werden zwischen der geschichtlich realisierten Menschwerdung und Geistwerdung und der in Gott immer schon geschehenen Zweit- und Drittwerdung. Und angesichts dieses Status ist der Vater von Anfang an in seinen beiden Anderen bei sich. Folglich wäre Bonaventura der List einer Abstraktion aufgesessen. Er möchte dem Vater einen besonderen Vaterdienst erweisen, doch dieser ist immer schon wirklicher Vater gewesen.]

Im Blick auf die Schöpfung heißt «die ganze Dreifaltigkeit P.» [72]; dabei ist Gott «das erste, das am meisten zureichende und unendliche P.» zugleich («principium primum et sufficientissimum et infinitissimum») [73], weil er, von keinem anderen bewegt, alles durch sich selbst bewirkt, wobei nichts außerhalb seiner wirkenden Kraft liegt. Was innertrinitarisch

gilt, gilt auch für die Schöpfung; deren Vielfalt ist auf ein einziges erstes P. zurückzuführen, dem unermeßliche Machtfülle und Fruchtbarkeit zukommt («quia enim est principium simpliciter primum, ideo fecundum et potens est fecunditate infinita et immensa») [74]. – [Für die Schöpfung im Ganzen oder/und im Einzelnen ist die „ganze Dreifaltigkeit Prinzip“? – War es nicht Augustinus' These, daß sich an allen Dingen (deren Arten oder Typen wenigstens und insofern natürlich auch an deren individuellen Realisierungen) die Trinität oder doch deren Spur nachweisen lässt? Und ist nicht Hegels „Triade“ des Begriffes, die das Einteilen jedes realen Begriffes leitet, ein in der Tradition des Augustinus stehender Versuch, Vernunft und trinitarisches Prinzipieren der Welt zu verbinden?

Die These: an allen Dingen, den größten wie den kleinsten, müsse wenigstens ein Unterschied (zweier Bestimmungen, zweier Inhalte) sein, der, um Ding sein zu können, zu einer Einheit müsse verbunden sein, eröffnet sofort die Frage und Suche nach diesem zentralen (Haupt)Unterschied; denn es ist klar, daß alle Dinge „im Prinzip“ aus mehr als zwei Bestimmungen zu bestehen pflegen.

Worin die Meist-Zureichendheit des „unendlichen“ Prinzips der Trinität Gottes, und somit auch das Unendliche bestehe, hätte man gerne noch näher erfahren. Nun: es folgt die Bemerkung, daß das Erste das unbewegte Bewegte sei, daß es Selbstursache und totale Verursachung von allem sei und daß keine Kraft in der Welt sei, die nicht aus seiner Kraft hervorgehe.

Diese Umfassung liegt schon in der Formulierung: daß kein Ding außerhalb der Kraft des göttlichen (Schaffens)Prinzipes liegen könne. Unsere theoretischen Physiker und Kosmologen, die nach einer „Theorie für alles“ auf der Basis der modernen Kraftbegriffe (große, kleine, nahe, ferne usw.) suchen, könnten versucht sein, ihre Suche und Theoriearbeit als „neue Art“ einer Trinitätstheologie zu verstehen. Oder traditionelle Theologen könnten in diesen naturalistischen Welttheorien eine Bestätigung sogar für das mittelalterliche Trinitätsdenken erblicken.

Daher würden sie sagen: was für die Schöpfung gilt, das gilt auch innertrinitarisch, und an diesem Unfug würde man das Scheitern jener „Erkenntnis-Versuche“ erkennen können.

Die mittelalterlichen Theologen hatten es noch leicht, aus der Trinität alle Welt abzuleiten, weil die Kategorien, mit denen sie die Trinität dachten, allesamt überschwängliche waren, die daher nach Belieben auf alle Welt angewandt werden konnten. Aber dies nur, weil das Phänomen „alle Welt“ sich noch nicht in seine Teil-Welten geteilt, noch nicht sich differenziert hatte in seine Teil-Kräfte und Teil-Prozesse.

Man führt die Vielfalt der Welt auf ein einziges erstes Prinzip zurück, und dieses ist erstes Prinzip, weil es als „unermessliche Machtfülle und Fruchtbarkeit“ definiert werden muß. Ist dies eine zureichende Ableitung der Vielheit aus ihrer Einheit? Oder wird nur eine Einfalt vorausgesetzt, weil der Begriff der Vielheit eben dies verlangt, wenn man „metaphysisch“ über die Welt nachdenkt? - Die Grundfrage: wie kommt alle endliche Macht von Gottes unendlicher Macht in die Welt, bleibt gestellt.]

Nach Bonaventura ist Gott nicht nur Ursprung und Ziel aller Dinge, sondern er hat auch die Urbilder aller Dinge von Ewigkeit bei sich [75]; deshalb ist er zugleich auch das erste P., von dem «alle Erleuchtungen» ausgehen («primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt») [76]. [Alles ist durch ihn, in ihm und auf ihn hin; diese johanneische Basisformulierung, selbst trinitarisch verfasst, war dem unbewegten Beweger des Aristoteles noch unbekannt. Die Formulierung ist aber thetisch, und die Frage, wie die „bösen Dinge“ dieser Welt, die gleichfalls in den Genuß dieser Erhöhung und absoluten Verankerung zu kommen scheinen, davon ausgeschlossen bleiben können, erhebt sich theodizeisch.

Besonders ist die platonische Verdoppelung der Dinge-Welt zu beachten: übersetzt man „Urbilder“ nicht mit einem fiktiven Urbild jedes Einzeldinges, sondern mit den Prinzipien einer zusammengehörigen Art von Dingen (was sofort die Frage nach der Möglichkeit von Übergängen und Mischdingen aufwirft), dann wären also die Prinzipien aller gewesenen und künftigen Dinge ebenso wie die aller gegenwärtig realisierten, im Dreieinigen Gott präsent. Und diese Prinzipien wären allesamt aus dem Dreieinigen Gott, dessen Prinzip als das mächtigste und fruchtbarste definiert wurde, hervorgegangen, - auf ewige Weise im Inneren Gottes, auf zeitlich-materielle Weise in der Welt.

Was aber unter „Ziel“ aller Dinge könnte gemeint sein, ist offen; boshafter Weise könnte man sagen: am Ende, am Ziel des Prozesses aller Dinge, wird nur Gott als „Ding“, als seiendes Sein zurückbleiben; da er jedoch ohnehin dem Werden nicht unterworfen sei, wäre dieser Gedanke unsinnig.

Die Erleuchtungen sind doppelt zu verstehen: als Dasein ist das Ding, auch wenn durch keinen endlichen Geist erkannt, in Gott durch Gott erkannt, gleichsam vorerkannt und enderkannt. Aber sofern nun der endliche Geist – am Ende der Geschichte des Erschaffens von Welt – dazu kommt und verpflichtet wird, die Dinge in ihren Prinzipien und deren Realisationen zu erkennen, muß das Erste Licht dessen, durch den die Prinzipien und deren Realisationen sind, erleuchtend tätig sein. Nicht nur an den Dingen sind somit die „Spuren“ der Trinität zu konstatieren, sondern auch an unserer Erkenntnis der Dinge.]

Dieser Hinweis auf die Verbindung aller Erkenntnis und speziell der menschlichen mit den im göttlichen Geiste enthaltenen Urbildern gibt nur die eine Seite der Erkenntnislehre Bonaventuras wieder; er hält nämlich ebenso daran fest, daß die Erkenntnis der P.n nicht ohne Erfahrung möglich ist («cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et experientiae») [77]; wie er selbstverständlich auch die aristotelische Ursachenlehre übernimmt und für seine eigene Lehre fruchtbar macht. [Weil wir endlicher und nicht nur intelligibler Geist sind, müssen wir der Prinzipien zuerst an den empirischen Dingen und Welten ansichtig und anhörig werden; dann aber sehen wir, so Boaventura gedeutet, im Geist des Geistes, erleuchtet und erhellt, die Prinzipien in ihrem eigenen (Vernunft)Licht und im Licht der göttlichen Vernunft selbst, aus der allen

Prinzipien hervorgehen. Darin liegt schon, daß die Möglichkeit, die Trinität als Prinzip der göttlichen Vernunft zu denken, sich vorbereitet. Sie ist wie ein nucleus schon vorhanden.]

Dabei werden Form und Materie als innere P.n begriffen, die einander bedingen, wobei die Form als aktives, die Materie als passives P. fungieren [78]. Allerdings begnügt sich Bonaventura bei der Analyse der Dinge nicht mit den aristotelischen Kategorien; vielmehr fügt er ihnen – wie schon bei der Erkenntnislehre – Gesichtspunkte hinzu, die insbesondere den Bezug der Dinge zu Gott stärker hervortreten lassen. [Dieser Passus wiederholt nur, was schon gesagt wurde. Daß aber zwei Prinzipien, die einander – noch dazu als „innere“ – bedingen, in einem dritten Prinzip, das allein so zu nennen ist, wechselwirken können, versteht sich. Nicht hat die Form sich zur aktiven, nicht die Materie sich zur passiven Prinzipalität bestimmt. Ergo ist eine „Überform“ oder Überaktivität vonnöten, durch die diese beiden „inneren Prinzipien“ als solche, als konkret einander bedingende, gesetzt werden. Es ist ein Unterschied im höchsten Prinzip des Dinges an sich, der zur Einheit sich bestimmt. Keine Materie ohne Form, und umgekehrt; keine Aktivität ohne Passivität, und umgekehrt. Dies aber setzt jene „Überform“, die zu setzen ist.

Folglich müsste, um „den Bezug der Dinge zu Gott stärker hervortreten lassen“, diese „Überform“ oder Erstprinzipalität in Gott zu suchen sein: sie allein setzt ein Prinzip fest, das sich wie Form und Materie verhält, um eine Welt zu ermöglichen.]

So unterscheidet Bonaventura «Keimgründe» («rationes seminales»), die er als aktive Potenz in der Materie angelegt denkt: «rationem seminalem esse potentiam activam, inditam materiae» [79], von den «ursächlichen Gründen» («rationes causales»), die als «ideale oder exemplarische Formen» zu begreifen sind und den genannten Bezug der Dinge zu Gott ausdrücklich machen; dabei gilt es noch einmal zu unterscheiden, ob Gott als erstes P. oder als letztes Ziel betrachtet wird: Im ersten Falle spricht Bonaventura von «ratio causalis» im eigentlichen Sinne, im zweiten Falle von «ratio primordialis» [80]. [Die Materie wird durch die Form zu deren Aktivität bestimmt; die Materie als Materie ist reine Passivität, reines Bestimmtwerdenkönnen; die Form ist reine Aktivität, aber formbestimmte Aktivität; woher die Form dies hat, wurde soeben erörtert; sie ist somit in einer Art Identität mit der göttlichen Form zu denken; die „Überform“ ist sich gleichsam ergießend in das Prinzip der (Welt)Form; daß dieser Gedanke nicht in Pantheismus ausgehen muß, versteht sich. Wir halten noch auf der Ebene der Intelligibilität: der reinen Prinzipien, mehr noch, höher noch: im Begriff von Prinzip (eines Daseins) überhaupt.

Der Ausdruck „Keimgründe“ drückt freilich schon aus, daß es durch die Anlegung der aktivierenden Form in der passiven Materie zu einem Wachstum, zu einer Verwirklichung kommen soll, daß folglich a) die Prinzipien an ihnen weiter bestimmt werden müssen und b) die Realdinge an ihnen als aktiver Prozeß und Selbstentwicklung ihres Wesens, ihres Form-Materie-Wesens zu verstehen sind.

Dies bestätigt sich durch den Unterschied von „Keimgründen“ (aktive Form in der Materie) und „ursächlichen Gründen“, die konkreter als „ideale oder exemplarische Formen“ bestimmt werden. Die Keimgründe enthalten noch nicht die exemplarische Formbestimmtheit, durch deren Realisierung der Formprozeß abgeschlossen wird. Erst dadurch wird die Beziehung auf Gott „ausdrücklich“, der Selbstausdruck Gottes in den endlich-unendlichen Formen, in den Idealformen der Prinzipien der konkreten Dinge, - ihrer Art und Individualität nach, erreicht.

Schon in dieser Rückkehr der Beziehung auf sich, also darin, daß die Entwicklung an ein Ende, an das Ende ihrer Realisierung gelangt ist, liegt, daß Gott als Ziel der Dinge erreicht wurde; insofern kann von einem teleologischen Gottesbeweis gesprochen werden, weil der Gottesbeweis schon als trinitarischer – im Glauben – geführt wurde. Die *Petitio principii* ist gleichsam zugelassen, weil Selbstbegründung und Selbstteleologie zusammenfallen. Und wieder stellt sich die theodizeische Frage: woher die von den Idealformen und Idealverwirklichungen abgefallenen Dinge und deren (Negativ)Prinzipien?]

5. Anders als Bonaventura, anders vor allem auch als Thomas von Aquin entwickelt JOHANNES DUNS SCOTUS eine Metaphysik, die sich weder durch eine Unmittelbarkeit zu Gott begründet noch auf den Bereich der Physik verwiesen bleibt. [In der Tat: in obigen Ausführungen konnte von einer „Unmittelbarkeit zu Gott“ gesprochen werden, weil der Hiatus zwischen der Trinität und a) dem Weltprinzip überhaupt und b) den besonderen Prinzipien von Weltformen und -inhalten (Arten und Entwicklungen) nicht gesehen wurde. Es mag unmittelbar wahr sein, daß das Erste Prinzip der Welt „unmittelbar“ an Gott und dessen Trinitätsprinzip „anschließt“, aber eine völlige Identität beider würde sogleich einen logischen Pantheismus setzen, der problematisch ist. Wie sich an der „Verwendung“ der Hegelschen Philosophie durch die Doktrinen des Lingshegelianismus zeigte.

Hier ist Gott, dort ist die Physik(Welt), dazwischen (vermutlich) sei die Metaphysik; es ist die intelligible Welt der Kategorien, der Vernunft, die Scotus bemüht haben wird. Und deren Selbstbegründungsfähigkeit muß zur Debatte kommen. Scotus dürfte damit versucht haben, eine autonome Gestalt von Vernunft zu denken. Das Eine wird vom Einen und Drei-Einigen getrennt gedacht.]

Diese neue Gestalt von Metaphysik hält sich zwar an eine von Aristoteles ausgesprochene Intention, insofern sie sich als «erste Wissenschaft» begreift, aber ihren Gegenstand gerade nicht in einem «ausgezeichneten, ersten Seienden» [81] findet, sondern in jener Urgegebenheit, die jenseits aller Differenzen des Seienden liegt und in diesem transzendentalen Sinne das bezeichnet, «dem es nicht widerstreitet zu sein» («ens est hoc, cui non repugnat esse») [82]. [Worin nun liegt der „neue Aristotelismus“ des Scotus?; bekanntlich hat man auch bei Hegels System von einem „neuen Aristotelismus“ gesprochen. – Das Erste soll nur Wissenschaft, nur erstes

Erkennen, nicht aber ein erstes Seiendes zum Gegenstand haben? Welche Art von Metaphysik soll das ergeben können?

Jede Erkenntnis, noch dazu die Erkenntnis einer „ersten Wissenschaft“ muß doch Erkenntnis von etwas, von etwas zu Erkennendem sein, - sollte man hausverständig meinen wollen. Also wenigstens das Eine oder die Vernunft oder das Denken des Denkens, hätte man sich gerne als „Objekt“ jeder möglichen Metaphysik gewünscht.

Doch siehe da: dasjenige, was Scotus' Metaphysik zu erkennen vorgibt, ist doch nicht ein Nichts oder ein Fiktivum oder ein beliebiges Konstrukt und Simulacrum, es ist vielmehr: ein Sein, das ist, obwohl es jenseits aller Differenzen des Seienden liegt.

Der Artikel-Autor spricht nun von einem „transzendentalen Sinne“, den er dem Sein jenseits des Seienden zubilligt. Ob jedoch Scotus schon Kantianer war oder als solcher – vielleicht „avant la lettre“ – dachte, darf bezweifelt werden.

Wenn aber der Name „Urgegebenheit“ fällt, hätte auch der von Ur-Sein oder schlicht nur der von Sein fallen können. Dann aber könnte man sich erinnern, daß auch das Sein des Seiendes des Aristoteles durchaus schon in diesem Sinne konnte verstanden werden.

Aber man frage einmal unsere heutigen Wissenschaftler (und auch Philosophen), was sie von einer Urgegebenheit eines Seins halten, dem „es nicht widerstreitet zu sein“? Ohne Zweifel würde die Antwort lauten: man sei über dergleichen willkürliche Konstruktionen weit hinaus; und bei dieser Antwort würde sich der eine oder andere auch auf Kant berufen: die theoretische Vernunft dürfe sich keine spekulativen Flügel ankleben, um die Niederungen von Anschauen und Erfahren grenzenlos zu überfliegen].

Mit diesem Metaphysikkonzept ist Scotus der Mühe enthoben, Physik und Metaphysik miteinander zu vermitteln und voneinander zu trennen, und braucht deshalb auch nicht die für Thomas kennzeichnende Lehre von den formalen P.n zu übernehmen, mit der die Schwierigkeiten einer Metaphysik verarbeitet werden, die an ihrem kosmologischen Ausgangspunkt festhält. [Ob mit den dürftigen Worten des Autors schon ein „Metaphysikkonzept“ vorgelegt wurde, bleibe dahingestellt; ebenso die Diagnose, welcher Mühen sich Scotus daher enthoben habe. Aber eine Metaphysik, die sich so innig genügt, daß sie auf ihr Kind Physik nicht mehr achten muß, muß sich einige Fragen gefallen lassen, die im Folgenden zu stellen wohl nicht zu unterlassen sein wird. Im Grunde scheint Scotus ein früher Vorläufer der Moderne zu sein, wenn man dieser Darstellung auch nur ansatzweise Glauben schenken kann. Denn eine Physik, die sich frei von jeglicher Metaphysik zu bewegen scheint, das ist unser Alltagsbrot geworden.

Widersinnig aber ist die Formulierung, daß Scotus die beiden Kontrahenten weder vermitteln noch trennen wollte. Entweder vermitteln: dann sich Getrennte als Unterschiedene vermitteln; oder aber trennen, dann ist keine Vermittlung nötig, weil sie rein gar nichts miteinander zu tun haben.



Welcher „kosmologische Ausgangspunkt“ ist gemeint? Daß die formalen Prinzipien verabschiedet werden, könnte ein Vorteil sein.]

So nimmt es denn auch nicht wunder, daß Scotus in der Verwendung des P.n-Begriffs die von Aristoteles und von der christlichen Tradition gewiesenen Bahnen nicht verläßt, wenn er auch bei den einzelnen Bestimmungen und Unterscheidungen auf größere Genauigkeit zielt. Scotus und mit ihm seine Schule (begriffsgeschichtlich braucht hier nicht zwischen echten und unechten Werken unterschieden zu werden) kennt Seins- und Erkenntnisprinzipien («quaedam sunt prineipia essendi ... aut sunt principia cognoscendi») [83]. [Der erste Absatz widerspricht der soeben geäußerten Meinung. „Größere“ als bisherige Genauigkeit kann nie schaden, im Gegenteil, sie ist ein Sinn von Philosophiegeschichte. Der Unterschied von Seins- und Erkenntnisprinzipien: nochmals, aber nun genauer.]

Bei den Seins-P.n gilt es wiederum zu unterscheiden zwischen inneren und äußeren P.n: Bei jenen handelt es sich um Materie und Form, bei diesen um Wirk- und Zielursache. Im Bereich der äußeren P.n gibt es verschiedene Ebenen: Während für die einzelnen Dinge jeweils ein nächstes P. angegeben werden kann, lassen sich für mehrere Dinge gemeinsame «entfernte» P.n angeben; schließlich ist «entferntestes» P. für alle Dinge Gott («extrinseca principia sunt finis et effectus, et utrumque potest esse proximum, remotum et remotissimum») [84]. [Diese Zuteilung scheint eine Vergenauerung zu sein: Materie und Form seien innere Prinzipien (des Seins); Wirk- und Zweckursache seien äußere Prinzipien des Seins; doch dies hatten wir schon, etwa bei Bonaventura. Und die Begründung war leicht zu finden: Materie-Form-Synthesen, sofern sie im Prinzip liegen, können nicht bewirkt und nicht bezweckt werden. Sie lassen sich nicht verursachen und nicht neu bezwecken. Was das Dreieck in der Geometrie – an sich - ist, das ist durch sein Prinzip definiert, begrenzt. Und ein neues Dreieck ersinnen zu wollen, ist unsinnig, weil es unmöglich und unnötig ist.

Die Frage, wie es mit den Prinzipien von Dingen steht, die der Nützlichkeit von vornherein, ebenso der Verursacher-Freiheit von vornherein offen stehen, wie es also um die Prinzipien von Freiheitshandlungen des Menschen steht, sei damit nicht abgewiesen. Umsomehr als dies der Boden geschichtlicher Entwicklung ist: das Prinzip der moderne Demokratie etwa wurde erst spät gefunden und definiert; dennoch wird man hier nicht von einer bloßen „Verursacher-Freiheit“, auch nicht von einer bloßen Nützlichkeits-Teleologie sprechen, weil die Sache zu wichtig ist: polis und Politik, Weltmächte und Weltgeschichte, - Gerechtigkeit und Rechtsbildung überhaupt.

Man sieht daran, daß der Ausdruck „Seinsprinzipien“ sogleich noch den Unterschied von Natur- und Geistesgeschichte außer Betracht läßt; und in der Geistesgeschichte den von theoretischer und praktischer Vernunft. Dies ist wohl der Grund, weshalb wir den traditionellen metaphysischen Entwürfen mit Reserviertheit begegnen.

Der Ausdruck „Ebene“, eine Hilfskategorie oder Schmiermittel der Denkmachine, sollte näher bedacht werden; er meint im Grunde nur dies: Prinzipien haben verschiedene Realisierungsstufen und in sich selbst verschiedene logische Realisierungsstufen. „Stufe“ ist dasselbe wie „Ebene“; Hilfsmittel unserer Sprache, durch Vorläufigkeitsterme den Faden des Gedankens a) aufzunehmen und b) nicht zu verlieren. Es sind Orientierungsmarken, und bei diesem Ausdruck muß man (nicht) unwillkürlich an das Verhalten aller Hunde dieser Erde denken, ihr je eigenes und damit auch alle benachbarten (Feind) Reviere orientierend zu markieren.

Der Unterschied von „einem Ding“ und „mehreren Dingen“ bezüglich ihrer Herkunftskausalität befriedigt nicht. Auch für das Einzelne lassen sich a) eine nächste Ursache, sei es als Wirk- oder Zielursache, und b) „entfernte“ Ursachen angeben. Dieses Haus wurde von Maier gebaut, aber Hofer hat es später umgebaut; Maier hat es für seine Firma verwendet, Hofer für eine andere.

Und wie schon erwähnt: Wirk- und Finalursache sind nicht eigentlich Prinzipien, sie sind nur „äußerliche Prinzipien“ (Häuser müssen gebaut werden, sollen Zwecken dienen). Ein Haus kann auch zu nichts mehr nützen: es kann somit „prinzipienlos“ existieren; und das „Prinzip“ der Ursacher, Maier oder Hofer, können sterben, aber das Haus steht immer noch: verwendungsreich oder –arm, zweckvoll oder zwecklos, sinnhaft oder sinnlos.

Plötzlich kommt Gott doch wieder ins Spiel, obwohl wir doch eingangs lasen, daß Scotus' Metaphysik nicht nötig haben wird, auf Gott und Physik zu rekurrieren.]

Die Bezeichnung Gottes als des ersten P. begegnet bei Scotus häufig. Er rechtfertigt diese Rede damit, daß Gott ein in sich vollkommenes Seiendes ist und zugleich Ursprung der Schöpfung unter dem Aspekt der Formal-, Final- und Wirkursächlichkeit [85]. Im Tractat De primo principio wird Gott eine «dreifache Erstheit» («triplex primitas») zugesprochen, nämlich eine solche der Wirkursächlichkeit, des Zieles und des Vorrangs («eminentia») [86]. – [Gott als erstes Prinzip: Erstaunlich bei einem Metaphysiker, der Gott außen vor lassen wollte, wie unser Artikel-Autor versprochen hat.

Gott ist als vollkommenes Sein bestimmt: un-endlich und bei sich wirklich, ohne weitere Ziele als jene, die in ihm schon erreicht sind. Glückselig, frei und vollkommen: also voll-endet, weil keine Leere seiend oder habend. Vollkommen erfüllt mit einem vollkommen erfüllten Sein. Und dennoch damit schwanger, eine Welt zu schaffen, in der viel Mangel und noch mehr unerreichte und zu erreichende Ziele sein werden.

Als dieser Schöpfergott ist er nun als Ursprung gesetzt; Ursprung wäre im Sinne der Verursachung als äußeres Prinzip zu setzen; doch siehe da, Gott soll als wirkliches Prinzip gesetzt sein, nämlich als Formursache; sein Formieren hätte damit auch die Materie der zu erschaffenden Welt signiert, es ist alles seine Handschrift, seine Hand. Sie ist noch da, wenn das Werk geschaffen.

Die „Aspekte“ sind jedoch, wie wir gelesen haben, radikal different: nach Äußerlichkeit und Innerlichkeit geschieden. Und eben dieser Unterschied kann bezüglich der Relation Gott-Welt (im ganzen) nicht mehr befriedigen, weil Gott als Verursacher und Zwecksetzer nicht endlicher Verursacher und nicht endlicher Zwecksetzer sein kann.

Wenn wir daher sagen: Gott ist das Prinzip dieser Welt, dann erweitern wir den Prinzip-Begriff radikal, ohne uns dessen wirklich bewußt zu werden. Die Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles erweist uns wieder einmal ihren unersetzlichen Dienst. Ist sie widerlegbar? Wenn nicht, warum nicht?

Die „dreifache Erstheit“ ist also die hier genannte; und der „Vorrang“ ist nur ein anderes Wort für „Erstheit“. – Doch bleibt das Problem, daß sich eine Welt entwickelt, die zu Teil-Welten auseinandergeht, teils simultan, teils sukzessiv; und für diese kann Gott nicht „unmittelbar“ als Verursacher und Zwecksetzer angenommen werden, schon deshalb nicht, weil es sich um vergängliche Stadien von (Teil)Welten handelt. Gott „sinkt“ dann in den Rang eines „entfernteren“ Prinzips herab, ganz wie es vorhin von Scotus für die „mehreren Dinge“ reklamiert wurde.

Dies ergibt somit die Antinomie, daß Gott a) als nahes und nächstes Prinzip alles Seienden gesetzt werden muß, weil in ihm und seinem Verhältnis zur Welt die genannten Aspekte des Prinzips (äußere und innere) identisch sein müssen: weder innerlich noch äußerlich, sondern total bestimmend; daß aber b) Gott zugleich als „entfernteres Prinzip“ gesetzt werden muß, weil das Seiende zu „mehreren Dingen“ mit relativer Prinzipienautonomie auseinandergeht. Dies die Voraussetzungen in der virulenten Frage nach der creatio continua.]

Betrachtet man die sinnlichen Substanzen unter dem Gesichtspunkt des Werdens und Vergehens, dann zeigen sich drei P.n, nämlich Form und Materie, die dem entstandenen Ding innerlich sind und es «prinzipieren» («... materia et forma, quae realiter inexistunt rei, quam principiunt et causant») [87], sowie die «Beraubung» («privatio»), die zwar in bezug auf das gewordene Ding nur im beiläufigen Sinne P. ist, weil sie als solche nicht in das Ding selbst eingeht, die für den Werdeprozeß gleichwohl notwendig ist, weil nur dann, wenn etwas seiner Formbestimmtheit «beraubt» wird, ein Anderes entstehen kann [88]. [Die „Beraubung“ scheint als die „Vergenauerung“ zu fungieren, die uns versprochen wurde. Doch soll sie zugleich nur „in beiläufigem Sinne“ ausgesagt worden sein; denn sie gehe gar nicht in das Ding selbst ein, obwohl sie – die Beraubung – notwendig für den Werdeprozeß des Dinges sei. Wie das nun zusammengeht, bleibt schleierhaft: etwas geht nicht in das Ding ein und geht zugleich doch ein, weil es für das Ding, das doch ohne Werdeprozeß schwer denkbar ist – es handelt sich um „sinnliche Substanzen“ – notwendig sei, beraubt zu werden.

Doch dann lesen wir - plötzlich, unvermittelt – daß es nicht um ein Ding, sondern um „mehrere“ geht: weil nur durch Beraubung eines Dinges ein anderes entstehen könne. Wessen wird das Ding beraubt: seiner Formbestimmtheit. Das hieße: weil ein Ding stirbt und seine Form in der

Verwesung verliert, deshalb könne ein anderes Ding, doch wohl derselben Art, jene Formbestimmung annehmen.

Dies verkennt, daß im Prinzip die Dauer des Besitzes der Form, die dem Ding zugebilligt wird, geregelt wurde: es ist eine Regel, kein Gesetz, weil das Ding in seiner zeitlichen Existenz nicht nur den Grenzen des Prinzips (seiner Form und Materie) unterworfen ist. Zwar kann keine Fichte 1000 Jahre alt werden, aber etliche Jährchen doch, und wie viele muß im Prinzip nicht grenzgenau festgeschrieben sein, - aus dem angegebenen Grund.]

Unter den Erkenntnis- und Wissenschafts-P.n nennt Scotus im Anschluß an Boethius Definitionen, «Grundforderungen» («petitiones») und «allgemeine Grundsätze» («communes animi conceptiones»), von denen Erkenntnis und Wissenschaft ihren Ausgang nehmen [89]. Dabei gibt es unterschiedliche Grade in der Erkenntnis dieser P.n. Bei den speziellen Wissenschaften genügt eine konfuse Erkenntnis, während die Metaphysik über eine distinkte Erkenntnis der für die anderen Wissenschaften maßgeblichen P.n verfügt [90]. [Keine Wissenschaft ohne Definition; keine ohne Grundsätze. Ein guter Grundsatz. -

In welchem (unterschiedlichen) Grad lassen sich nun diese Prinzipien (Definition und Grundsatz) erkennen? A) In konfusem und b) in distinktem Grade. Descartes *avan la lettre*. In der Tat: Einzelwissenschaften definieren (ohne wissen zu müssen, was eine Definition „eigentlich“ ist) und stellen Grundsätze auf, ohne sich mit feinen Distinktionen zwischen Grundsatz und Definition aufzuhalten.]

Die Unterscheidung von Erkenntnis- bzw. Wissenschafts- und Seins-P.n bleibt auch in der Folgezeit bestimmend. So nennt WILHELM VON OCKHAM im Zusammenhang mit dem Beweisverfahren solche Sätze «erste P.n», die für eine Demonstration erforderlich sind, bei denen es sich natürlich nicht um die Schlußsätze handelt [91]. Er hält auch an der Bestimmung von Form und Materie als jenen Sachverhalten fest, die zum «Sein eines Dinges gehören» und P.n heißen («principia aliquando accipiuntur pro illis quae sunt de esse rei») [92]. Im ganzen aber geht das sachliche Interesse der Physik und Metaphysik in eine Richtung, die auch für die Verwendung des P.n-Begriffs Folgen hat. [Eine „Demonstration“ ist von einer Definition wie unterschieden? - Sätze als erste Prinzipien: interessant; nicht aber ist die Sprache Gegenstand der Metaphysik, nicht (primär) der Erkenntnistheorie. - Wenn nicht „Schlußsätze“ dann „Vordersätze“ (Prämissen). Es wird aus Sätzen bewiesen, daß andere Sätze beweisbar sind. Was ist das Prinzip von Beweis? - Etwas geht in eine Richtung: damit eine Richtung gerichtet wird.

Interessant noch „Sachverhalt“, der durchaus den Namen des „Prinzips“ verdolmetschen kann: die Sache verhält sich im Prinzip zu sich selbst, zu ihren notwendigen Sachbestimmungen.]

Das läßt sich bei NIKOLAUS VON AUTRE COURT gut belegen. Er stellt nämlich das Philosophieren unter methodische Voraussetzungen, die in einem ersten P. gründen, das «all unsere Gewißheit» trägt, das P. vom

ausgeschlossenen Widerspruch («in nostrum principium dictum omnis nostra certitudo resolvitur») [93]. Wie wenig das Konzept des Nikolaus noch mit Aristoteles zu tun hat, zeigt sich an den Konsequenzen, die er aus der Gültigkeit des ersten P. zieht: Es gibt keine andere Gewißheit als diejenige des ersten P. oder als diejenige, die auf das erste P. zurückgeführt werden kann («nulla est alia certitudo primi principii vel quae in primum principium potest resolvi») [94], so daß man aus der Erkenntnis der Existenz eines Dinges nicht auf die eines anderen zu schließen vermag [95]. Hier tritt in mittelalterlichen Zusammenhängen jene Veränderung in der Verwendung des P.n-Begriffs hervor, die dann in der neuzeitlichen Philosophie maßgeblich wird [96]. [Was sich nicht widerspricht, das ist gewissheitsfähig und –würdig. Aber dieses „Prinzip“ ist wahrlich formal: kein besonderes kann aus ihm hervorgehen, obwohl alle mit ihm übereinstimmen müssen: als ganze wie in ihren Teilen. Aber weil aus der Identität des einen Dinges nicht auf die eines anderen geschlossen werden kann, kann man nicht so verrückt sein, erklären zu wollen, nur der Satz der Identität sei an allen Dingen wahrheits- und gewissheitsfähig.]

Auch NIKOLAUS VON KUES begreift seine Philosophie als Jagd des Erkennens nach dem einen ersten und ewigen P. [97]. Entscheidend für seine Konzeption ist die Einheit des P., in dem sich die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Welt Dinge einheitlich zusammenschließen. Für Cusanus läßt sich die Welt im Ganzen nicht begreifen aus der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, sondern nur aus der alle Vielfalt begründenden Einheit. So wie das Eine P. der Zahlen ist («unum est principium numeri») [98], so ist die Vielfalt der Dinge zurückzuführen auf die unendliche Einheit, ohne die die Dinge nicht sein könnten [99]. [Der Gedanke der Einheit betritt die Bühne: eine Welt, in der viele Prinzipien, weil viele unterschiedliche Dinge und Arten von Dingen möglich sind, muß doch in einer Welt zusammenbestehen. Das erste Prinzip muß daher diese Einheit verbürgen können. Das „sich einheitlich zusammenschließen“ meint nichts anderes als eben dies: Bürger einer Welt sein zu können, - trotz extremer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit: sogar Löwe und Antilope existieren zusammen.

Die Welt „im Ganzen“ begreifen wollen und das eine und erste Prinzip des Ganzen begreifen wollen: zwei Seiten einer Sache. Aus einem in sich geeinten Prinzip soll die Vielheit vieler Teilwelten und –stadien hervorgehen. Die Einheit soll die Vielheit begründen, nicht und niemals umgekehrt.

Das Eine als Prinzip der Zahlen ist problematisch, denn es ist das Eins, das als Prinzip der Zahlen muß angesprochen werden. Freilich ist der Ausdruck „Zahl“ problematisch. Meint er das Bezeichnungssystem oder meint er die durch das Bezeichnen bezeichnete Sache: die Quantität? Ziffer und Zahl sind unterscheidbar.

Der Ausdruck „unendliche Einheit“ ist zu hinterfragen. Wie kann aus der Einheit - deren – Mannigfaltigkeit hervorgehen? Wie aus der Eins die vielen Eins?]

Es leuchtet von hier aus ein, daß das P. gänzlich unteilbar ist, während sich Teilung und damit auch Gegensätzlichkeit in dem vom P. Begründeten, im Prinzipiat, findet («principium esse indivisibile omni modo, quo divisio est in principiatis») [100]. Die konsequente Durchführung eines Programms, das die Einheit des ersten P. in den Mittelpunkt des Denkens stellt, muß die vielfältigen Anwendungsfelder des aristotelischen und scholastischen P.n-Begriffs nicht überflüssig machen, wird ihnen aber doch nur eine sekundäre Bedeutung zuerkennen können. Wie immer man auch sonst den geschichtlichen Stellenwert der Cusanischen Philosophie beurteilen mag, durch ihre Konzentration auf die Einheit des ersten P. trägt sie zu jener Entwicklung bei, die die Philosophie immer mehr und ausdrücklich zu einer Veranstaltung von Letztbegründung in einem emphatischen Sinne werden läßt. [Die Unteilbarkeit verweist auf einen atomen Punkt im Prinzip, letztlich auf dessen Ewigkeit: woher diese Unteilbarkeit? Von einem in sich unteilbaren Sein. Aber Unteilbarkeit kann nicht heißen Ununterschiedenheit; schon die Differenz von Form und Materie ist unverzichtbar, um ein Prinzip als unteilbares zu haben.]

Durch die Betonung der Einheit scheint in der Tat die Vier-Ursachen-Lehre (auch des Prinzips) in den Hintergrund zu treten. Mit fraglichem Erfolg, wenn man sich die weitere Karriere des Einheits-Gedankens vergegenwärtigt. Fraglich nämlich in den Wissenschaften, aber unfraglich hat sie zur Thematik von Philosophie als „Veranstaltung von Letztbegründung“ beigetragen, diese vorbereitet.]

Mit Cusanus ist die Geschichte des mittelalterlichen P.n-Begriffs jedoch nicht beendet. F. SUÁREZ greift mit den wesentlichen Themen der Scholastik auch diesen Begriff auf und sucht ihn in seinen Disputationes metaphysicae zu systematischer Darstellung zu bringen [101]. Gemeinsam ist allen Bedeutungen des Begriffs P., daß es «auf irgendeine Weise früher ist als das Prinzipiat» («commune esse omni principio ut sit aliquo modo prius principiatio») [102]. Diese Bestimmung reicht jedoch nicht aus, weil die bloße Priorität auch Sachverhalte bezeichnet, die nicht Anspruch darauf erheben können, P. zu sein («denn der gestern geborene Mensch ist nicht P. dessen, der heute geboren wird, obwohl er früher ist als dieser» [103]). Deshalb gehört zur Bestimmung des P. notwendigerweise die Verknüpfung des Früheren mit dem Späteren oder die Abfolge («consecutio») des einen vom anderen [104]. [Das Prinzip muß das Machtfrühere des Späteren sein.]

Die Unterscheidung der verschiedenen P.n-Arten entspricht den verschiedenen Weisen einer solchen Verknüpfung. Suárez unterscheidet zunächst Seins- oder Ding-P.n («principia rei») von Erkenntnis- oder Wissenschafts-P.n («principia cognitionis seu scientiae») und nennt jene auch «principia incomplexa», diese «principia complexa» [105]. Bei den Ding-P.n unterscheidet Suárez sodann den Aspekt des Werdens von dem des Gewordenseins («principia rei in fieri, principia rei in esse oder in facto

esse») [106]. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil die Beraubung («privatio») zwar nicht als Konstitutions-P. des Dinges («principium constitutionis rei»), wohl aber als P. seiner Bewirkung («principium effectationis») zu gelten hat, also zum Werden eines Dinges unverzichtbar ist [107]. [Wenn es Arten von Prinzipien gibt, dann auch deren Gattung; und die wäre? Die Vernüpfung von Prinzip und Prinzipiat setzt schon voraus, was und daß Prinzip ist. Freilich kann man das Prinzip nicht ohne seine „Funktion“, Prinzip eines Prinzipiats sein zu müssen, definieren. Aber dies ist ein kümmerlicher Gattungsbegriff von Prinzip. Es sagt nur aus, daß es Etwas ist, das für ein Anderes ist.

Die Seinsprinzipien seien simpel, die Erkenntnisprinzipien seien komplex. Abwarten und Tee trinken, sagte dazu die noch schlummernde Wissenschaft.

Werden und Gewordensein sind allerdings different; in diesem kommt jenes zur Werdelosigkeit; es steht still und wartet dennoch auf das, was nun mit ihm geschehen mag. Ist es alles geworden, was es hat werden können? Wozu noch sein, wenn es kein Werden mehr hat, wenn dieses Feuer in ihm erloschen ist. Doch andererseits gilt auch: was oder wer kann immer Feuer sein und brennen?

Beraubung soll nun „zwar nicht als Konstitutions-Prinzip des Dinges («principium constitutionis rei») gelten, wohl aber seines Wirkens sein. Damit wird Sein und Wirken im Ding getrennt, ein Fehler. Was das Etwas begrenzt, das begrenzt auch dessen Wirkmöglichkeit; und aus welcher begrenzten Wesenheit es wirkt, das definiert – begrenzt – auch sein Sein. Kreis ist nicht Dreieck. Kreis wirkt anders und anderes als Dreieck.]

Aber auch für Materie und Form bedeutet es nach Suárez einen Unterschied, ob sie als P. des Entstehens («principium generationis») oder als P. des entstandenen Dinges («principium rei genitae et constitutionis») fungieren. Denn Ziel eines Werdeprozesses ist die Einführung der Form, die – anders als beim konstituierten Ding – nicht als eigentliche Ursache eben dieses Prozesses gelten kann, durch welchen sie ja erst wird [108]. Bei der Unterscheidung in innere und äußere P.n («sunt enim quaedam principia intrinsicè constituentia rem; alia vero sunt extrinseca ... ut finis et efficiens») [109] fällt auf, daß Suárez nicht auf die von Thomas entwickelte Lehre von den formalen P.n eingeht, obwohl er sich häufig auf Thomas bezieht. [Zwischen Entstehen und Entstandensein ist ein Unterschied; daher auch einer im Etwas, denn es besteht aus Materie und Form. Freilich kein qualitativer möchte man sagen, denn sowohl am Anfang wie auch später muß es aus seiner Einheit von Form und Materie bestehen. Aber im Anfang wird das Bestehen erst angefangen; es ist also noch unbeständig, (gleichsam) noch nicht vorhanden: wie kann es werden? A) indem der Verursacher (Zeuger) und Zwecksetzer das Prinzip zur zeugenden und zwecksetzenden Anwendung bringt B) indem eine Welt existiert, in der ein einzelner Erzeuger als einzelner möglich geworden ist. Die Form wird erst im Prozeß: als werdende, sofern sie als solche gesetzt ist; aber die Form präexistiert dennoch; ein Kind soll die erwachsene Form erreichen, und dies ist möglich, nicht weil der Erzeuger es gezeugt und

gewollt hat, sondern weil seine Form sich in ihm entwickelt. Alle Dinge konstituieren sich durch „Einführung ihrer Form“ in ihre Realität. Daher ist sehr wohl die Form die eigentliche Ursache, nicht aber der Verursacher und dessen Verursachen, - dieses kann von der Formursache gar nicht getrennt werden.

Das Setzen von bloß „formalen Prinzipien“ war wohl anrühlich geworden.]

Sieht man von diesem bemerkenswerten Umstand ab, dann läßt sich die P.n-Lehre des Suárez als Versuch begreifen, das Resultat des scholastischen, an Aristoteles orientierten Denkens auf gültige Weise zusammenzufassen. Man muß dabei jedoch im Auge behalten, daß dies zu einer Zeit geschieht, da die Philosophie sich anschickt, außerhalb der von Aristoteles gewiesenen Bahnen und ohne Rücksicht auf die Fülle der in diesem Zusammenhang entfalteten P.n sich durch ein eindeutiges und unbezweifelbares erstes P. neu zu begründen. [Die Lichte Descartes' gehen an: doch dieser setzt bekanntlich sogleich zwei Dingwelten schroff gegeneinander: *res cogitans* und *res extensa*: auf dieser Schlachtbank wird das Sein des Seienden geteilt und geopfert.]

Anmerkungen.

- [1] THOMAS VON AQUIN: S. theol. I, 33, 1.
- [2] ORIGENES: Joh.komm. I, 17, 104.
- [3] ARISTOTELES: Met. G 1, 1012 b 34; bei BASILIUS: Hexaemeron I, 5.
- [4] ORIGENES: a.O. [2] 103.
- [5] a.O. I, 18, 106; zu Origenes vgl. E. FRÜCHTEL: Arxn und das erste Buch des Joh.komm. des Origenes III, hg. E. A. LIVINGSTONE. *Studia patristica* 14 (1976) 122–144.
- [6] AUGUSTINUS: De civ. Dei VIII, 4.
- [7] a.O. XIV, 13.
- [8] De ord. II, 5 u.ö.
- [9] C. Maximinum II, 17.
- [10] Vgl. M. SCHMAUS: Die psycholog. Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927) 378ff. 383ff.
- [11] De trin. V, 13, 14.
- [12] De diversis quaest. 83, 46, 2; Conf. I, 6, 9.
- [13] De Genesi ad litt. VI, 5, 8; 6, 10.
- [14] JOH. SCOTUS ERIUGENA: De divisione nat. I, 11; III, 32 u.ö.
- [15] a.O. III, 10; vgl. W. BEIERWALTES: Proklos. Grundzüge seiner Metaph. (21979) 81–89.
- [16] a.O. I, 11.
- [17] III, 9.
- [18] II, 19; vgl. G. SCHRIMPF: Das Werk des Joh. Scott. Eriug. im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit (1982) 256–295.
- [19] ANSELM VON CANT.: Monologion 37.
- [20] ALANUS ab INSULIS: *Distinct. dictionum theolog.* MPL 210, 911.
- [21] THOMAS VON AQU.: *Expos. sup. Dionysium De divinis nominibus*, n. 660. 672f.
- [22] HUGO VON ST. VIKTOR: *Expos. in Heptateuchon* 4. MPL 175, 33, kritisiert: «*philosophi Deum opificem tantum, et tria ponunt principia: Deum, materiam et archetypas ideas*»; in ähnlichem Sinne PETRUS LOMBARDUS: 2 Sent. 1, 1.
- [23] MANEGOLD VON LAUTENBACH: *Opusc. c. Wolfelmum* 8. MPL 155, 157.
- [24] Vgl. ALANUS ab INSULIS: C. haereticos I. MPL 210, 308.
- [25] BOETHIUS: In Porph. comm. II, 3. MPL 64, 88.
- [26] In Anal. post. interpr. I, 8. MPL 64, 721f.
- [27] II, 18, a.O. 762.
- [28] In librum De interpr. ed. sec. III, a.O. 509.
- [29] JOH. VON SALISBURY: *Metalogicon* II, 13.
- [30] *Policraticus* VII, 7.
- [31] Vgl. A. LANG: Die theolog. P.n-Lehre der mittelalterl. Scholastik (1964) 102–105.
- [32] RAIMUNDUS LULLUS: *Ars generalis ultima, prooem.*
- [33] WILHELM VON AUXERRE: *Summa aurea* III, tr. 3, c. 1, q. 1.
- [34] THOMAS VON AQU. a.O. [1].
- [35] 3 Sent. 11, 1, 1.
- [36] In Met. V, 1, n. 755.
- [37] a.O. n. 751; S. theol. I, 33, 1 ad 1.
- [38] In Phys. I, 10, n. 77.



- [39] Expos. in libr. Boethii De trin. 5, 4.
- [40] Vgl. hierzu und zum folgenden L. OEING-HANHOFF: *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philos. des hl. Th. von Aqu. (1953) 14f. 51ff.
- [41] a.O. [39]; vgl. zum folgenden auch W. KLUXEN: Th. von Aqu.: Das Seiende und seine P.n, in: J. SPECK (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*. Philos. des Altertums und des MA (21978) 193–215.
- [42] THOMAS VON AQU.: S. theol. I, 3, 8 u.ö.
- [43] Vgl. De pot. 10, 1 ad 9.
- [44] Vgl. S. c. gent. II, 68, n. 1450; vgl. OEING-HANHOFF, a.O. [40] 64, n. 202.
- [45] S. c. gent. II, 68, n. 1450: «quo aliquid est et denominatur ens».
- [46] Quodl. 3, 8 (20), in contrarium: «materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis».
- [47] De spirit. creat. 1, obi. 3.
- [48] De pot. 2, 4.
- [49] a.O. [46]; S. theol. I, 75, 5 ad 4.
- [50] Expos. in libr. Boethii De hebdom. 2: «ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum».
- [51] De pluralitate formarum 2.
- [52] 2 Sent. 1, 1, 1.
- [53] a.O. [50].
- [54] De ver. 27, 1 ad 8.
- [55] S. theol. I, 82, 1.
- [56] a.O. I, 3, 8.
- [57] I, 4, 1.
- [58] I–II, 9, 1.
- [59] I, 117, 1.
- [60] S. c. gent. III, 41.
- [61] S. theol. 84, 3 ad 3.
- [62] a.O. I, 117, 1.
- [63] I–II, 65, 2.
- [64] I–II, 94, 2.
- [65] G. BRUNO: *De la causa, principio, et uno*. Dial. II.
- [66] a.O.
- [67] ebda.
- [68] J. BURIDANUS: *In Phys.* I, 4 (1509) fol. 6rb.
- [69] M. SCHMAUS: *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II/1*: Syst. Darst. und hist. Würdigung (1930) 652.
- [70] BONAVENTURA: 1 Sent. 27, 1, 2.
- [71] a.O.; *Liber de causis*, prop. I. XIX.
- [72] *In Joannem* 8.
- [73] 1 Sent. 36, 3, 2, dub. 4.
- [74] 2 Sent. 1, 2, 1, 1.
- [75] *De scientia Christi* q. 2.
- [76] *Itinerarium mentis in Deum*, prologus.
- [77] 2 Sent. 39, 1, 2.
- [78] a.O. 1, 1, 1, 1.
- [79] 18, 1, 3.
- [80] 18, 1, 2.
- [81] L. HONNEFELDER: *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*. Philos. Jb. 92 (1985) 276.
- [82] JOH. DUNS SCOTUS: *Ordin.* IV, 1, 2, n. 8.
- [83] *Quaest. in Phys.* 1, 6, 3.
- [84] *Quaest. in Met.* 12, 3, 2.
- [85] *De rerum principio* 3, 2.
- [86] cap. III. *De triplici primitate in primo principio*; vor allem concl. 15.
- [87] *Expos. in Met.* 12, 1, 3, 7.
- [88] a.O.
- [89] *Quaest. in Phys.* 1, 6, 3.
- [90] *Rep. Par. Prolog.* 2, 5.
- [91] WILHELM VON OCKHAM: *Summa totius logicae* III, 2, 4.
- [92] *Quaest. in Phys.* q. 113.
- [93] NIKOLAUS VON AUTRECOURT: 2. Br. an Bernhard von Arezzo, in: J. LAPPE: *Nik. von Autr. Sein Leben, seine Philos., seine Schriften* (1908) 7\*.
- [94] a.O. 8\*.
- [95] 9\*.
- [96] Vgl. H. ROMBACH: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philos. Hintergrund der mod. Wiss.* I (21981) 101–119.
- [97] NIKOLAUS VON KUES: *De venat. sap.* VII.
- [98] *De sap.* I.
- [99] *Doct. ign.* I, 5.
- [100] *De beryllo* 27.
- [101] F. SUÁREZ: *Disp. metaphys.* XII, 1.
- [102] a.O. 8.
- [103] 11.
- [104] a.O.

[105] 3.  
[106] 12.  
[107] a.O.  
[108] 7.  
[109] 5.

## G. WIELAND

**III. Neuzeit.** – In der neuzeitlichen Philosophie bleibt geläufig, daß P. «ein Erstes» bedeutet, «aus dem/von dem her etwas ist oder geschieht oder erkannt wird» (primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur) [1]. Damit ist zugleich eine Vieldeutigkeit des Terms gegeben, die teils bekämpft, teils produktiv genutzt wird, teils zu semantischen Oszillationen führt, und das alles nicht selten beim selben Autor. Die Isolierung terminologie- und begriffsgeschichtlicher Stränge ist aber auch deshalb problematisch, weil die P.-Diskussion immer das Ganze einer Philosophie betrifft. [Etwas bleibt „geläufig“ ist zweideutig: es bleibt bedeutsam und verliert doch seine Bedeutsamkeit. Den Gründen dieses Verlustes ist nachzugehen. Das Erste ist die Bedingung der Möglichkeit des Zweiten. Aber was ist das Erste, was ist das Zweite? Ein Seiendes oder ein Erkennen; oder beides, aber wie?

Die „Vieldeutigkeit“ des Terms „Prinzip“ muß unter dem Zwang der Entwicklung neuzeitlicher Subjektphilosophien prosperieren; und die Gefahr einer „produktiven Nutzung“ von Vieldeutigkeit ist stets die eine und identische: daß die Wahrheit der Sache auf der Strecke bleibt.

Man solle nicht isolieren: diesen oder jenen „Verwendungsstrang“ des Terms „Prinzip“, denn das Ganze von Philosophie stehe auf dem Spiel. Allerdings musste Philosophie beantragen, ein Totalitätswissen über alle besonderen Wissensweisen und –inhalte begründen zu können; sie musste daher alle besonderen Prinzipien in ihren allgemeinen Prinzipien, diese wiederum in ihrem allgemeinsten Prinzip, begründen. Davon scheint sich die Gegenwartsphilosophie Lichtjahre entfernt zu haben.

Das „Ganze einer Philosophie“, sofern es nämlich nur das Ganze (irgend)einer Philosophie ist, hat nur ästhetischen oder antiquarischen Wert; eine Philosophie, die nicht mehr wirkliches und bewirkendes Weltwissen sein kann, hat abgedankt.]

Für die frühe Neuzeit läßt sich vorweg soviel sagen: Die Kritik an der scholastischen Konzeption von Wissen hat einschneidende Konsequenzen in der P.-Lehre. Es kommt einerseits, in Anknüpfung an Cicero, zu einer neuen, rhetorisch vermittelten Konstellation von menschlichem Denken und Wirklichkeit, für die M. NIZOLIUS' fünf «wahre P.n» (gründliche Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache, der grammatischen und rhetorischen Regeln, der Volkssprache, «Freiheit und Unvoreingenommenheit im Denken und Urteilen», Allgemeinverständlichkeit und Vermeiden unsinniger Fragestellungen) exemplarisch sind [2]. [Ist Denken von Wirklichkeit „rhetorisch“ vermittelt, konstituiert also unsere Art, über die Welt zu reden, das Erscheinen und Sein der Welt, somit auch deren Prinzipien, haben wir eine

frühe Gestalt des modernen „linguistic turn“ vor uns, dem man letztlich nur mit den Mitteln des Kabarets begegnen kann. Niemand leugnet die Unersetzlichkeit von Sprache und Rhetorik für unser Reden über die Welt; wäre aber das Mittel „Reden“ schon der Grund und Zweck der Sache und ihres Erkennens, wäre die Welt und das Leben und Erkennen des Menschen ein leichtes Spiel, ein lustig zu inszenierendes Sprachspiel, eine Tragikomödie.

Keine Sprache und keine Rhetorik enthält beispielsweise Kriterien für das „Vermeiden unsinniger Fragestellungen“, und auch die „Allgemeinverständlichkeit“, wäre sie ein bloß rhetorisches Phänomen, entlarvte die Anbetung der Rhetorik als uralten Trick aller Sophisten und Demagogen. Der tiefere Grund des „rhetoric turn“ in dieser Epoche war natürlich die neue Interessenslage des Geistes: er wollte „die Alten“ nicht mehr wie bisher lesen und verstehen. Und der Begründung dieses Grundes wäre nachzugehen, nicht kann Sprach- und Rhetorikgeschichte darüber aufklären. – Ob man an dieser Stelle auf die Lehre Vicos verweisen hätte sollen? Erkennen könnten wir nur, was wir auch erzeugen könnten; also: erkennen könnten wir nur, worüber wir auch reden könnten.]

Andererseits – und hier insbesondere weiterzuverfolgen – implizieren die Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition, in der Gott als erstes P. sowohl Ursprung des Seins wie der Erkenntnis ist, und der schließliche Verzicht auf eine theologische Fundierung der philosophisch-metaphysischen P.n-Lehre eine Neubestimmung des Verhältnisses von Seins- und Erkenntnis-P.n. [Hier wird der Grund näher benannt: wird auf eine theologische Fundierung der Prinzipienfrage sukzessive verzichtet, müssen die Texte „der Alten“ (vornehmlich Platon und Aristoteles) ihrer christlich-theologischen Interpretationsprämissen entkleidet und neu gelesen werden. Und wie es dazu kam, daß die theologischen Fundierungen in Verruf gerieten, wäre die Frage aller Fragen.

Sein und Erkennen, gelöst von aller Theologie, werden fortan das Objekt von Philosophie, die sich ihrerseits von aller Theologie zu lösen strebt. Vernunft und Glaube trennen sich, um sich entweder neu zu verbinden oder – in allen atheistischen Programmen von Philosophie – „auf immer“ getrennt zu bleiben.

Es erhellt, daß, wenn Sein und Erkennen die letzten Terme von Grund und Prinzip (für alles) sein sollen, in diesen ein entweder ontologischer oder transzendentaler Grund- und Prinzipienort gefunden werden muß, von dem her (a quo) nun alles zu begründen ist. Und darin ist schon angelegt das Programm des objektiven Idealismus, der die Differenz von Sein und Erkennen als erste und prinzipielle erfasst und somit ein Prinzip suchen muß, in dem diese Differenz aus ihrer gründenden Einheit hervorgeht: von Spinoza bis Hegel und Nachfolgern praktiziert.]

Die menschliche Erkenntnis bedarf einer eigenen Letztbegründung, in der eine zureichende Erfassung des Seienden gesichert ist; mit der Gewichtsverlagerung auf Erkenntnis und ihre Gewißheit geht eine

Entmächtigung des Seins einher, so daß die Seins-P.n in zunehmendem Maße zum bloßen Ausdruck der Erkenntnis-P.n werden. Mit der Begründung der Erkenntnis steht ihre Einheit zur Debatte: Ist Erkenntnis zuletzt in einem P. oder in einem P.n-Gefüge fundiert? [Was einer „eigenen“ Begründung bedarf ist dadurch bereits als Partikularität des ganzen Seins stigmatisiert. Daher kann eine „zureichende Erfassung“ des Seienden, die auf reinen Erkenntnisprinzipien beruhte, unmöglich wirklich sein. Allein im Falle, daß das Seiende sein eigenes Erkennen wäre, wäre Ausweg und Hilfe zu hoffen: daß schon über die (Letzt)Begründung von Erkennen zugleich eine „zureichende Erfassung“ des Seienden, worin die Notwendigkeit, dem Seienden ein begründendes Sein vorauszusetzen, rhetorisch verschleiert wird, zu „erfassen“ wäre.

Die „Entmächtigung des Seins“ durch die Übermächtigung des Erkennens bereitete die Ankunft des wissenschaftlichen Zeitalters vor. Ohne diese Verabschiedung wäre es nicht möglich gewesen, alles Seiende unter die Klammer von Wissen und Erkennen zu stellen. Mit aller Gefahr, die damit einherging, etwa der des Konstruktivismus, dem alles Sein ein Konstrukt unseres Denkens; der des Dekonstruktivismus, in dem sich der Konstruktivismus vollendet und ad absurdum führt.

Die Hinwendung zur Natur als hauptsächlichem Objekt der wissenschaftlichen Begierde ist wohl auch darin begründet, an ihr – der Natur in ihren unzähligen Erscheinungen und Geschichten – ein Sein zu haben, das allem Erkennen vorausliegt und daher überraschende mores lehren kann. Aber auch die Mathematik schien ein Reservat einer Objektivität zu sein, die einer Weltlehre, in der alles auf „reinen Erkenntnisprinzipien“ beruhe, Vorschub leisten konnte.

Nun ist aber Erkenntnis ohne Zweifel von Sein und Seiendem auch getrennt; also sind die Fragen nach ihrer Begründbarkeit und Wahrheit, nach ihrer Einheit und Binnendifferenzierung berechtigt.

Ist dieses Prinzip ein formales im Sinne der formalen Logik; oder ein formales im Sinne der sprachlichen Rhetorik oder gar ein metaphorologisches Prinzip? Oder ist dies alles nur der Ausdruck „falschen Bewußtseins“, wie die (falsche) Ontologie des Marxismus lehrte und lehrt? Der Ausdruck „Prinzipiengefüge“ scheint unmittelbar verständlich, weil seine rhetorische Kraft unser Vorstellen von Erkenntnisvorgängen hypnotisiert. Aber ohne Gefüge keine zu fügende Welt, kein fügsames Prinzip.]

Und umgekehrt: Wie läßt sich eine Vielheit von P.n (der verschiedenen Wissensbereiche, von Wissen und Handeln usw.) aus der Einheit des letzten P. bzw. des Gefüges der obersten P.n entfalten? Das damit gestellte Problem der Systematizität des Wissens verweist auf die propositionale Struktur des neuzeitlichen P.; anstelle von Elementen und Kräften werden vornehmlich Sätze als P.n in Anspruch genommen, und entsprechend tritt der beweistheoretische Kontext der P.n-Lehre verstärkt in Erscheinung. [Mit der Begründungsfrage stellt sich die Systemfrage alles Wissens über alle sogenannten Wissensbereiche unausweichlich: gibt es ein erstes Prinzip (mit „Prinzipiengefüge“), dann garantiert eben dieses

das „Prinzip“ von „System“: alles Wissen ist eine Einheit von Differenzen und kann aus deren Einheit abgeleitet – differenziert – werden. Zwischen dem Wissen der Soziologie und der Ameisenforschung, dem von Astronomie und Psychoanalyse mag auf den ersten Blick kein Zusammenhang bestehen, aber im Blick des Begründungs- und Systemdenkers sehr wohl.

Wer aber benötigt eigentlich diesen Zusammenhang? Da ihn nicht einmal mehr die Universitäten zu benötigen scheinen – bislang der primäre Ort von Wissensbildung und –vermittlung – ist die Frage berechtigt. Mit der Verbindung von Einheit und System, von Ersten und ableitbaren Prinzipien war natürlich der Gedanke eines hierarchischen Gesamtsystems von Wissen (und Wissensbereichen) selbstverständlich gewesen; auch dieser „Gedanke“, der immerhin für das sorgte, was man früher „Weltorientierung“ nannte, muß verabschiedet werden, wenn die Prinzipien- und Systemfrage (für ein mögliches Gesamtwissen über Welt und Mensch) verabschiedet werden müßte.

Das gesuchte „Entfalten“ des Vielen aus dem Einen, des Späteren aus dem Früheren, der Vielheit aus der Einheit usf. war das erklärte Forschungsprogramm des traditionellen Universalgelehrten. Daß dieses und dieser obsolet werden muß, wenn jene Verabschiedungen unausweichlich werden, ist evident. Der Wikipedia-(Pseudo)Gelehrte unserer Tage ist ein Informationsgelehrter ohne systematisches Gedächtnis, ohne systematischen Bildungsgang, ohne systematische Vermittlung.

Dennoch sitzt er in der Mitte von ungeheuren Wissensvorräten, in der Mitte eines Speichers, der tendenziell alles Wissen der bisherigen Wissens- und Wissenschaftsgeschichte anbietet und zugänglich macht. Dieser Speicherkönig scheint ganz ohne Philosophie sich bedienen und bereichern, über sein Wissen kommunizieren und dieses mehren zu können.

Wie propositionale Prinzipien und Beweise beweisen können, daß sie nicht nur propositionale Prinzipien und Beweise sind, ist die Grundfrage und Grundproblematik alles bloß propositionalen Wissens, Philosophierens und Systematisierens. Wie kommt der Propositionalist aus dem Gefängnis seiner Sprachwelt hinaus, um als Realist oder Idealist, das Licht der Welt zu erblicken?

In seiner Welt, die aus Worten und Sätzen besteht, scheint er sich in einem Zentrum von Welt zu befinden, das ihn zugleich im Unklaren darüber belässt, wo sich dieses Zentrum befinden mag. Es ist eine Sprachhöhle, in der sich der Geblendete befindet, und da er von allem Seienden nur deren Worte und Sätze erblickt, fragt es sich, wer oder was ihn aus seiner blendenden Höhle befreien kann.

In der formalen Logik (und allen Formal-Sprachen) ist das Ideal der platonischen Höhle aller modernen Sprachphilosophie und –wissenschaft erreicht: aus Sätzen werden andere Sätze bewiesen, und ob diese mit irgendeiner Welt jenseits der besuchten Sprachwelt irgendetwas zu tun haben, muß keinen Insassen der Sprachwelt nochmals berühren.

Nun könnte man behaupten, auch dieser Zwang zur Sprachhöhle lasse sich noch auf den christlichen Logos zurückführen, also aus diesem, aus seiner geschichtlich und säkular gewordenen Realisierung „entfalten.“ Denn es war das Wort, das ewige, das verbum mentale, das dreieinige, aus dem, in dem und auf das hin alles Seiende seiend genannt werden konnte. Aber in dieser Lehre ist der Unterschied von Realität und Wort ein zugleich unhintergebar, die Heilsgeschichte keine (erfundene oder erdichtete) Wortgeschichte. Es ist letztlich der Tod, an dem ein Kriterium für die Nicht-Allmächtigkeit von Rede und Sprache zu finden ist.

Daß aber alle Elemente und Kräfte des Seienden – der Natur und aller Nichtnatur – auch in der Sprache als Worte, Namen, Sätzen und „Propositionen“ erscheinen können, kann nicht aus den Elementen und Kräften der Sprache begründet und bewiesen werden. Es ist ein Riegel vorgeschoben dieser Hybris, - ein guter Riegel. Keine Rhetorik darf länger als erlaubt sich allmächtig dünken. Jede wird später oder früher als inszeniertes Sprachspiel erkennbar. Auch jene, die behauptet, es sei ohnehin alles nur „Sprachspiel.“]

1. Für die Naturphilosophie der Renaissance bis zu J. B. van Helmont gelten Grundkräfte und Elemente als P.n der Welt. Die Terminologie ist allerdings nicht einheitlich, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körpern, Qualitäten, Elementen, P.n und Ursachen variiert je nach der relevanten Tradition. [Dieser Schwenk zur Naturphilosophie ist bemerkenswert: eben sollte noch alles in den Propositionen der Sprache verschwinden, prompt taucht die gute alte Natur wieder auf, - mit „Grundkräften und Elementen“, die doch wieder die Ehre erfahren als „Prinzipien der Welt“ angesprochen zu werden.]

B. TELESIO läßt die Materie, das erste P., den gegensätzlichen P.n von Wärme und Kälte unterworfen sein [3]. J. B. van HELMONT gründet seine Naturphilosophie auf die Elemente Wasser und Luft einerseits, auf die P.n (Wirkursachen) des «Urheb» (fermentum) und «sämlichen Anfangs» (initium seminale), in denen der «Archeus» wirksam wird, andererseits [4]. Neben dem alchemistischen P.n-Begriff wird unter neuplatonischem Einfluß ein spekulatives Konzept entwickelt, am wirkungsvollsten bei G. BRUNO. [Von Telesio bis Helmont und Bruno: als ob die vorsokratische Naturphilosophie wiederaufstehen sollte (können).]

Eine doppelte Unterscheidung zwischen P. und Ursache beleuchtet zugleich das Verhältnis von theologischer Metaphysik und Naturphilosophie: Gott ist in dem Sinne «oberstes P.», daß ihm «alle Dinge nach bestimmter Reihenfolge des früher und später, oder nach Natur, Dauer, Würdigkeit nachstehen»; er ist «erste Ursache, insofern alle Dinge von ihm unterschieden sind wie die Wirkung vom Wirkenden». [Es wird keinesweges „entfaltet“, wie die Dinge aus Gott hervorgehen, es wird nur behauptet, daß sie Gott nicht sind, weil sie ihm nachstehen – an Wesenheit, an Dauer, an Würde.

Ebenso wird nur behauptet, daß alle Dinge von ihm bewirkt sind, es wird das Wirken nicht „entfaltet.“ Worin das erste Verursachen bzw. Bewirken bestehe, wird nicht gesagt; entweder weil es nicht gesagt werden konnte, oder weil es überhaupt nicht gesagt werden kann.

Die Gründe dafür wären anzugeben, etwa jener, der behauptet, alles Wirken Gottes in dieser Welt könne ein nur vermitteltes durch andere Wirkursachen sein. Ebenso könne das Prinzip des göttlichen Seins nur durch vermittelnde endliche Substanzen in dieser Welt prinzipiieren. Und alle diese Thesen erheben selbstverständlich den Anspruch, keine bloß „propositionalen“ zu sein.]

Bei Gegenständen der Natur bedeutet P. dasjenige, «was innerlich zu der wesentlichen Erzeugung der Sache beiträgt und in dem Produkt vorhanden bleibt (che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa e rimane nell'effetto), z.B. Materie und Form ... oder auch die Elemente, aus denen das Ding sich zusammensetzt und in die es sich wieder auflöst»; Ursache heißt dagegen das, «was äußerlich zur Hervorbringung des Dinges beiträgt, sein Wesen aber außerhalb der Zusammensetzung hat, wie die bewirkende Ursache und der Zweck ...» [5]. [Wiederholt schon Ausgeführtes; der Autor dieses Abschnittes hat sich mit dem vorigen Abschnitts-Autor des Artikels ‚Prinzip‘ nicht oder zuwenig abgesprochen. – Das Prinzip enthält alle notwendigen Bestimmungen und deren Relationen, die zur „wesentlichen Erzeugung“ der Sache unerlässlich sind; das Wesen bleibt in seiner Erscheinung erhalten.

Von dieser ontologischen Kausierung wird die empirische unterschieden: das Wesen bedarf zu seiner Realisierung der Instanz von Ursachen und deren Trägern. Das Dreieck mag der Welt präexistieren, aber ohne Natur (zufällig) oder Geist (zeichnend) kann keines als reales Dreieck präsent werden. Das äußere und innere Kausieren gehören notwendig zusammen, fallen in eins, wenn Realität geboren wird.]

Analog zu Gott ist allerdings die Weltseele («l'anima de l'universo») beides, P. und Ursache: P., insofern sie als «inwendiger und formaler Teil (parte intrinseca e formale) der Welt» «belebt und gestaltet»; Ursache, «sofern sie leitet und regiert» [6]. Tendenziell überwindet Bruno auch den P.n-Dualismus von Form und Materie, indem er die Materie als produktiv-dynamisches göttliches P. denkt [7]. [Brunos Weltseele, platonisch gezeugt, soll Prinzip und Ursache sein; sie soll das „Unmittelbarkeitsproblem“ lösen: daß Gott als Gott nicht unmittelbar als Prinzip und Ursache bestimmt sein kann. Die Weltseele tritt sogleich in Konkurrenz mit einem möglichen (Wort)Logos, den das Christentum enthielt und musste daher dem noch mächtigen Lehramt der Kirche und ihren Häschern verdächtig werden.

Die Rhetorik Brunos ist „Renaissance“: der Dualismus von Form und Materie ist schon bei Aristoteles keiner. Auch die Materie als göttliches Prinzip, das „produktiv-dynamisch“ sein sollte, musste Verdacht erregen. Wie überhaupt die Proposition „göttlich“ als problematisches Verpackungsgütesiegel durchschaubar ist. Ein Denken denkt sich etwas

Neues aus – an Prinzipien, Elementen, Kräften und Ursachen – und versieht es prompt mit jenem Gütesiegel, um nicht Gefahr zu laufen, Gefahr laufen zu müssen. Brunos Leben soll ein einziges Spießrutenlaufen gewesen sein, die heiligen Häscher waren hinter ihm her.]

Der Gedanke der Einheit des Universums, einer Einheit des Entgegengesetzten im Sinne des Cusaners, läßt es schließlich nicht mehr zu, die «Urqualitäten der körperlichen Natur», Wärme und Kälte [8], als P.n aufzufassen: das P. ist «weder warm noch kalt, sondern eine Identität des Warmen und Kalten» [9]. [Cusanus Lehre, extrem verkürzt: das Prinzip ist weder warm noch kalt, sondern lau. Der vorige Autor hat noch etwas elargierter exzerpiert. Die Heerschar der Kabarettisten unserer Kultur hat philosophische Lexikon-Artikel noch nicht als Stofflieferanten entdeckt.]

Der methodologische Begriff des P., wie er den rationalistischen Metaphysiken des 17. Jh. zugrunde liegt, ist durch die Rezeption des Euklidkommentars von Proklos und der mathematischen Schriften von Pappos sowie durch die Methodendiskussion der Paduaner Schule im späteren 16. Jh. bestimmt [10]. [Diesen Satz nehmen wir als bewiesen hin; unser Autor hat gewiß alles gelesen und bestätigt gefunden, was zu beweisen war. Freilich erhebt sich ein Verdacht: jemand liest die genannten Bücher (Die Lektüre, vielleicht nicht unser Autor, benötigt viele Wochen und Monate), um als Resultat diese „Proposition“ zu Satz abzuführen. ]

Repräsentativ für die letztere unterscheidet J. ZABARELLA die resolutive Methode, die insbesondere in der «scientia naturalis» zur Auffindung (inventio) der P.n (= Ursachen) führt, von der demonstrativen Methode, mit der aus den gefundenen P.n natürliche Wirkungen bewiesen werden [11]. Bei aller strukturellen Nähe zur «resolutio mathematica» (analysis) des Pappos hat die resolutive Methode Zabarellas darin ihre Spezifität, daß sie von den bekannten Wirkungen zu den unbekanntem P.n oder Ursachen führt, diese aus jenen induktiv beweisend [12]. [Die neuzeitliche Naturwissenschaft kündigt sich an: Natur als ein gesetzlich bestimmter Kausalitätszirkus, dessen Pferdchen zu weiteren und unzähligen Vorstellungen animierbar sind. – Jede „bekannte Wirkung“ hat ihre „unbekannte Ursache“; ist aber diese bekannt geworden, können jene Wirkungen wiederholt oder unter veränderten Bedingungen scheinwiederholt werden. Am Ende dieses neuen Prinzips von Naturerkenntnis steht und geht der Roboter seiner Wege: Die Ursachen und Kräfte der Natur lassen sich zur Schöpfung einer Zweitnatur überlisten.]

Für G. GALILEI geht die resolutive Methode wohl auch von einer gesicherten sinnlichen Erfahrung aus, führt aber im Sinne von Pappos' analytischer Geometrie «leicht auf irgendeinen schon bewiesenen Satz oder auf ein durch sich bekanntes P.» («a qualche principio per sè noto»)



[13], d.h. auf Definitionen und Axiome, die unabhängig von der beobachteten «Wirkung» schon ihrerseits als wahr gesetzt sind und so das Eigenrecht der Theorie dokumentieren: principia mathematica, wie sie I. NEWTON seiner Mechanik zugrunde legt [14]. – [Die Induktion, von „gesicherter sinnlicher Erfahrung“ ausgehend (also von wiederholbarer, nicht mehr überraschender), führt auf gleichfalls schon gesicherte, aber unsinnliche Prinzipien. Hier bürgen sinnliche Eindrücke, dort unsinnliche Gedanken für die Wahrheit der Sache, für deren Begründetsein. Ob und wie diese unsinnlichen Prinzipien und Gesetze als mathematische oder nicht nur als mathematische „Propositionen“ selbstevident sind, bleibt offen. Doch ist das Eigenrecht von Theorie auf Eigenleben eben damit gesichert: man muß nicht den ewig sich wiederholenden trial-and-error-Prozeß der Empirie abwarten, um die Prinzipien der Geometrie und Arithmetik als „durch sich bekannte Prinzipien“ anerkennen zu können.]

Ohne Orientierung an der mathematischen Überlieferung plädiert F. BACON für eine induktive Wahrheitssuche. Er verwirft die syllogistische Deduktion aus P.n, weil sie ohne Wert für die Erkenntnisfindung ist [15], kritisiert aber auch einen «Weg», auf dem man fliegend «von der sinnlichen Wahrnehmung und von Einzelnen zu den allgemeinsten Axiomen» gelangt, um «aus diesen P.n und ihrer unerschütterlichen Wahrheit» zu urteilen sowie die Mittelsätze zu finden, statt «allmählich und stufenweise» zu den allgemeinsten Sätzen aufzusteigen [16]. [Bacon setzt also das Ziel des empirischen Induktionsfluges als existent voraus. Also ist jeder Flug immer schon ermöglicht und gehalten im Universum der Prinzipien; und nur die „syllogistische Deduktion“ wird verworfen. Daher: erst wenn sich ein empirisches Zeichen oder Beispiel für eine Weltseele vorfindet, im Perspektiv des Baconischen Wahrheitssuchers, darf danach gesucht werden.

Die Induktion ergibt einen Mittelsatz als Vorstufe zu den obersten Obersätzen auf dem Stufensystem von Wissen: Propositionslogik als Ausdruck einer objektiven Realitätslogik. Was aber dann? Offensichtlich läßt sich danach auf gemütliche Weise (nicht mehr suchend) die Stiege wieder herabsteigen, und jenes suchende Hinaufsteigen ist überflüssig geworden. Wir wissen: der Mond kehrt sich für uns niemals um, wir haben den Trick der obersten Proposition seines Verhaltens durchschaut.]

2. Auf dem Methodengedanken fußend, impliziert die rationalistische Philosophie des 17. Jh., wie sie von Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz systematisch entfaltet wurde, jeweils eine P.n-Lehre. [„Rationalistisch“ ist missverständlich, sofern die ratio der obersten Obersätze als Ausdruck der Grundprinzipien von empirischer und nicht-empirischer Welt gemeint ist. Die Welt der mathematischen Gesetze ist keine empirische. Es ist nicht willkürlich, nicht „rationalisierend“ und nicht „rationalistisch“, sondern es ist rational, daß ratio dieser Welt und ihren Prinzipien inhäriert.]

a) TH. HOBBS macht eine Zweideutigkeit im aristotelischen Gebrauch des Wortes P. namhaft: Einerseits meine Aristoteles «die Ursachen der Dinge und gewisse Seiende, die er erste nennt», andererseits «Anfang und Ursache der Erkenntnis» (principium et causam cognitionis), wenn nämlich ein Satz (wie der Widerspruchssatz) als P. angesprochen wird [17]. [Die Ursache der Dinge und die Ursache der Sätze: scheinbar zwei getrennte Welten. Es ist nicht „Zweideutigkeit“, es ist „Zweiweltigkeit.“ Und doch ist es (falscher) Schein, wenn der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nur in der Welt der Sätze zu gelten scheint, weil doch – beispielsweise – eine nichtexistierende fata morgana als fata morgana existiert.]

Für Hobbes gelten bloß Definitionen für P.n im strengen Sinne (nicht beweisbare, «von Natur bekannte» P.n des Beweises [18]); nicht die allgemein wegen ihrer Beweisunbedürftigkeit so eingeschätzten Axiome, weil sie bewiesen werden können, nicht die Postulate, weil sie nicht Beweis-, sondern praktische Konstruktions-P.n sind, und nicht Gemeinplätze (recepta vulgo dogmata) wie «natura abhorret vacuum», «die weder durch sich einleuchten noch beweisbar sind» [19]. [Was sind „Prinzipien im strengen Sinne“? Nur für diese sollen Definitionen möglich sein? Wenn die Prinzipien des Beweises „von Natur bekannt“, zugleich aber nicht beweisbar sein sollen, haben wir eine zugleich unbekannte Natur des Beweises vor uns: eine unbeweisbare. Dann ist aber das Beweisen nicht den Buchstaben wert, mit dem er sich als Wort präsentiert. Keine Definitionen von Axiomen, keine von Postulaten möglich? Oder ist lediglich gemeint: unbeweisbar ist dies alles, weshalb die schöne neue Welt der Theorie unmöglich sei? ]

Die P.n oder «ursprünglichen Sätze» (propositiones primae) werden im Ausgang von den Sinneswahrnehmungen mittels der resolutiven (analytischen) Methode gefunden [20], indem in der Idee des gegebenen Objekts die Universalien isoliert und weiter analysiert werden, bis man zu den höchsten Universalien gelangt, deren Definitionen die allgemeinen P.n darstellen [21]. Unter diesen tritt kein theologischer Satz auf, weil sich nach Hobbes' Überzeugung Gottes Natur unserer Einsicht entzieht [22]. [Immerhin: die ratio rationaler Grundsätze wird nicht geleugnet, es wird „nur“ geleugnet, daß sie einer theologischen Begründung und Verursachung bedürfen. Also werden sie als Universalien gesetzt, deren Definition durch sich einsichtig sei. Die moderne Position von Theoriebildung (etsi Deus non daretur) bricht sich Bahn.]

b) Auch für R. DESCARTES sind P.n, formal betrachtet, Ausgangssätze von Beweisen, sei es, daß sich aus ihnen unmittelbar, sei es über Argumentketten andere Propositionen erschließen lassen. Ihre Wahrheit haben die P.n aus Intuition (per intuitum) [23], sie sind also evident oder an sich bekannt (per se nota) [24]. [Der alte Wortgebrauch von Intuition meinte offensichtlich eine Art selbstevidenter Grundanschauung einer Wahrheit, die dann durch Sätze konnte ausgedrückt werden. Diese wären

somit unmittelbar verständlich gewesen, weil sie alle Sätzenehmer und Sätzeformulierer immer schon anerkannt hätten: als ein bekanntes Gemeingut.

Die „Intuition“ des Satzes vom Widerspruch ist dessen Evidenz. Sie sei unbeweisbar, dennoch „Ausgangspunkt von Beweisen“, sei es unmittelbarer, sei es vermittelter, durch Zwischensätze zu anderen Untersätzen führender Ausgangspunkt. Das Universum der Sätze und ihrer Bildung, lässt die Philosophie nicht mehr los, seitdem das mittelalterliche Theologie-Universum sich zu verabschieden beginnt.]

Um Wissenschaft als «gewisse und evidente Erkenntnis» [25] zu begründen, ist es notwendig, oberste P.n zu suchen, nämlich die P.n der ersten Philosophie oder Metaphysik, von der die P.n der einzelnen Wissenschaften «entlehnt» sind (empruntis) [26]. Die ersten Ursachen oder die P.n der ersten Philosophie müssen zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen so klar und evident sein, daß ihre gründliche Erwägung zu keinem Zweifel führt, und sie müssen – ohne in ihrem Erkenntnis davon abzuhängen – eine deduktive Erkenntnis der anderen Dinge ermöglichen [27]. [Um Wissenschaft als Wissenschaft zu gründen, machte sich die traditionelle Philosophie auf die Suche nach „obersten Prinzipien“ von Wissen(schaft) überhaupt. Seitdem diese gefunden, werden sie nicht mehr bedurft, könnte man aus heutiger Sicht bemerken. Und daher bedarf Wissenschaft und Wissenschaftstheorie nicht mehr irgendeiner Art von Philosophie. Doch ist diese Rechnung ohne den Wirt Wahrheit gemacht. Es soll ja nicht bloß Wissen überhaupt über jedes nur mögliche Wissensgebiet eruiert werden, es soll wahres und (über)nützlich Wissen gefunden und vermittelt werden. Die These aber, daß die (axiomatischen) Prinzipien der einzelnen Wissenschaften von jenen der Philosophie und Metaphysik „entlehnt“ seien, kann heute schon deshalb nicht mehr glaubwürdig sein, weil jede Einzelwissenschaft in unzählige Sonderwissenschaften mit ihre je eigenen und oft wirklich absonderlichen Prinzipien zerfallen ist.

Die Gewißheit und Evidenz wissenschaftlicher Erkenntnis bemisst sich daher – in unseren Tagen – in theoretischer Hinsicht durch Übereinstimmung mit empirischen Beobachtungen oder mit hypothetischen Modellen, die es zu aktuellem Ansehen gebracht haben; in praktischer Hinsicht aber durch den praktischen Erfolg bei der Produktion neuer Dinge und Methoden (des Beobachtens, Messens, Produzierens).

Descartes Forderungen an die ersten Prinzipien aller Wissenschaft (der Philosophie als Metaphysik) waren also a) deren außer Zweifel gestellte Selbstklarheit und das ermöglichte Faktum, daß sie b) „deduktive Erkenntnisse“ anderer Dinge ermöglichen müssen können. Zusatz: obgleich sie nicht von dieser Deduktionsfähigkeit her erkannt werden sollen, sondern durch sich selbst, weil sich sonst der Punkt a) aufheben würde.

Man sieht den Machtanspruch traditioneller Philosophie: ist deduktive Erkenntnis anderer Dinge möglich, also von Dingen, die eigentlich den einzelnen Wissenschaften überantwortet sind, dann regiert Philosophie

kraft dieser deduktiven Erkenntnis alle einzelnen Wissenschaften. Soweit, so gut (gemeint).

Vergleichen wir dieses Postulat mit der heutigen Realität, bemerken wir natürlich einen Abgrund an Andersheit: keine Wissenschaft weit und breit, die an ihren Anfang ein philosophisches Deduktionswissen ihrer Gegenstände als autoritatives Orakel befragen würde. Entweder weil dessen Orakesprüche längst verinnerlicht und praktisch wurden, oder weil jenes behauptete Deduktionswissen doch keines war.]

Als erstes derartiges P. macht Descartes die Wahrheit «je pense donc je suis» namhaft [28]. Dieser Satz steht hinsichtlich seiner Fundamentalität in Konkurrenz zum Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch (Nikolaus von Autrecourt [29]). [Hätte Descartes aus seinem Gründungssatz das liebe Ich fortgelassen, hätte er ihn nicht der Verlächerlichkeit preisgegeben. Kaum eine Variante wurde nicht genutzt, ihn lächerlich zu machen, und nicht zu Unrecht, bedenkt man die Konsequenzen, wenn das existierende (empirische) Ich von seiner Denkarbeit abhängig gemacht wird.

Als Ichsatz stünde dieser Satz dann in Konkurrenz zum Widerspruchssatz, wenn er behaupten würde, daß das Ich in ein und derselben Beziehung ein Widerspruch wäre: der von Denken und Sein. Doch dieser Satz will nur besagen, daß Sein denkhaft und Denken seinshaft ist. Widrigenfalls, wenn er das Ich setzen würde, wäre dieses schon im Schlafe vernichtet, oder wir müßten alles Tun und Nichttun des Ichs (etwa schlafen, träumen usf) für einen Modus von Denken halten.

Dieser würde doch wieder auf das Attribut Denken zurückführen, woraus folgt, daß Descartes' Gründungssatz die differente Identität von Denken und Sein als Grundsatz allen Wissens und aller Wissenschaft aufstellte. Ein Grundsatz, welcher der Antike (und auch dem Mittelalter) nicht so unbekannt war, wie neuzeitlich unterstellt wurde.

Alles was ist und jede Erkenntnis darf sich nicht widersprechen; und alles was ist, kann gedacht werden; und alles was wirkliche Erkenntnis ist, ist eine über Seiendes. Und nicht, weil Ich denke, ist Sein oder mein Sein, sondern mein Denken ist immer schon eine Setzung der differenten Identität von Denken und Sein. Mein Sein ist denkendes Sein; mein Denken ist seiendes Sein.]

Das letztere P. – P. im Sinne einer «notion commune» –, wendet Descartes ein, ist nutzlos, weil es nicht zur Erkenntnis der Existenz einer Sache dient, sondern nur die Wahrheit einer schon gefundenen Erkenntnis bestätigt; das erste P., «daß unsere Seele existiert», fungiert hingegen als P. bei der Erkenntnis des anderen Seienden. [An solchen Sätzen müssen wir angesichts unseres ausdifferenzierten Wissens von (aller) Welt natürlich erhebliche Zweifel haben. Erstens dient der Identitätssatz sehr wohl zur Erkenntnis (nicht der Existenz, aber) der Essenz einer Sache, weil keine – weder Sache noch deren Erkenntnis – dem Satz vom ausgeschlossenen (Selbst)Widerspruch widersprechen sollte; zweitens führt vom Satz, „daß unsere Seele existiert“, kein (Prinzipien)Weg zur

Erkenntnis eines anderen Seienden. Denn der Existenz-Satz unserer Seele enthält keinen Unterschied anderer Seiender, den er aber enthalten müsste, um deduktiv produktiv werden zu können.]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung, von einem ersten P. sei nur zu fordern, daß sich mehrere Propositionen, aber nicht alle (wie bei Zugrundelegung des Widerspruchs-P.), auf es zurückführen bzw. aus ihm beweisen lassen [30]. [Welche „alle“ Propositionen könnten gemeint sein? Und was nützt ein Prinzip, das nicht alles prinzipiiert, von dem es und für das es Prinzip ist? – Auf den Identitätssatz sollen sich „alle“ Propositionen zurückführen lassen. Welche von welchem Seienden? – Exzerpierende Lexikon-Artikel sind ein Problem der Fragmentierung des Wissens: an Willkür ist sie kaum zu überbieten, weil es keine (Redaktions)Instanz gibt, die vorschreiben könnte, was als „wichtig“ angepriesen wird, was nicht.]

Die Metaphysik als die Lehre von den P.n der menschlichen Erkenntnis [31] führt das erste P. ein und leitet aus ihm als zweites metaphysisches P. ab, «daß es einen Gott gibt», der verbürgt, daß als «allgemeine Regel» gilt: Über die Dinge, die wir ganz klar und deutlich erfassen, können wir uns in unseren Urteilen nicht täuschen [32]. Die Physik enthält die «P.n der körperlichen Dinge», das sind in erster Linie die «Naturgesetze» als die «zweiten und besonderen Ursachen der verschiedenen Bewegungen» [33]. – [Das erste Prinzip war das cogitare esse; aus diesem sei der Existenzsatz Gottes ableitbar; und diese beiden Prinzipien – somit ein Prinzipiengefüge, in dem Gott zum Obersatz(wächter) wurde – verbürgten nun als gleichsam oberste Bürgen einen Wahrheitskredit auf die Investition ‚wahre Wissenschaft‘.

Klar und deutlich erfasste „Dinge“ (sic) sind uns durch täuschungsfreie Urteile zugänglich. Aber mit den „Dingen“ scheinen doch eher die Prinzipien der Dinge, sogar nur der „körperlichen Dinge“ gemeint, weil plötzlich die Physik – als Wissenschaft aller Wissenschaften? – ante portas steht und um Begründung ersucht. Alle Naturgesetze und alle Bewegungsgesetze gründen im Satz vom denkenden Sein und seiendem Denken ebenso wie in dem vom existierenden Gott. Wann werden unsere Quantenphysiker und Kosmologen bereit sein, diesen Bürgen die einst geborgten Summen zurückzubezahlen?]

An der Geometrie zeigt B. PASCAL, daß die Methode des Beweisens an den undefinierbaren Grundworten und den unbeweisbaren Prinzipien oder Axiomen ihre Grenzen hat [34]. Präzis unterscheidet er die letzteren als Propositionen, die von sich selbst her evident sind, von den «freien» oder «Namensdefinitionen» [35], bei denen man nur einem «mit vollkommen bekannten Ausdrücken» «klar bezeichneten Ding» einen Namen beilegt [36]. [Wie kann ein Wort in den Rang eines Grundwortes gelangen, wenn sein Inhalt undefinierbar ist? Daß das Beweisen dort aufhört, wo das Unbeweisbare beginnt, ist Tautologie. Die Frage ist daher: welche Prinzipien und Axiome muß die Geometrie als unbeweisbare voraussetzen,

wenn sie ihre (doch offensichtlich für bewiesen angenommenen) Prinzipien und Axiome setzt, um ihre Wissenschaft „anfangen“ zu können? Wieder sollen die unbeweisbaren Prinzipien und Axiome „von sich selbst her evident sein“, und diese Evidenz soll nicht beweisbar sein. Demnach wären die unbeweisbaren Propositionen selbstevident, die bloßen Namensdefinitionen, also alle von den Axiomen abgeleiteten Sätze der Geometrie, nichts als „vollkommen bekannte Ausdrücke“? Wodurch wird ein Ausdruck (ein Wort für eine Sache der Geometrie) ein „vollkommen bekannter“?

Evidenzdefinition und Namensdefinition scheinen eines gemeinsam zu haben: keine Definition sein zu können.]

Die P.n-Einsicht, die Descartes als Intuition beschrieb, macht Pascal zu einer Sache des Herzens (coeur), der Empfindung (sentiment) und des Instinkts (instinct); sie ist damit weder grundlos noch steht sie an Sicherheit der diskursiven Erkenntnis nach [37]. Die allgemeine Zustimmung, die die P.n unter den Menschen finden, erklärt sich mindestens für die «natürlichen P.n» aus der Gewohnheit [38]. [Wodurch bringt eine Erkenntnis, die als Sache des Herzens, der Empfindung und des Instinkts bestimmt wurde, das Kunststück fertig, a) nicht grundlos und b) ebenso „sicher“ zu sein wie jede „diskursive Erkenntnis“? Von der Erhabenheit der Intuition zur Lächerlichkeit der Gewohnheit war nur ein kleiner Schritt.]

c) Während Descartes nur auf Verlangen [39] eine Darstellung seiner «Gedanken zum Beweise des Daseins Gottes und der Unterschiedenheit der Seele vom Körper» more geometrico (also unter Voranstellung von definitiones, postulata und axiomata sive communes notiones) gibt und überdies die dabei praktizierte synthetische Beweisart nur wegen ihrer Leserfreundlichkeit gelten läßt, beweis- und lerntheoretisch aber den analytischen Weg zu den ersten P.n bevorzugt [40], macht B. SPINOZA den mos geometricus zur eigentlichen philosophischen Methode. [Der mos geometricus definiert also vorweg alle Axiomata der deduktiven Wissenschaft: die ersten Prinzipien, um aus diesen alles Weitere, alle weiteren Propositionen abzuleiten. Doch hat Descartes, glaubt man dieser Auskunft, eine Scheu davor, dieses Programm allzu strikt durchzuführen, erst Spinoza bringt die Sache zur Strecke.

Ein wenig schimmert bereits die Differenz von analytischem und synthetischem Urteil (Kant) durch. Im Grunde (der Sache Methode von Prinzip) ist die Trennung von analytischem und synthetischem Urteil erst dann obsolet, wenn jeder Begriff als Synthese von analytisch und synthetisch erkannt wird.]

Er kann hierbei an Hobbes anknüpfen, der für die Beweisführung allein die synthetische Methode in Anschlag bringt [41], diese aber als Weg zur Erkenntnis der Wirkungen aus ihren erzeugenden Gründen (demonstratio per generationem) interpretiert [42]. Schon in seiner frühen Schrift disponiert Spinoza nicht mehr nur, er demonstriert vielmehr Descartes'

Principia philosophiae auf geometrische Weise [43]. Der formalen Umarbeitung korreliert eine inhaltliche Veränderung der P.n-Lehre [44], deren Resultat unverwechselbar erst in der Ethica ordine geometrico demonstrata zur Darstellung kommt. [Die „synthetische Methode“ scheint dasselbe zu sein, was anderorts als deduktive Methode bezeichnet wurde. Aus Grundsätzen werden begründete Sätze abgeleitet, weil in ihnen Ursachen sich in ihren Folgen als Wirkungen darstellen. Der Grund generiert sich als seine Ursache: macht das Prinzip; als seine Wirkung: macht die Dinge.

Unter „disponieren“ versteckt sich vermutlich die alte „Intuition.“ – Spinoza legt eine Hierarchie an, wenn er „demonstriert“: und „geometrisch“ ist diese Weise nur im übertragenen und metaphorischen Sinn: wie in der Geometrie aus Punkt und Linie alle anderen Gestalten hervorzugehen scheinen, so in der Philosophie alle Begriffe aus einfachen Elementarbegriffen und deren synthetischen Inhalten.

Wird eine andere Form verwendet, um zu „demonstrieren“, lässt dies den Inhalt des Demonstrierten nicht unberührt, weil das Prinzipiengefüge genauer erkannt wird, - es wird präzisiert und dadurch neu demonstriert. Aber die Frage nach den Wahrheitskriterien dieser Umarbeitung bleibt unhintergebar: kann sie innerhalb der (je neuen)Umarbeitungssysteme gestellt und beantwortet werden, - so nämlich, daß sie auch die jeweilige Neuheit als Wahrheitsfortschritt erkennbar machen?]

Auffällig ist dabei das Zurücktreten des Terms P.. Weder werden die den einzelnen Buchteilen vorangestellten Definitionen, Axiome und Postulate als P.n charakterisiert noch spezifische Propositionen als P.n ausgewiesen. Der Sache nach ist die Selbstvergewisserung des Ich nicht mehr erstes P., sie wird vielmehr ausdrücklich durch die Kausalität Gottes bedingt gedacht. Gott ist «principium et fundamentum» menschlicher Erkenntnis [45], nämlich so, daß die Erkenntnis oder der menschliche Geist in Gott ist und aus Gott begriffen werden muß [46]. [Tritt ein Term zurück, muß noch nicht dessen Sinn zurückgetreten sein. – Die Gewißheit des Ichs, das seine denkende Substanz als seiende Substanz weiß, ist wohl schon bei Descartes durch „die Kausalität Gottes bedingt gedacht“ worden. Aber bei Descartes ging es um eine neue Art von Wissensbegründung; sie ist demnach zweiseitig; einerseits möchte sie das erste Prinzip ganz in den Menschen verlegen (in der Ich-Betonung des Sein-Denken-Satzes kündigt sich bereits die Kantische Ziellösung dieses Weges an), andererseits möchte sie Gott als hypothetischen Erstgrund nicht verlieren. In Spinozas Durchstreichung des Ichs als Erstprinzip kündigt sich die Ziellösung des Deutschen Idealismus an: menschliches Erkennen, sofern wahres Erkennen, kann nicht jenseits des göttlichen begriffen werden. Endlicher und göttlicher Geist treten in logische Konnexion. Die Metapher „In-Sein“ wird unersetzbar.]

Der ordo geometricus, in dem die Ethica verfaßt ist, expliziert im Sätzegefüge das Wirkungsgefüge der göttlichen Causa sui [47]. Vielleicht verzichtet Spinoza auf den Term P. in der Metaphysik, weil er für ihn mit

dem Cartesischen Dualismus und dem Vorrang der res cogitans konnotiert ist; einen Hinweis darauf geben Wendungen im Tractatus Theologico-Politicus wie die von den «P.n und Begriffen, auf denen sich unsere ganze natürliche Erkenntnis aufbaut» [48]. [Die Propositionen demonstrieren das Wirken der göttlichen Substanz: sie denkt und ist; sie setzt sich als Geist und Natur; und daher ist Freiheit nicht vonnöten, weil die Demonstration lückenlos beweist, was zu beweisen ist. Das philosophische Denken als Opfer einer voreilig enddefinierten Methode von Erkennen und Sein. Spinoza verzichtete auf den Term „Prinzip“ wohl eher deshalb, weil er glaubte, deren Prinzipiiieren vollendet demonstriert zu haben. Jetzt ist alles eins: die Substanz; nur diese ist wirklich und wirkend, deren Notwendigkeit setzt alles nach ihren Gesetzen, macht alles Abgeleitete zu Attribut und Modus; und vom Übrigen lohne Wissenschaft nicht.]

d) G. W. LEIBNIZ erneuert Aristoteles' P.n-Lehre – im Begriff des P. (arxn), in der Auszeichnung des Satzes vom Widerspruch [49], mit der Verknüpfung von Weisheit (sagesse) und P.n-Wissen [50]. Wie kein anderer Autor des 17. Jh. hat Leibniz P.n formuliert, hierarchisch geordnet [51] und ihre philosophische Bedeutung betont: «die allgemeinen P.n gehen in unsere Gedanken ein und bilden deren Seele und Zusammenhalt. [Das „Prinzipiengefüge“ erhält Gestalt und Konsistenz: ihr Inhären in uns und den Dingen gibt „Seele und Zusammenhalt.“ Wodurch erreichte Leibniz seine hierarchischen Ordnungen? Nach welcher Logik sondierte er die Rangstufen zwischen den Sätzen der Logik und den Sätzen der Dinge (Wesenheiten)?]

Sie sind hierfür so notwendig, wie es die Muskeln und Sehnen zum Gehen sind, wenn man auch nicht daran denkt. Der Geist stützt sich jeden Augenblick auf diese P.n» [52]; J. ORTEGA y GASSET hat ihn deshalb als «Mensch der P.n» par excellence apostrophiert, zugleich aber auch auf Leibniz' Unbekümmertheit im Umgang mit P.n aufmerksam gemacht [53]. [Aber der Unterschied von allgemeinen und besonderen Prinzipien scheint noch unterdrückt: in allgemeinen Gedanken inhären allgemeine Prinzipien, in besonderen über besondere Dinge zugleich auch besondere Prinzipien. Leibniz Vergleich mit unseren Muskeln, die unser Gehen zum Gehen bestimmen, verbirgt diese Differenz. Die „Unbekümmertheit“ im „Umgang mit Prinzipien“ könnte darin begründet sein: welche Hierarchien an welchen Dingen wie zur Anwendung kommen sollen, ist nicht durch die allgemeinen Prinzipien allein auszumachen.]

Unter den von ihm neuformulierten P.n sind das «P. (Gesetz) der Kontinuität» [54] und das – seine Lösung der Frage nach dem «principium individuationis» bestimmende [55] – «P. der Identität des Ununterscheidbaren» (principium identitatis indiscernibilium): «Es gibt keine zwei ununterscheidbaren Einzeldinge» [56] besonders bekannt geworden. Im systematischen Gefüge von Leibniz' Denken heben sich die zwei «großen» P.n heraus: das P. des Widerspruchs und das P. des



zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis). [Das Prinzip der Kontinuität formuliert das Gesetz von Raum und Zeit, wonach diese nicht durch ein Diskretum können unterbrochen werden. Sie sind als Kontinua konzipiert und realisiert; alle Diskreta sind nur innerhalb ihrer Kontinua möglich. (Jede bestimmte Dauer hebt nicht das Dauern der Zeit auf; jeder bestimmte Raum nicht die Größe des stets umgreifenden Raumes.)

Das Prinzip der Identität (des Ununterscheidbaren) formuliert Leibniz bereits unter der Voraussetzung, daß die Synthese von Form und Materie immer schon an bestimmter Materie und daher individuell geschieht. Aber zu klären wäre das Warum dieses Phänomens. Warum gibt es keine „zwei ununterscheidbaren Einzeldinge“, warum lässt sich noch an den einfachsten Dingen derselben Art ein Unterschied feststellen? Warum bestimmt das Formwesen sein Materiewesen stets individualisierend? Und wie ist der Zusammenhang zwischen dem Kontinuitätsprinzip und diesem Individuationsprinzip?

Beide werden hier nur hingestellt, nicht begründend aufgestellt. Insbesondere muß das Prinzip des zureichenden Grundes, wenn als allgemeines meta-physisches Prinzip gültig, auch für die genannten Prinzipien (Kontinuität, Individualität und Widerspruchsfreiheit) gelten. Die Identität des Widerspruchssatzes formuliert sich noch vor oder über der Identität der „ununterscheidbaren“ (eigentlich: unverzichtbaren) Individualität. Es widerspricht sich nicht, daß keine zwei Individuen einer Art sich völlig gleichen: sie sind zugleich: artgleich und individuumsungleich.]

Beide fundieren die menschliche Vernunftkenntnis (raisonnement) [57], beide sind ebenso für Gottes Denken und Handeln gültig (das zweite heißt dann «P. des Besten» [58]). Sie sind ineins Erkenntnis- und Seins-P.n, weil sie Wahrheits-P.n sind. Das zeigt sich zuerst am Widerspruchs- und Identitäts-P., die gleichsinnig sowohl für Seiendes bzw. Seinsbestimmtheiten («a est a. Animal est animal.» / «a non est non-a. Animal non est non animal» [59]) wie für Aussagen (propositiones, énonciations) gebraucht werden [60]. [Widerspruchssatz und (zureichender) Grundsatz, diese beiden Prinzipien sollen die „menschliche Vernunftkenntnis“ fundieren. Sie allein? Und in welcher Weise, in welcher Methode? Wenn sie zureichender Grund sind, müssen sie auch eine zureichende Methode enthalten, das zu fundieren, was sie fundieren sollen, das zu prinzipieren, wessen Prinzip sie sind.

Die folgende Aufzählung von Exzert-Ergüssen führt nicht weit. Konstituieren zureichender Grund und Widerspruchssatz die Wahrheit konkreter Erkenntnis- und Seinsprinzipien? Wenn ja, auf welche Weise, durch welche Inhalte? Jeder zureichende Grund muß immer auch ein speziell zureichender sein.

Natürlich müssen Grundsatz (zureichender) und Widerspruchssatz sowohl für die Dinge wie für das Erkennen derselben gelten; aber die angeführten Beispiele verdunkeln die Problemlage: „gleichsinnig“ würde bedeuten, daß die Tautologie: Ein Tier ist ein Tier, eine Aussage nötig machte, die sich als Tautologie zu äußern hätte. Offensichtlich taugen die genannten

Erstprinzipien nicht dazu, konkrete Unterschiede in konkrete Aussagen überzuführen.]

Alle identischen Sätze sind wahr; und umgekehrt: alle wahren Sätze sind identisch – gemäß dem Satz des zureichenden Grundes, der besagt, daß alle Wahrheiten beweisbar (auf identische Sätze zurückführbar) sind. Der Beweis (die Analyse) komplexer notwendiger Wahrheiten endet – prototypisch in der Mathematik – bei Axiomen und Postulaten, d.h. bei «ursprünglichen P.n» (principes primitifs), «die nicht bewiesen werden können und auch gar keines Beweises bedürfen» [61]; umgekehrt bilden die ursprünglichen P.n «die fundamentalen Wahrheiten, die genügen, um daraus im Falle des Bedürfnisses mit einiger Übung und mit ein wenig Anwendung alle Schlüsse zu ziehen» [62]. [Alle sich nicht widersprechenden Sätze sind wahre Sätze; tautologische Sätze widersprechen sich nicht, sind also wahre Sätze: ein Tier ist ein Tier, dieses Tier ist dieses Tier. Aber der Satz: dieses Tier ist König im Parlament der Tiere, widerspricht sich gleichfalls nicht und ist dennoch unwahr. Es muß für diese Unwahrheit einen zureichenden Grund geben, der nicht auf der Ebene dieser ersten Prinzipien gefunden werden kann. Ergo sind auch nicht alle Wahrheiten auf tautologisch identische Sätze rückführbar. Hier setzt – unter anderem – Kants Suche nach synthetischen Urteilen a priori an.

Nun gibt es auch noch, unerwartet, „komplexe notwendige Wahrheiten“, und der Beweis von deren Notwendigkeit und Wahrheit soll bei Axiomen und Postulaten enden, wofür die Mathematik und deren Prinzipien prototypisch sei. Weil diese aber unbeweisbar seien, weil sie keines Beweises bedürften (und diese ihre Selbstevidenz offensichtlich nicht als Beweis gilt) „endet“ die Begründung durch zureichende Gründe wie gehabt: in unbeweisbaren (Ab)Gründen.

Von hier ist es zur Zauberei, aus der Kenntnis und „einiger Übung“ in den „fundamentalen Wahrheiten“ so gut wie „alle Schlüsse“ ( auf Erkenntnisse aller Dinge) ziehen zu können, nicht weit. Aus den Vernunftwahrheiten alle Tatsachenwahrheiten ableiten können: auch ein „Prinzip des Besten“, das keines war.]

Axiome oder P.n in diesem letzteren Sinne sind «principia directa»: Resultat der unter Leitung der «principia reflexa» oder zwei «großen P.n» geführten Analyse [63], Leibniz unterscheidet nicht immer präzise, sondern bezeichnet auch die reflexen Analyse- bzw. Beweis-P.n als «vérités primitives» [64]. Für den Begriff des P. ist aber gerade die im Namen «principium rationis sufficientis» artikulierte Differenz des «Grundes» qua principium zum «Grund» qua ratio wesentlich. [Ein Versuch, die Hierarchie der Leibnizischen Prinzipien zu exzerpieren.]

Das P. des Widerspruchs «genügt, um die Arithmetik und die Geometrie, also alle mathematischen P.n, zu beweisen (demonstrer)» [65], genereller: alle Vernunftwahrheiten (vérités de raisonnement), indem diese für Leibniz dadurch charakterisiert sind, daß ihre Negation einen

Widerspruch enthält. Für den Übergang zur Physik wie für alle Tatsachenwahrheiten (vérites de fait) bedarf es des P. des zureichenden Grundes. [Alle Vernunftwahrheiten wären nur dadurch „charakterisiert“, daß ihre Negation einen „Widerspruch enthält“? Ein schwacher Charakter. Der Satz, „die Teile sind größer als das Ganze“ ist durch einen anderen Selbstwiderspruch unmöglich als der Satz: „die Wirkung ist vor der Ursache.“- Zureichenden Grund bedarf es auch für den Satz vom zureichenden Grund.]

Es unterstellt, daß die Existenz von Tatsachen wie die Wahrheit von kontingenten Aussagen einen zureichenden Grund hat [66], und verlangt dessen Bestimmung, «obwohl es nicht immer in unserer Macht steht, zu dieser Analyse zu gelangen» [67]. Gegenüber der P.n-Lehre von Descartes macht Leibniz geltend, daß das «Je pense, donc je suis» kein P. im Sinne der notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern eine der ursprünglichen Tatsachenwahrheiten ist [68]. [Alle Tatsachen, noch die unwahrhaftesten: Mord aus Raubgier, müssen einen zureichenden Grund haben, obwohl derselbe sich verbergen kann: den Erkennenden wie den Tätern. Der Ausdruck „die Wahrheit von kontingenten Aussagen“ meint wohl: Tatsachenaussagen, weil Tatsachen niemals nur Vernunftssachen sein können. So muß schon die Individualität jedes Atoms (jedes Elementes), obwohl „kontingent“, einen zureichenden Grund haben, denn ohne diesen hätte es nicht dieses individuelle Atom werden können.

Der Grund kann also gleichfalls „kontingent“ sein, ja er muß es sein, wenn er ein wahrer Tatsachengrund sein soll. Aber das Prinzip, daß solche Relation von kontingenten Gründen und deren kontingenten Sachen in der Welt sein soll und sein kann, kann nicht mehr durch eine kontingenten Grund begründet sein. (Es kann nicht zufällig sein, daß relativ zufällige Bestimmbarkeit von Materie die Individualität von Dingen konstituiert.)

Die Verwirrung um das Descartesche Ich wurde schon angesprochen; auch Leibniz kommt mit ihm nicht zurecht. Besser wäre vielleicht gewesen, so zu formulieren: Denken und Sein sind different identisch (Vernunftwahrheit); Ich und jedes Ich potentiell kann dies denken (Tatsachenwahrheit).

Und was soll eine „ursprüngliche Tatsachenwahrheit“ sein? Sie müsste aus einer ursprünglichen Tatsache entsprungen sein oder selbst eine solche sein. Und wie wäre dies möglich: da sie doch eine erste, eine Ur-Tatsache sein müsste, um dies sein zu können.]

In der Auseinandersetzung mit J. Locke verteidigt er das Angeborensein der P.n. Der Beweis notwendiger Wahrheiten durch die Vernunft kann nur unter Zugrundelegung «innerer, sogenannter angeborener P.n» erfolgen [69]. Diese selbst werden – bei Gelegenheit sinnlicher Erfahrung – «mittels aufmerksamer Betrachtung» oder «reflexion» [70] entdeckt [71]. [Körperlich angeboren oder geistig? Im ersten Fall müßten körperliche Materialien der angeborenen Prinzipien auffindbar sein: der Satz vom Widerspruch vor Ort im Gehirn rechts hinten. Im anderen Falle aber ist der Ausdruck „angeboren“ kein zielführender und daher ein irreführender.

Wir können Vernunftwahrheiten aus deren zureichendem Grund beweisen, meist durch Widerlegung der Unmöglichkeit ihres Gegenteils; dieser logical turn ist uns zu eigen: aber wir haben ihn schon, wenn wir einigermaßen schlaue gemacht wurden. Wie konnte dieses Glück von Bildung gelingen? Durch die Anlage unserer Vernunft zur Vernunft selbst bildbar zu sein. Eine Bildung und Erziehung setzt die Ressource Ermöglichung im Zögling voraus, nicht aber „Angeborensein“. Wir widerlegen und beweisen nicht durch Instinkt, und wenn „intuitiv“, dann bereits durch Bildung „manipuliert.“

Die „aufmerksame Betrachtung“ ist ein humanes Wort für das wissenschaftstheoretisch abgegriffene „Induktion“. Auch hier wieder das Bildungsproblem: warum können wir durch welche Art von Aufmerksamkeit „hinter“ der sinnlichen Erfahrung das durch Erfahrung unzugängliche Reich der Vernunftwahrheiten erblicken?]

e) CH. WOLFF begründet die Ontologie oder erste Philosophie als nach der demonstrativen Methode verfahrenende Wissenschaft [72] auf die P.n des Widerspruchs [73] und des zureichenden Grundes [74]. Diese ersten Grund-Sätze sind Beweis- [75] und als solche Erkenntnis-P.n, d.h. Aussagen (propositiones), aus denen die Wahrheit anderer Aussagen eingesehen wird [76]; unbeschadet dessen werden sie von Wolff ontologisch wie gnoseologisch formuliert [77]. A. G. BAUMGARTEN läßt die «allgemeineren Prädikate des Seienden», die den Gegenstand der ontologischen Wissenschaft ausmachen, mit den «ersten P.n der menschlichen Erkenntnis» zusammenfallen, die er der Metaphysik überhaupt als ihren Gegenstand zuordnet [78]. [Wolff scheint resümiert zu haben, was sich seit dem Ende des Mittelalters angesammelt hatte. Das „unbeschadet“ ist schwer verständlich: sind die ersten Prinzipien beides: Erkenntnis- und Ontologie-Prinzipien, mußten sie „ontologisch wie gnoseologisch“ formuliert werden.

Nicht anders Baumgarten; die allgemeinen Seinsprädikate sind zugleich die allgemeinen Erkenntnisprädikate. Metaphysik und Logik werden eins.]

Für CH. A. CRUSIUS handelt es sich – mit Leibniz – um P.n der menschlichen Erkenntnis [79]. Anders als Leibniz [80] gibt Wolff einen – fragwürdigen – Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde aus dem Begriff des Nichts [81]. Während Baumgarten [82] und andere Wolffianer den Beweis wiederholen, widerlegt ihn Crusius durch den Aufweis, daß er eine petitio principii enthält und mit zwei Bedeutungen von Nichts arbeitet [83]; damit ist wieder die Unableitbarkeit des P. fixiert [84]. [Fragwürdig, - warum und wodurch? Aus dem Nichts-Begriff scheint (nur) nichts begreifbar zu sein, nichts ableitbar zu sein. Wie wäre ein zureichender Grund für das Nichts, so es ist, beschaffen?

Crusius scheint Wolff durch Erkenntnis eines Sophisma widerlegt zu haben: das Nichts in zwei Bedeutungen voraussetzen, damit seine Erzeugungskraft belegen, somit eine Art von Selbsterzeugung, und fertig wäre der Wolffsche Schwindel gewesen.

Die Hauptfrage ist dabei wohl, ob in das (generierende) Nichts durch es selbst eine (Seins)Bestimmung eintreten kann. Dies scheint unmöglich zu sein, weil das Nichts nicht generativer Grund des Seins sein kann. – Aber es ist interessant, daß die unvermeidbare Aufwertung des Nichts, die bei Hegel einen Kulminationspunkt rationaler Bewürdigung erfährt, schon so früh sich meldet.]

In seiner Erörterung der «ersten P.n der metaphysischen Erkenntnis» bestreitet der junge I. KANT zunächst, daß es «ein einziges, unbedingt erstes, allgemeines P. aller Wahrheiten» gibt, weil dieses in einem einfachen Satz (propositio simplex) bestehen müßte, so aber als entweder bejahend oder verneinend nicht das P. aller Wahrheiten sein könnte [85]. [Eine feine Beobachtung des propositionalen Charakters: er wäre allzu einschränkend, selbstbezüglich, degenerativ. Es wäre ein universales Ja oder ein universales Nein, dem kein besonderes Ja und Nein zu entlocken wäre. Hegel hat dieses Kantische Diktum wohl nicht mehr vergessen.]

In der P.n-Hierarchie genießt das Zwillings-P. der Identität (principium identitatis geminum): «alles was ist, ist / alles, was nicht ist, ist nicht» [86], einen Vorzug vor dem P. des Widerspruchs [87]. Aus dem folgenden «P. des bestimmenden, gemeinhin zureichend genannten Grundes», der nur noch als P. der Erkenntnis («nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund» [88]) allgemeine Geltung besitzt, leitet Kant die P.n der Aufeinanderfolge (successio) und des Zueinanderseins (coexistentia) ab [89]. [Kann man Identität und Widerspruch so trennen, wie es hier geschieht? Was ist, das kann nicht in derselben Beziehung nicht sein: der Satz der Identität enthält schon den des (auszuschließenden Selbst)Widerspruchs.

Das Zureichende ist nun der bestimmende Grund geworden, aber nur mehr einer von Erkenntnis, eine Einschränkung, die das transzendente Denken Kants vorbereitet. Keine wahren Aussagen ohne bestimmende Aussagengründe. Dies die transzendente Übersetzung und Einschränkung der vorkantischen Prinzipienphilosophie, die stets um einen „Ausgleich“ von Ontologie und Erkenntnistheorie bemüht war.

Und dennoch, obwohl der zureichende Grund nur mehr Erkenntnisgrund sein soll, werden aus ihm die Prinzipien der Sukzession und der Koexistenz (Gleichzeitigkeit) abgeleitet. Wie das? Kommt das Kontinuum der Zeit, das Kontinuum des Raumes durch unser Erkennen und dessen Begründen in die Welt?]

In Spannung zu dieser metaphysischen P.n-Lehre stehen Definition und Distinktionen des Begriffs P., wie sie WOLFF im Kapitel De Causis seiner Ontologia entwickelt. Im Anschluß an Aristoteles [90] wird hier der Bezug auf Grund (ratio) ausschlaggebend und P. als dasjenige definiert, «was den Grund eines anderen in sich enthält» [91]. Wolff macht es ausdrücklich: «Der Begriff des P. und des Prinzipiierten hängt vom P. des zureichenden Grundes ab» [92]. Definition und Distinktionen (von principium und principiatum, von principium essendi und fiendi, von

principium internum und externum) sind auf die Bestimmung des P. Ursache (causa) [93] hingeordnet. [Das Prinzip ist nur als zureichender Grund dessen möglich, wovon es Grund, Prinzip ist. Ein nichtinhärierendes Prinzip ist als Unmöglichkeit durchschaut. Aber „Abhängen“ ist noch zu unbestimmt.

Nicht neu: daß das Prinzip ohne Verursacher nicht prinzipiieren kann. Die Ursache könnte externer Grund genannt werden, externes Prinzip. Aber das sind Namensspielereien, nicht ungefährliche, weil missverständliche. Die Ursache von Etwas ist nicht der zureichende Grund von Etwas. Daß etwas geschieht, diese einzelne oder in sich vielfältige Tatsache, muß eine einzelne oder in sich vielfältige Ursache haben; aber an diese Ursache(en) ist die Frage erlaubt: was ist euer Grund, ich möchte diesen zureichend erkennen und aussprechen. Erdbeben in den Abruzzen.]

Wo BAUMGARTEN, ebenfalls bei Behandlung der Ursache, Wolffs Definition des P. wiederholt, übersetzt er principium mit Quelle [94]! CRUSIUS hingegen überführt auch terminologisch «principium, ratio» in deutsches «Grund oder Ursache im weiten Verstande» und unterscheidet in der Lehre vom Grund den «Erkenntnißgrund, welcher auch ein Idealgrund heißen kan, (principium cognoscendi)» vom «Realgrund, (principium essendi vel fiendi)» [95]. J. G. LAMBERT erklärt, unter Ursache «nicht etwann nur das Principium cognoscendi, sondern die Sache selbst ..., die das Principium essendi ist oder in sich enthält», verstehen zu wollen [96]. [„Quelle“ ist hübsche Metapher, liebliche, aber doch nicht rufzeichenwürdige. Idealgrund alias Erkenntnisgrund, Realgrund alias Seinsgrund wiederholen nur die alte Disjunktion im Reich der Ersten Prinzipien. Beim fiendi wäre endlich doch Vicos Verdiensten exzerptorisch zu gedenken gewesen.

Lambert auf den Vorspuren Hegels: das Prinzip der Sache sei das ihrer Erkenntnis, das Prinzip des Denkens sei das Prinzip des Seins.]

3. Im britischen Empirismus findet sich keine vergleichbare P.n-Lehre. J. LOCKE kritisiert die verbreitete Auffassung, es gebe angeborene – spekulative wie praktische – P.n oder Axiome, und ihre Begründung, die ganze Menschheit stimme diesen P.n allgemein zu [97]. Entscheidend für diese Kritik ist eine zur Annahme «natürlicher Einprägung» alternative Beschreibung der Quellen, aus denen sich die Zustimmung, wie sie gerade den ersten P.n (Identitäts- und Widerspruchssatz) zuteil wird, speist [98]. [Wozu ein gelebter Empirismus, und jeder Engländer ist die Personifikation desselben, eine Prinzipien-Lehre im Range einer „metaphysischen“ benötigen sollte ist unerfindlich. Nationen, die auf Praxis und Weltbeherrschung aus sein müssen, haben nichts dergleichen im Sinn. Dennoch und deshalb war es England, und auch und vor allem Locke, der die für Alt-Europäer köstlich formulierte amerikanische Verfassung zur Geburt verhalf. Merkwürdig, daß also Nationen und Denker, die sich nicht auf dem Schlachtfeld der Erst- und Letztprinzipien herumschlügen, berufen und befähigt waren, so etwas Kurioses (und „Prinzipielles“) wie die „Menschenrechte“ auf Gottes Erdboden zu inkarnieren.

Dieser Passus unseres Lexikon-Autors lässt an Unverständlichkeit wieder einmal nichts zu wünschen übrig.

Gern hätte man wenigstens wörtlich erfahren, worin die „alternative Beschreibung der Quellen“, aus denen eine sich eine universale Anerkennung (universaler Prinzipien von Welt und Mensch) „speisen“ könnte, speisen konnte. Beim Realitätssinn der Engländer ist zu vermuten: wem der Identitätssatz genug Reichtum, der Widerspruchssatz genug Freiheit verschafft hat, der ist auch bereit, die geforderte Zustimmung zu „speisen.“ - Die List der Vernunft ist unerschöpflich im Erfinden und Ausführen neuer Listen: ausgerechnet jene, die einem „englischen“ Empirismus huldigen, mussten dazu dienen, universale Menschenrechte zu suchen und zu finden.]

Neben der vorurteilskritischen Erklärung, daß es «für die, die sich als Meister und Lehrer aufspielten, von nicht geringem Vorteil war, wenn sie das zum P. aller P.n machten, daß P.n nicht in Zweifel gezogen werden dürften» [99], gibt Locke auf empiristischer Basis eine wissenstheoretische Beschreibung der Selbstevidenz von Sätzen, «die unter dem Namen von Maximen oder Axiomen die Geltung wissenschaftlicher P.n erlangt haben» [100]: Selbstevidenz liegt vor, wo die «Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen» unmittelbar wahrgenommen wird [101]. [Die Anbetung einer „unmittelbaren Wahrnehmung“ als Verifikationskriterium für „Selbstevidenz“ rührt uns heute zu einem milden und verzeihenden Lächeln. Wir sehen und wahrnehmen doch unmittelbar – wir ohne Ausnahme, daß sich die Sonne am Himmel um die Erde bewegt – und diese unmittelbare Wahrnehmung soll nicht selbstevidente Wahrnehmung sein?

Witzig ist auch der Term „vorurteilskritische Erklärung“: über dessen Naivität ließen sich Bücher schreiben, wenn es lohnenswert wäre.

Aber allerwitzigsten natürlich, daß man „Ideen“ durch Wahrnehmung „wahrnehmen“ könne. Aber Worte sind nur Schall und Rauch, gänzlich und insbesondere in Shakespeares Staat.]

In der Folge zeigt er aber, daß nicht nur anerkannte Axiome selbstevident sind und – vor allem – «daß die gepriesenen Maximen durchaus nicht die P.n und Grundlagen all unseres anderen Wissens sind», weil sie insbesondere nicht zur Entdeckung noch unbekannter Wahrheiten oder auch zum Beweis weniger allgemeiner Sätze taugen [102]. [Dieses „aber“ bedürfte einer eigenen pathologischen Untersuchung des modernen Lexikonsartikels. Durch welche Folge kam Locke dazu, allem zu widersprechen, was der Lexikon-Autor soeben noch über Locke behauptet hat? War ihm langweilig geworden? Diesem und jenem?

Der Irrtum Lockes, erste Prinzipien sollten ein Mittel sein, zur „Entdeckung noch unbekannter Wahrheiten“ zu dienen, ist bezeichnend für die Fehleinschätzung apriorischer „Dinge“ durch eine empiristisch argumentierende Philosophie. Warum die allgemeinen Sätze jedoch nicht

zum Beweis weniger allgemeiner Sätze taugen sollen, bleibt unerklärt. Wäre dies der Fall, müsste jede Syllogistik ihren Betrieb einstellen.]

D. HUME betont, noch schärfer, die Unangemessenheit und Vergeblichkeit der Suche nach letzten P.n [103]. Den destruktiven Wirkungen der Herrschaft etwa pyrrhonischer P.n läßt sich gelassen entgegensehen: «Nature is always too strong for principle» [104]. Wo Hume selber den Term P. benutzt, sind wie bei den «P.n der Assoziation» [105] Gesetzmäßigkeiten (laws) gemeint, die eine uns unbekannt natürliche Ursache haben [106], oder die zugrundeliegenden kausalen Triebkräfte («powers and principles» [107]). [Humes Skeptizismus hätte Newton und Galilei erstaunt, mehr noch: zu Invektiven gereizt. Unser Artikel-Autor vergisst jene Argumente Humes (etwa der Gewohnheitsbegründung von Kausalität) anzuführen, die Kant zu seinen apriorischen Argumenten animiert haben.]

Anmerkungen.

- [1] R. GOCCLENIUS: Lex. philos. (1613, ND 1964) 870.
- [2] M. NIZOLIUS: De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV (1553), dtsh.: Vier Bücher über die wahren P.n und die wahre philos. Methode gegen die Pseudophilosophen, hg. K. THIEME (1980) 40ff. In LEIBNIZ' Ausg. des Werks (1670) findet sich die Anm.: «Das sind eher P.n des Redens als solche des Denkens» (zit. 40); vgl. auch seine Vorrede. Philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT (1875–1890, ND 1965) [= GP] 4, 137.
- [3] B. TELESIO: De rerum natura juxta propria principia libri IX (Neapel 1586, ND 1971) 69.
- [4] J. B. van HELMONT: Causae et initia naturalium §§ 4. 9. 23; Imago fermenti §13. Op. omn. (1682).
- [5] G. BRUNO: De la causa, principio et uno (1584). Krit. Ausg., hg. G. AQUILECCHIA (Turin 1973); dtsh.: Von der Ursache, dem P. und dem Einen, übers. A. LASSON (1977) 27f.
- [6] a.O. 33.
- [7] 61. 66. 95; vgl. die Einl. von W. BEIERWALTES XIXff.
- [8] Vgl. ARISTOTELES: Meteor. IV, 378 b 10ff.
- [9] BRUNO, a.O. [5] 112.
- [10] Vgl. H.-J. ENGFER: Philos. als Analysis (1982) 68ff.
- [11] J. ZABARELLA: De methodis liber 3, cap. 18. Opera log. (31597, ND 1966) 267 b.
- [12] a.O. 267 a; Liber de regressu cap. 4, a.O. 485 d. 486 d.
- [13] G. GALILEI: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Opere, Ed. naz. VII (Florenz 21965) 75.
- [14] I. NEWTON: Philos. nat. princ. math. (31726), hg. A. KOYRÉ/I. B. COHEN 1. 2 (Cambridge 1972).
- [15] F. BACON: Novum organum I, 13f.
- [16] a.O. I, 19; vgl. I, 104.
- [17] TH. HOBBS: De corpore V, 12.
- [18] a.O. VI, 12; III, 9.
- [19] VI, 13; vgl. III, 9.
- [20] VI, 7. 12.
- [21] VI, 4.
- [22] De cive XV, 14.
- [23] R. DESCARTES: Regulae ad directionem ingenii III, 8. Oeuvres, hg. CH. ADAM/P. TANNERY [A/T] 10, 370.
- [24] Regulae X, 3. A/T 10, 405; VII, 1. A/T 10, 387.
- [25] Regulae II, 1. A/T 10, 362.
- [26] Disc. de la méthode II, 13. A/T 6, 21f.
- [27] Lettre à Picot. A/T 9/2, 2. 9.
- [28] Disc. de la méthode IV, 1. A/T 6, 32.
- [29] Vgl. [93ff. zu II.].
- [30] Lettre à Clerselier. A/T 4, 443–445.
- [31] Lettre à Picot. A/T 9/2, 14. 16; Princ. philos. I. A/T 8/1, 5–39.
- [32] Lettre à Picot, a.O. 10; Disc. de la méthode IV, 3. A/T 6, 33.
- [33] Lettre à Picot, a.O. 14. 16; Princ. philos. II, 37ff.
- [34] B. PASCAL: De l'esprit géométrique, in: J.-P. SCHOBINGER: Komm. zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im allg. (1974) Text Z. 115ff.
- [35] a.O. Z. 186ff.
- [36] Z. 68ff.
- [37] Pensées et opuscules, hg. L. BRUNSCHVICG, Nr. 282.
- [38] a.O. Nr. 92.
- [39] Am Schluß der 2. Einwände gegen die Meditationes. A/T 7, 128.
- [40] DESCARTES: Antwort auf die 2. Einwände. A/T 7, 155ff.; Anhang. A/T 7, 160ff.
- [41] TH. HOBBS: De corpore VI, 12.



- [42] a.O. VI, 13; vgl. I, 2; *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (1660). *Opera lat.*, hg. W. MOLESWORTH (1839–1845, ND 1961) 4, 33. 66.
- [43] B. SPINOZA: *Renati des Cartes Princ. philos. pars I et II, More geometrico demonstratae* (Amsterdam 1663), dtsh. A. BUCHENAU (1978).
- [44] Vgl. M. GUEROUULT: *Le Cogito et l'ordre des axiomes métaphys. dans les Princ. philos. cartes. de Spinoza*, in: *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz* (1970) 64–78.
- [45] B. SPINOZA: *Ethica V, prop. 36 schol.*
- [46] a.O. I, prop. 15.
- [47] I, def. 1.
- [48] *Tract. Theol.-Polit.*, hg. G. GAWLICK/F. NIEWÖHNER (1979) 62.
- [49] ARISTOTELES: *Met. G 3ff.*
- [50] *Met. A 1f.*; vgl. P. CHARRON: *De la sagesse, Vorrede. Oeuvres 1* (Paris 1635) 4; G. W. LEIBNIZ: *Akad.-A. VI/3, 669.*
- [51] Vgl. z.B. G. W. LEIBNIZ: *Opusc. et fragm. inéd.*, hg. L. COUTURAT (Paris 1903, ND 1966) 394f. 515. 528.
- [52] *Nouv. ess. I, 1, 20. Akad.-A. VI/6, 83f.*
- [53] J. ORTEGA y GASSET: *Der P.-Begriff bei Leibniz und die Entwickl. der Deduktionstheorie* (1966) 14f.; eine syst. Darst. der P.n-Lehre bei N. RESCHER: *The philos. of Leibniz* (Englewood Cliffs 1967).
- [54] G. W. LEIBNIZ: *Math. Schr.*, hg. C. I. GERHARDT (1849–1863, ND 1971) 6, 129ff.; 7, 25ff.; a.O. [51] 528.
- [55] Zur scholast. Tradition vgl. Leibniz' erste Schrift *De principio individui*. GP 4, 15–26; zum Verhältnis der beiden P.n: *Nouv. ess. II, 27, 3. Akad.-A. VI/6, 230f. und 5. Schreiben an Clarke. GP 7, 395.*
- [56] 4. Schreiben an Clarke. GP 7, 372 und *Nouv. ess.*, a.O. [55]. Vgl. M. GUEROUULT: *Raum, Zeit, Kontinuität und Principium indiscernibilium. Stud. leibn. 1* (1969) 62–77; K. LORENZ: *Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium. Stud. leibn. Suppl. III* (1969) 149–159.
- [57] *Monad. §§ 31ff.*; *Théodicée § 44. GP 6, 127.*
- [58] *Monad. §§ 46. 48.*
- [59] *Specimen calculi universalis. GP 7, 224.*
- [60] 2. Schreiben an Clarke. GP 7, 355.
- [61] *Monad. §§ 34f.*; vgl. *Nouv. ess. I, 1, 18. Akad.-A. VI/6, 81; IV, 7, 1. Akad.-A. VI/6, 408.*
- [62] *Akad.-A. VI/3, 669.*
- [63] a.O. [51] 184; vgl. *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum, lat. und dtsh. hg. F. SCHUPP* (1982) 26f. Zur Unterscheidung von P.n, aus denen etwas folgt, und P.n als Wahrheiten vgl. ORTEGA y GASSET, a.O. [53] 17ff.
- [64] Br. an Arnauld. GP 2, 62.
- [65] GP 7, 355.
- [66] *Monad. § 32; Théodicée, Remarques ... GP 6, 413.*
- [67] GP 2, 62.
- [68] GP 4, 357; *Nouv. ess. IV, 2, 1. Akad.-A. VI/6, 367.*
- [69] *Nouv. ess. Vorrede. Akad.-A. VI/6, 48; vgl. I, 1, 5. Akad.-A. VI/6, 77 u.a.*
- [70] Zur Abgrenzung von Locke vgl. *Vorrede, 51.*
- [71] a.O. 50.
- [72] CH. WOLFF: *Philos. prima sive Ontologia* (21736), hg. J. ECOLE (1962) §§ 1. 4f.
- [73] a.O. § 29.
- [74] § 71.
- [75] *Philos. rationalis sive Logica* (31740), hg. J. ECOLE (1983) § 561.
- [76] a.O. [72] § 876.
- [77] §§ 28. 70.
- [78] A. G. BAUMGARTEN: *Metaphysica* (71779, ND 1963) §§ 4. 5. 1.
- [79] CH. A. CRUSIUS: *De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743). *Die philos. Hauptwerke 4/1*, hg. S. CARBONCINI/R. FINSTER (1987) § 1.
- [80] WOLFF, a.O. [72] § 75.
- [81] a.O. § 70; vgl. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen ...* (11 1751). *Ges. Werke I/2*, hg. CH. A. CORR (1983) § 30.
- [82] BAUMGARTEN, a.O. [78] § 20.
- [83] CRUSIUS, a.O. [79] § 11.
- [84] *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745). *Die philos. Hauptwerke 2*, hg. G. TONELLI (1964) § 31.
- [85] I. KANT: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755). *Akad.-A. 1, 388.*
- [86] a.O. 389f.
- [87] 390f.
- [88] 393; vgl. CRUSIUS, a.O. [79] §§ 3f.
- [89] 410. 412.
- [90] WOLFF, a.O. [72] § 879.
- [91] a.O. § 866.
- [92] § 879.
- [93] §§ 881ff.
- [94] BAUMGARTEN, a.O. [78] § 307.
- [95] CRUSIUS, a.O. [84] § 34; vgl. WOLFF, a.O. [72] § 874ff.
- [96] J. G. LAMBERT: *Anlage zur Architectonic ... 2* (1771). *Philos. Schr.*, hg. H.-W. ARNDT 4 (1965) § 585.
- [97] J. LOCKE: *Essay conc. human underst. I, 1, 1ff.*
- [98] a.O. I, 1, 28.
- [99] I, 3, 25.
- [100] IV, 7, 1.

[101] IV, 7, 2.

[102] IV, 7, 10f.

[103] D. HUME: Treatise of human nature, hg. L. A. SELBY- BIGGE (Oxford 1888, ND 1968) XXIf.

[104] Enquiry conc. human underst., sect. XII, part 2, in: Enquiries ... (1777), hg. P. H. NIDDITCH (Oxford 1975) 160.

[105] sect. III, a.O. [104] 24.

[106] Vgl. Treatise, a.O. [103] 13.

[107] Enquiry, sect. IV, part 2, a.O. [104] 33.

Literaturhinweise. L. COUTURAT: Sur la métaphysique de Leibniz. Rev. Métaph. Mor. 10 (1902) 1–25; dtsh. in: A. HEINEKAMP/F. SCHUPP: Leibniz' Logik und Metaphysik (1988) 57–80. – H. BOEDER: Leibniz und das P. der neueren Philos. Philos. Jahrb. 81 (1974) 1–29. – Vgl. Art. Principium rationis sufficientis.

4. Gegen den «Indifferentismus» in seiner Zeit verpflichtet I. KANT das Projekt seiner «Kritik der reinen Vernunft» auf philosophische Erkenntnis aus P.n [1]. Die antiempiristische bzw. antipsychologische Tendenz dieses Projekts schlägt sich in der Fixierung von P.n a priori nieder, der Durchgang durch den Empirismus wirkt sich in einem neuartigen Ausweis dieser P.n (transzendente Erörterung und transzendente Deduktion) aus, der nicht mehr an der «geometrischen Methode» orientiert ist. [\[Hat Kant durch sein Projekt den „Indifferentismus in seiner Zeit“ überwunden? Wenigstens innerhalb der Philosophie? Und wie steht die heutige Lage diesbezüglich? Regiert nun ein neuer Indifferentismus durch Hyperdifferentismus? Schon das Wort „reine Vernunft“ kann von einer Philosophie, die zwischen Existenzialismen und Szientismen jeder nur möglichen Art oszilliert, nicht mehr in den Mund genommen werden.](#)

[Transzendente statt geometrischer Methode, bei Hegel noch eine „dialektische Methode“, die durch den Marxismus verdinglicht und vernichtet wurde: danach kam in der Philosophie die Epoche des sine more methodico, und Nietzsche dürfte ihr erster akklamierter Repräsentant gewesen sein. Aus dem analytischen und intuitiven Zugang zu den Prinzipien wird bei Kant die transzendente Erörterung, aus der synthetischen Ableitung spezieller Prinzipiensätze wird die transzendente Deduktion.](#)

[Das Verhältnis von Empirie \(der Welt, des Geistes in Erkennen und Handeln\) und Vernunft wird neu bestimmt. Eine Erstarkung der Vernunft mithin, auch dort, wo sie sich als beschränkt zu erkennen glaubt oder gezielte Grenzen einer Selbstbeschränkung setzt. – Warum hatte das Projekt „Vernunftphilosophie“ im 20. Jahrhundert der Gegenwart keine Konjunktur? Es muß ein anderer „Indifferentismus“ als jener gewesen sein, den Kant an der Philosophie seiner Zeit beklagte.\]](#)

Kants Terminologie ist auch im Falle seiner P.n-Lehre nicht einheitlich. Durchgehalten wird die Bedeutungsdifferenz von Axiom und P. bzw. Grundsatz; sie baut auf der Unterscheidung intuitiver und diskursiver Grundsätze [2] auf, die transzendentallogisch zur Gegenüberstellung von «synthetischen Grundsätzen a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind» [3] und «diskursiven Grundsätzen», die nicht evident sind, sondern «jederzeit noch eine Deduktion» erfordern [4], weitergeführt wird. Jene finden sich, als Axiome, nur in der Mathematik. [\[Axiome wären demnach intuitiv, Grundsätze diskursiv gewonnen; jene wären als analytisch](#)

vorhanden zu erörtern, diese wären aus jenen („intuitiv“) angenommenen abgeleitet.

Nun sind es aber „synthetische Grundsätze a priori“, die „unmittelbar gewiß sind“, die mithin nicht erlaubt, nach ihrer Vermittlung und Begründung befragt zu werden. Wie unter diesen Umständen eine transzendente Erörterung aussehen soll, darf gefragt werden. Dabei wird aber diese Bedeutungsdifferenz zwischen Axiom und Grundsatz sofort wieder durchgestrichen: nur in der Mathematik soll es (selbstevidente) Axiome geben, in der Philosophie nicht. Wer erklärt uns diesen zum Himmel der Philosophie schreienden Widerspruch?]

Bei diesen – den philosophischen Grundsätzen – stellt sich die Frage nach dem Medium ihrer Vergewisserung. Kant hält gegeneinander: «Grundsätze des reinen Verstandes», meist Grundsätze genannt, die unter Bezugnahme auf reine Anschauung ausgewiesen werden, und P.n im strikten Sinne, «synthetische Erkenntnisse aus Begriffen», die auf bloßem Denken beruhen und der Vernunft zugerechnet werden. Vernunft ist geradezu als «Vermögen der P.n» [5], genauer als «Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter P.n» [6] definiert. Von dieser Bedeutung des Ausdrucks P. wird eine andere, «komparative», unterschieden, gemäß der allgemeine Sätze überhaupt als P.n gebraucht werden können, indem man – beispielsweise in einem «Vernunftschluß» – die Erkenntnis eines Besonderen aus ihnen ableitet [7]. [Wie können wir gewiß sein, daß gewisse Sätze (philosophische) Grundsätze sind, daß also deren Geltung notwendig und allgemeingültig ist? Schwerlich durch Erfahrung, noch weniger durch Beobachtung und Wahrnehmung; und auch die berechnende Methode von Arithmetik und Geometrie kam nicht mehr in Frage. Gleichfalls konnte Descartes Cogito sum nicht bürgen und per Kredit weiterhelfen.

Kants originäre (Er)Findung, daß Raum und Zeit („nichts als...“) reine Anschauung seien, und somit als „reine Prinzipien“ zur Begründung von Erkenntnis (Philosophie und Wissenschaft) taugen, enthielt sogleich das ungelöste Problem einer Selbstanwendung: denn diesen seinen Begriff einer Begründung von Erkenntnis konnte Kant nicht durch reine Anschauung von Raum und Zeit gewonnen haben. Er musste Raum und Zeit bereits „überflogen“ haben, um seinen transzendentalen Standpunkt, der dann Raum und Zeit als „reine Anschauung“ nobilitierte, besteigen zu können.

Ein Selbstwiderspruch, der sich durch die ganze theoretische Philosophie Kants hindurchzieht; und da auch seine praktische Philosophie eine Theorie sein musste, auch durch diese. Hier half auch nicht die Unterscheidung von Verstand und Vernunft; denn Verstandesgrundsätze, die nur durch Bezug auf Raum und Zeit als Verstandesgrundsätze ausweisbar sind, sind nicht Prinzipien im „strikten Sinne.“ Da sie aber auch nicht „intuitiv“ gewonnen sein sollten, bleibt die Frage ihrer Begründung offen: durch Vernunft sollten sie nicht begründbar sein; durch Bezug auf Raum und Zeit konnten sie nicht wirklich begründet werden. Was nun?

Die Vernunft wird als „Vermögen“ der Begriffe und damit indirekt der Urteile und der Schlüsse angesetzt; da jedoch Raum und Zeit im Jenseits der Vernunft gezeugt wurden, „hängt“ der Verstand sozusagen „in der Luft“, zwischen Jenseits und Diesseits, und muß dann erst noch nachträglich festgezurrert werden.

Sind die Vernunftprinzipien nur dazu da, „Verstandesregeln“ zu regulieren, sind sie gleichfalls nur Vernunftregeln, nicht wirklich prinzipiierende Prinzipien, könnte man sogleich einwenden. Und die gegensätzliche Definition von Prinzip: als konstitutiven Prämissen für Vernunftschlüsse, bestätigt diesen Einwand. Es sind zwei Bedeutungen von „Prinzip“, die einander problematisieren.]

Im Resultat der kritischen Überprüfung vernünftiger Erkenntnisansprüche erweisen sich die P.n im engeren Sinne – im Unterschied zu den für die Erkenntnis der Gegenstände konstitutiven Grundsätzen – als regulative (heuristische) Erkenntnisse, in denen Einheit und Ganzheit der Erfahrungswelt gedacht wird. Auch terminologiegeschichtlich gewinnt der Unterschied zwischen einem konstitutiven P. der Vernunft, mit dem ein schlechthin Unbedingtes gegeben wäre, und dem regulativen P. der Vernunft, das als Regel die «größtmögliche Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung» sowie die «Verknüpfung der Welt nach P.n einer systematischen Einheit» postuliert [8], zentrale Bedeutung. [Der „gefürchtete“ Unterschied von weitem und engem Sinn meldet sich wieder (einmal) zurück. Der weite Sinn soll die (erkenntnis-konstitutiven) Grundsätze abdecken; der enge Sinn nur die regulativen Vernunftgrundsätze, mit denen der Verstandes- und Erfahrungsbetrieb unter Kontrolle gehalten wird. „Welt“ ist demnach ein nur regulativer Vernunftbegriff, über dessen Konstitution Philosophie nichts aussagen könne. „Regulativ“ und „nur gedacht“ sind dasselbe.

Zwischen dem unbedingten (komparativen, konstitutiven) Prinzip und dem bedingten (regulativen) Prinzip bleibt ein Hiatus stehen, der sich als Postulat unendlicher Erkenntnis- und Erfahrungserweiterung manifestiert. Ein „Unendliches“ mithin, das jenes Unbedingte (weltkonstituierender Vernunft) in Frage wird stellen, wenn die Einheit der Welterkenntnis hyperdifferenziert werden muß. Jetzt ist weder die Welt nochmals „nach Prinzipien einer systematischen Einheit“ verknüpfbar, noch ist eine unbedingt prinzipiierende Vernunft garantiert. Welt als Uneinheit von unübersehbar vielen („unendlichen“) Systemen: da ist guter (philosophischer) Rat teuer oder unmöglich geworden.]

Die reinen Vernunftbegriffe (Ideen) bestimmen in regulativer Weise den «Verstandesgebrauch im Ganzen der Erfahrung nach P.n», um ihm «größte Einheit neben der größten Ausdehnung zu geben» [9]. Es sind, näher betrachtet, die P.n der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität, mittels derer die Erfahrungsarbeit des Verstandes durch die Vernunft reguliert wird [10]. Kant nennt die regulativen Vernunft-P.n auch «logische P.n» [11] bzw. im Blick auf das ihnen zugrunde liegende subjektive Vernunftinteresse «Maximen der Vernunft» [12]. [Größe

Einheit: jede Verstandeserkenntnis bekommt ihre einmalige Systemstelle; größte Ausdehnung: diesem Ordnungsprinzip könne sich keine Erkenntnis entwinden. Alle Welt muß sich die Fragen und Organisationspläne des (Welt)Verstandes gefallen lassen, der Ideen in Gebrauch genommen hat, die ihm zur Vernunftregulierung aller Verstandesoperationen dienen.

Die Regulierung, durch die unsere Vernunft unseren Verstand leitet, erfolgt durch die Behörden der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität, drei Fremdwörter, die ordentlich Eindruck machen. In welchem Sinne sind sie wirklich (erkenntnis)ordnungsrelevant: regulativ (wenigstens) prinzipiierend? Natürlich kann sich ein Lexikon-Artikel nicht auf nähere Definitionen der genannten drei Wundermittel einlassen. Daher sind philosophische Lexikon-Artikel als Fernbildung zu definieren, die uns an die Dinge der Philosophie nur heranführt, um sie uns wieder zu entziehen.]

Wenn die Vernunft-P.n im engeren Sinne also den Verstandesgrundsätzen als deren Regulative übergeordnet werden, so sind sie diesen doch in ihrem objektiven Erkenntniswert untergeordnet. Kant verwendet den Ausdruck P. allerdings auch für die konstitutiven Bedingungen oder «Elemente» der Erkenntnis: für Raum und Zeit als «P.n der Erkenntnis a priori» [13] und für die Kategorien als «formale P.n des reinen Verstandes» [14]. [Nicht unsere Vernunft, nur unser Verstand erkennt wirklich; unsere Vernunft ist nur der Polizist, der den Verkehr der Erkenntnisse zu regeln hat. Der Polizist, wenn regelnd, ist nicht Verkehrsteilnehmer, versteht sich.

Da Kant einen ziemlich unregulierten Gebrauch von „Prinzip“ sich erlaubt zu haben scheint, darf an der flächendeckenden Macht seiner Vernunftpolizei gezweifelt werden.]

Die klassische P.n-Lehre aber wird mit der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes erkenntnistheoretisch rekonstruiert. Und zwar sind es hier der Satz vom Widerspruch, der «als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis» [15] beschrieben wird, und der Satz: «ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung», der als «das oberste Principium aller synthetischen Urteile» [16] fixiert wird. [Satz vom Widerspruch und Satz vom (zureichenden) Grund werden transzendentalphilosophisch „rekonstruiert“, -ein Wort, das sehr missverständlich gedeutet werden kann. - Zwischen „Revitalisierung“ und „Umkonstruktion“ schwankt das Spektrum nach Belieben hin und her.

Ist Etwas (bei Kant ein Begriff ohne Realität, eine Erkenntnis mit oder ohne reine Anschauung) mit sich identisch, kann es Objekt einer analytischen Erkenntnis sein. – Ist Etwas in seinen Unterschieden mit sich identisch, ist diese Einheit durch einen Grund begründet worden, in dem eine in sich differente Anschauung durch eine notwendige Synthesis der differenten Anschauungsinhalte apriorisch vereint ist.

Kein Dreieck möglich, das nicht an unserer Anschauung zur Synthesis dreier Linien zu drei Seiten einer einigen Gestalt verbunden wurde. Das Dreieck ist nur dieses Produkt einer synthetischen Anschauung kraft eines synthetischen Verstandesbegriffs.]

In das letztere P. sind sowohl das Cartesische P. des «Ich denke» (als «Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption» [17]) wie Leibniz' P. des zureichenden Grundes [18] eingegangen. [Und wie das cartesische „Ich denke“ und der monadische zureichende Grund in Kants synthetische Einheit der Apperzeption „eingegangen“ sind, entzieht sich unserer entfernten Artikel-Einsicht.]

Auch für die praktische Philosophie zeichnet Kant P.n in einem strikten und zugleich von den theoretischen (konstitutiven und regulativen) P.n unterschiedenen Sinne aus. Das läßt sich nur auf dem Hintergrund einer Tradition angemessen würdigen, die noch den heutigen Sprachgebrauch prägt. Für das 17. Jh. hält A. FURETIÈRE fest, daß P. nicht nur figürlich («une âme noble n'agit que par des principes d'honneur et gloire»), sondern auch im Sinne von Maximen verwendet wird, «que chacun pose à sa fantaisie pour regler son raisonnement, ou sa conduite» [19]. [Nur ein Satz zu Kants praktischer Philosophie? Und noch dazu unter Verweis auf die Autorität einer Hintergrund-Tradition? – Prinzip als Figur oder/und Maxime, - alles möglich im Haus der Prinzipien.]

Generell wird den moralisch-praktischen P.n ein Mangel unterstellt, Mangel an intersubjektiver Verbindlichkeit, an Gewißheit oder vernünftiger Begründung. Das gilt in dem einen oder anderen Sinne z.B. für die Maximen der provisorischen Moral DESCARTES' [20], für die «principes du plaisir» PASCALS [21], für die «practical principles» in LOCKES [22] und die «principles of morals» in HUMES Sicht [23]. [Als hätte Kant „seinen“ Kategorischen Imperativ vergeblich „erfunden.“ – Köstlich: „provisorische“ Moral: darf's a bisserl moralisch sein?]

LEIBNIZ akzeptiert Lockes Behauptung, daß kein praktisches P. «auf eine so allgemeine und unverzügliche Anerkennung Anspruch erheben könnte» wie der Identi-täts- und der Widerspruchssatz [24], indem er den «unbeweisbaren P.n» der Moral («von denen eines der ersten und praktisch bedeutsamsten der Satz ist, daß man die Lust suchen und die Unlust fliehen müsse») nur eine bedingte Rationalität zuerkennt: sie werden nicht allein durch die Vernunft erkannt, man stützt sich vielmehr auf einen «Instinkt» – wenn man auch wissenschaftliche Folgerungen aus einem einmal aufgestellten moralischen P. ziehen kann [25]. Kants Bestimmung moralischer P.n knüpft hier der Sache nach an. [Von Kant zu Leibniz, um von Kants Moralprinzipienfragen und –antworten abzulenken? – Kant hätte (direkt oder indirekt, zustimmend oder abweisend?) am Lustsatz der provisorischen Moral und deren Instinkten „angeknüpft“?]

Unter den «P.n der Vernunftkenntnis der Dinge ... durch Begriffe» heben sich die «praktischen» dadurch heraus, daß sie die Kausalität des Willens bestimmen. Tun sie das mittels eines Naturbegriffs, heißen sie «technisch-praktische» P.n («der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit»); liegt der Freiheitsbegriff zugrunde, redet Kant von «moralisch-praktischen» P.n [26]. [Nun also doch noch ein paar Lexikon-Worte zu Kants praktischer Philosophie. – Der Wille als Kausalität ist recht kurz bestimmt; er ist Verursacher, keine Frage, aber was ist das Prinzip dafür, daß wir nebst Intellekt auch noch Wille sind und sein müssen?

Merkwürdig der Ausdruck „Naturbegriff“: Klugheitsmaximen unseres Willens können diesen (fast) ganz ohne Bezug auf Natur bestimmen. Nicht nur Natur ist ein Gegenbegriff von Freiheit (als Bestimmungsgrund freier und moralisch bestimmter Handlungen).]

Diese haben nicht, wie mit einer weiteren Unterscheidung deutlich wird, den Status eines «transzendenten P.» («durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können»), sondern den eines «metaphysischen P.» (mit dem die Bedingung a priori vorgestellt wird, «unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können»). [Der Unterschied von transzendentelem und metaphysischem Prinzip wird in die Kantische Nomenklatur eingehüllt, er wird daher für Normalsterbliche unverständlich bleiben müssen. Hier könnte ein Lexikon-Artikel doch die Rolle der popularisierenden Vermittlung übernehmen, sollte man meinen. Durch Transzendentalität wird die Erkenntnis eines realen Gegenstandes ermöglicht; durch Metaphysik die Realität selbst. Das transzendente Prinzip erhebt eine universale – unbedingte – Bedingung, die schlechterdings notwendig ist, damit wir aus Dingen Erkenntnisdinge machen können.

Das metaphysische Prinzip erhebt gleichfalls unbedingte Bedingungen, aber nicht bloß für Erkenntnisse, sondern für Handlungen, die „Objekte“ realisieren können, deren Begriff nur empirisch gefunden und bestimmt werden kann, dessen Grund aber „a priori weiter bestimmt“ werden kann. Eine Stelle, die die Kantische Argumentation fast kaum erträglich fragmentiert.]

Ungeachtet aber der empirischen Voraussetzung «eines Begehrungsvermögens als eines Willens» sind die moralisch-praktischen P.n apriorischer Natur [27], d.h. verknüpfen «das Wollen einer Handlung ... mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar» [28], ohne auf materielle Bestimmungsgründe des Willens abzustellen [29]. Die praktischen P.n sind, als «für einen Willen nötigend», Imperative; nur der kategorische Imperativ als «oberstes praktisches P.» kann aber für ein «praktisches Gesetz» gelten [30]. Als solches unterscheidet sich das P. der Sittlichkeit von der Maxime, dem «subjektiven P. des Wollens» [31]. [Obwohl wird ständig den

Versuchungen des Aposteriorischen ausgesetzt sind, sind wir zugleich den Forderungen eines Vernunftswesens in uns ausgesetzt. In diesem sind nur formale Bestimmungsgründe (Maximen) für unser Handeln auffindbar, in jenem die ganze Welt vorhandener Inhalte, der ganze Zirkus dessen, was das Begehren des (un)vernünftigen Willens zeitlebens umtreibt. Hier das Karussell, dort ein Aufstieg in lichte Höhen und Weiten. Hier der Spießbürger und Bohème, dort der Weltbürger und postulierte Heilige.]

Anmerkungen.

- [1] I. KANT: KrV A XII.
- [2] Logik § 35. Akad.-A. 9, 110.
- [3] KrV B 760; vgl. Refl. 3135. Akad.-A. 16, 673.
- [4] KrV B 761.
- [5] B 356.
- [6] B 359.
- [7] B 356ff.
- [8] B 537. 712ff.
- [9] B 378. 672.
- [10] B 685f.
- [11] Vgl. noch B 676.
- [12] B 694f.
- [13] B 36.
- [14] B 88.
- [15] B 191.
- [16] B 197.
- [17] B 137.
- [18] Vgl. Über eine Entdeckung ... Akad.-A. 8, 247f.
- [19] A. FURETIÈRE: Dict. universel contenant tous les mots françois (Den Haag/Rotterdam 1690) Art. Principe.
- [20] R. DESCARTES: Disc. de la méthode. A/T 6, 22. 28.
- [21] B. PASCAL: De l'art de persuader, a.O. [34 zu 1.–3.] Text Z. 695ff. 629ff.
- [22] LOCKE: Essay conc. human underst. I, 2.
- [23] D. HUME: Enquiry conc. the principles of morals, a.O. [104 zu 1.–3.]; vgl. die Bezugnahme auf «principles of humanity and sympathy», a.O. 231.
- [24] LOCKE, a.O. [22] I, 2, 1.
- [25] G. W. LEIBNIZ: Nouv. ess. II, 2, 1. Akad.-A. VI/6, 88f.
- [26] KANT: KU, Einl. I. Akad.-A. 5, 171f.
- [27] Einl. V. Akad.-A. 5, 181f.; vgl. KrV B 28f.
- [28] Grundl. zur Metaph. der Sitten II. Akad.-A. 4, 420.
- [29] KpV § 2. Akad.-A. 5, 21; vgl. Grundl. zur Metaph. der Sitten II. Akad.-A. 4, 442.
- [30] Grundl. zur Metaph. der Sitten II. Akad.-A. 4, 413. 428. 420.
- [31] a.O. 4, 400.

## H. HOLZHEY

5. Im Deutschen Idealismus wird P. im Sinne von Grundsatz verwendet. So publiziert J. G. FICHTE über die Grundlage des Naturrechts nach P.n der Wissenschaftslehre (1796) und über Das System der Sittenlehre nach P.n der Wissenschaftslehre (1798) und versteht dabei unter P., was er in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) selbst als Grundsätze bezeichnet: die Grundlagen oder Fundamente wahren Wissens [1]. [Fichtes Konsequenzen aus Kants Transzendentalphilosophie: es gehe in der Philosophie zuerst und zuletzt um die „Fundamente wahren Wissens.“ – Philosophie versucht sich als Wissenschaft unter dem Namen Wissenschaftslehre zu profilieren. Alle Wissenschaften könnten oder sollten demnach bei so bestimmter und (um)benannter Philosophie lernen, was und wie Wissenschaft begründet und als begründetes Wissen glücklich werden könne. Und es sind



Grundsätze, die als gesichertes Kapital zur Anleihe ausgeschrieben werden.

Evident ist, daß ein Prinzip, das nicht als (Grund)Satz bestimmt wurde, nicht als wissenschaftlich erkanntes Prinzip fungieren und kommuniziert werden kann. Doch ist zugleich fraglich, ob Prinzipien nach der Logik des (reduzierten) Satzes „funktionieren“, sich also im Netz weniger Worte nach der Regel des indogermanischen Satzbaues einfangen lassen. Was beim Schmetterlingsfang möglich, muß im Reich der Begriffe (von Erkennen und Sein) nicht ebenfalls funktionieren.]

Da nach K. L. REINHOLD der Logik, der Metaphysik, dem Naturrecht und auch Kants Kritik der reinen Vernunft – von deren Richtigkeit Reinhold überzeugt ist – solche Fundamente fehlen [2], ist eine «Elementarphilosophie» oder «Philosophia prima» [3] notwendig, die er als «Wissenschaft der gemeinschaftlichen P.n aller besonderen philosophischen Wissenschaften» definiert [4]. [Reinhold erkennt den Ungrund der bisherigen Transzendentalphilosophie, Fichtes Grundsatzphilosophie inklusive. Somit soll eine Grundphilosophie als reine Prinzipienphilosophie sondiert werden, um jene Prinzipien zu definieren, die allen besonderen Realphilosophien „gemeinschaftlich“ sind.

Wie selbstverständlich schiebt Reinhold diese Realphilosophien zwischen seine gesuchte Grundphilosophie und den Kosmos der realen Wissenschaften ein. Und in der Tat: Wissenschaften, die keine Philosophie ihrer Wissenschaft hätten, wären nur mehr Wissenschaften, die das Denken über sich und ihre Gegenstände, deren Prinzipien und Begriffe, verworfen hätten.]

Philosophie, die die Grundlegung des Wissens leisten soll, muß auf ein höchstes P. gegründet werden. Dabei geht es nicht nur um die Gewinnung eines allgemeingültigen, sondern eines allgemeingeltenden Grundsatzes. Allgemeingeltend ist ein Satz, der – im Unterschied zu einem allgemeingültigen – nicht nur «von jedem, der ihn versteht, als wahr befunden wird», sondern «von jedermann verstanden wird; weil ihn wirklich jedermann verstehen muß» [5]. [In der Differenz von „allgemeingeltend“ und „allgemeingültig“ kehrt die alte Problematik der unbeweisbaren, aber durch sich selbst evidenten Prinzipien allen Beweizens wieder zurück. Ein einziger Satz soll es sein, dem alle speziellen Sätze entspringen sollen, ein wirklicher Ursprungssatz somit, der die Philosophie nun wirklich in den Ehrenstand eines logischen Schamanentums erhoben hätte. – Auffällig die Differenz zu den Heiligen Schriften, in denen gleichfalls Sätze von ursprünglicher Dignität protokolliert sind, ohne daß ein Satz vor den anderen den Vorzugszuschlag erhalten würde, obwohl es gewiß Versuche der Theologie gegeben hat, eine Hierarchie der Sätze zu eruieren und vorzuschreiben.

Wenn der Ur-Satz von jedermann verstanden sein muß, erhebt sich natürlich sogleich die Frage nach der Evaluation dieses Verstandenhabenmüssens. Aber vielleicht schmeckt diese Suppe nicht so heiß in Mund und Gaumen, wie sie am Herd der Elementarphilosophie

gekocht wurde. Unverkennbar der Drang der deutschen Philosophie, die liebe Menschheit zwingen zu wollen, endlich Vernunft anzunehmen.]

Seine Bedeutung ist für diejenigen, die ihn verstehen, wirklich und eindeutig dieselbe. Nach Reinhold ist der Satz des Bewußtseins: «daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde» [6], der oberste Grundsatz, durch den die Wissenschaft ihr Fundament und ihre Einheit erhält. Dieser durch sich selbst einleuchtende und allgemeingeltende Satz setzt das Subjekt als Ursprung aller Erkenntnistätigkeit. [Endlich wird er uns doch noch mitgeteilt: der eine und einzige Satz, von dem unser Überleben als Vernunftwesen von nun an abhängen wird. Und auch noch mit der Versicherung, daß ihn jeder so versteht, wie ich ihn verstehe. Auch diese Beleidigung nehmen wir also mit, wenn wir die Anleihe subskribieren.

Der Satz des Bewußtseins lautet: «daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde» Und daß diesen Satz jedes Ich nur auf ein-eindeutige Weise verstehen kann, versteht sich vermutlich von selbst.

Unser Lexikon-Autor gibt seine Eindeutigkeit preis: der Satz behaupte, (selbsteinleuchtend und gemeinverständlich)daß das Subjekt (das gute alte Ich Descartes vermutlich)der Ursprung aller Erkenntnistätigkeit sei. Eine These, die sich in Kants Kritik der reinen Vernunft auf jeder Seite findet. In Reinholds Satz hingegen finde ich eine Beziehung von Vorstellung(en) im Bewußtseyn eines Subjektes, womit schon drei Bestände vorausgesetzt werden, um zur Möglichkeit wirklicher Erkenntnis zu gelangen. Kurz: Es bleibt unverständlich, wie dieser Satz durch sich verständlich sein soll. Wäre er dies, Reinhold hätte sich nicht bemühen müssen, ein Buch darüber zu schreiben.]

Er bestimmt nach Reinhold die Form aller andern Sätze, nicht deren Materie, d.h. «nicht die Subjekte und Prädikate anderer Urtheile, sondern nur ihre Verknüpfung» [7]. Zusammen mit den anderen unter ihm stehenden und aus ihm abgeleiteten Grundsätzen sichert er die Systematizität der Wissenschaft. Der Gegenstand dieses Grundsatzes ist der Begriff der Vorstellung. Dieser liegt nach Ansicht Reinholds den in der Kritik der reinen Vernunft in Anschlag gebrachten Begriffen der Anschauung, des Denkens, der Erkenntnis und der Idee zugrunde. [Der gute alte Unterschied von Form und Materie hat uns wieder eingeholt: aber die Materie soll diesmal draußen bleiben, sie wird nicht in die Höhle des Prinzips eingelassen. Daher entspringen dem Ur-Satz nur feine Formgespinste, nur die „Verknüpfung“ von (materiell bestimmten) Subjekten und Prädikaten. Wie soll eine Realphilosophie oder eine einzelne Wissenschaft mit diesem (Prinzipien-) Startkapital ihr spezielles Unternehmenn gründen können?

Der Rekurs auf Vorstellung ist wichtig, weil Kant diesen „Term“ in der Tat auf Schritt und Tritt verwendet, ohne über ihren Ankauf genaue – „legitimierende“ - Rechnung zu legen. Ist der Satz des Bewusstseins vielleicht ein Satz des Vorstellens?]

Nach G. E. SCHULZE ist der Reinholdsche Satz des Bewußtseins kein erster, oberster Grundsatz, da er die Geltung des Satzes vom Widerspruch voraussetzt [8]. [Auch Schulze hat den Ur-Satz nicht ein-eindeutig verstanden: wieder ein Chance vertan, die Menschheit unter einen einzigen Philosophenhut zu versammeln.]

Beim Schachspiel ist klar und rekonstruierbar: welches ist der erste, welches ist und war der zweite Zug. Beim Denkspiel der Elementarphilosophie scheint dies unmöglich zu sein.

Nach Schulzes Logik kann nur jener Satz der „erste und oberste“ sein, der keinen über sich hat. Nur der oberste sitzt auf der obersten Stufe der Pyramide, nur er hat auf diesem kleinen Plateau Raum und Platz genug. Es muß ein kleiner, ein schwächtiger Satz sein, ein kaum noch Satz zu nennender Satz, - vermutlich ist es doch ein wortloser Satz, der da oben thront und regiert...]

Er steht nicht nur, wie Reinhold meint, unter dem Widerspruchs-P., sondern wird von diesem bestimmt. Zudem sind die Begriffe des Unterscheidens und Beziehens, die die Bedeutung der im Satz des Bewußtseins gebrauchten Worte Subjekt, Objekt und Vorstellung festlegen sollen, nach Schulze unbestimmt [9]. In ähnlicher Weise wendet J. S. BECK gegen den Satz des Bewußtseins ein, daß man nur den Begriff des Bezogenwerdens ansehen müsse, «um sich von seiner Unbestimmtheit zu versichern» [10]. [Schulzes Ärger ist noch spürbar: was für Reinhold ein-eindeutig war, ist für Schulze unbestimmt. Die gewöhnliche Situation, wenn sich zwei Philosophen über ihr philosophisches Schachbrett beugen. – Es muß unterem auch dieser Streit um den Sinn von „Beziehung“, „Grundsatz“ und „Eindeutigkeit“ gewesen sein, der Hegel zu seiner Revolution der Denkungsart anregte.]

Der oberste Grundsatz der Elementarphilosophie ist gemäß diesen Kritiken nicht aus sich einleuchtend und deshalb nach Reinholds eigenen Kriterien gar nicht ein Grundsatz. S. MAIMON fügt hinzu, daß der Satz des Bewußtseins nicht das Bewußtsein überhaupt, sondern nur das Bewußtsein einer Vorstellung beschreibt, Vorstellung aber nicht den fundamentalsten Begriff der Erkenntnis bilde [11]. [Weder ‚Bewußtsein‘ noch ‚Vorstellung‘ enthalten das zureichende Prinzip von Erkennen, von Wissen, von Wissenschaftsphilosophie. Die Suche nach dem Fundament wurde fortgesetzt.]

FICHTE anerkennt Reinholds Verdienst, die philosophische Vernunft darauf aufmerksam gemacht zu haben, «daß die gesamte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurück geführt werden müsse» [12]. Aber für die Wissenschaftslehre kann der gesuchte Grundsatz nicht eine Tatsache des Bewußtseins, er muß vielmehr eine Tathandlung ausdrücken [13], die allem Bewußtsein «zum Grunde liegt» [14] und es erst ermöglicht. Der diese Tathandlung formulierende Grundsatz ist in der Wissenschaftslehre nicht beweisbar [15]. [Tathandlung statt Ursatz: aber die Tathandlung

wird als sich verstehende Unbeweisbarkeit eruiert und vorausgesetzt. Die Tathandlung sitze also auf der Spitze der Pyramide, und ihr Satz, den irgendeiner muß sie ausdrücken, wenn darüber kommuniziert werden soll, begründet nun alle anderen (Erst)Sätze über Bewußtsein, Subjekt, Vorstellen usf. Ist der Grundsatz der Tathandlung mit dieser identisch oder nicht, oder beides; wenn letzteres: in welcher Weise, genauer: ist das Prinzip dieser differenten Identität gleichfalls durch die (oberste) Tathandlung getätigt?]

Drei Grundsätze bilden das Fundament des Wissens [16]. Diese logischen Grundsätze [17] sind unabhängig von allen anderen Sätzen gewiß. Der erste, der Satz der Identität («Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn»), ist schlechthin unbedingte; der zweite, der Satz des Gegensetzens (dem Ich wird «schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich»), ist seinem Inhalt nach, und der dritte, der Satz des Grundes («Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen»), seiner Form nach bedingt [18]. [Das Setzen des eigenen Seins durch das Ich darf nicht im Sinne einer Selbsterschaffungsthese gelesen werden. Ich ist nicht ohne Sein Ich; das Cogito ergo sum Descartes' scheint seine höchste Nobilität errungen zu haben, den Gipfel seiner philosophischen Karriere. Aber welches Ich ist „das Ich“? In ihm soll ein Setzen (von Sein) sein, nicht soll in einem Sein ein Setzen von Ich sein. Dieses Ich muß daher ein übermenschliches Ich sein, denn es setzt das Sein des Ichs; es muß das sich gründende, ursachlos setzende göttliche Ich sein. Anders kann es nicht ein unbedingter Akt sein, wie die fichtesche Definition dieses Setzen bestimmt.

Wodurch konkret beschränkt sich der zweite Satz „dem Inhalte nach“, der dritte „seiner Form nach“? Wie ist an Sätzen als Sätzen ein Form-Inhalts-Unterschied verbindlich „festzumachen“? – Dazu die Grundfrage: wer setzt das (Ich negierende) Nicht-Ich, wenn im Ich nur ichhaftes Sein gesetzt werden kann? Immerhin: der Lexikon-Autor hat es bei Fichte leicht, scheinbar einfache (Prinzipien-)Sätze zu exzerpieren und vorzuführen.]

Erst die Grundsynthese von Ich und Nicht-Ich (der dritte Grundsatz) bildet aber das Fundament, aus dem die Wissenschaftslehre entwickelt werden kann. Sind die logischen Regeln aus dem dritten Grundsatz, der eine Synthesis «Entgegengesetzter in einem Dritten» [19] ausdrückt, abgeleitet, ist das Fundament aller Urteilshandlungen deduziert. [Erst das Dritte ist das Erste; Hegels Rückgang in den Grund als sich gründende Deduktion kündigt sich an.

Also es ist ein Ich und Nicht-Ich; warum? Allem Erkennen und Handeln liegt eine „Verknüpfung“ beider zugrunde; - warum?

Die Formalisierung der Ich-Nicht-Ich-Synthese führt zur Logik der Setzung und Gegensetzung, es ist also eine Form „darüber“ oder „darunter“ angenommen, das „Ich“ erscheint nur als eine Art Leiter, die man wegwerfen kann. In Hegels Grundphilosophie wird das Ich scheinbar sehr spät erscheinen, und scheinbar nur als eine Durchgangsstation einer sich setzenden Satzbewegung.]

BECKS Kritik an Reinholds Elementarphilosophie ist auch für den Begriff des Grundsatzes bedeutsam geworden. Wenn der Satz des Bewußtseins als Grundsatz aufgefaßt wird, dann gibt es nach Beck viele Grundsätze, «deren keine man daher den schlechthin höchsten zu nennen befugt seyn könnte. Alle Axiome der Geometrie würden gewiß von dieser Art seyn» [20]. Der Geometer beginnt aber in Tat und Wahrheit nicht mit einem Grundsatz, sondern mit dem Postulat, sich den Raum ursprünglich vorzustellen. Nach dem Modell der Geometrie ist somit ein Grundsatz nichts anderes als ein Postulat, das nichts über die Welt aussagt. [Becks Beantragung einer „Demokratisierung“ im Prinzipiengefüge löst die Idee eines „obersten Grundsatzes“ auf. In der Tat: ein Bewußtsein, das sich ständig hierarchisch orientieren müsste, wäre unfrei und problematisch. Die Axiome der Geometrie können aber nicht Axiome der Elementarphilosophie sein. Natürlich beginnt die Praxis des Geometers mit Postulaten, genauer: mit Projekten (neuen Arbeiten, neuen Entdeckungen usf); aber die (lehrbare und kodifizierte) Theorie der (traditionellen) Geometrie ist von dieser Praxis noch unterschieden. Ein Grundsatz, der über die Welt nichts aussage, weil er nichts als praktisches Postulat wäre, wäre in der Tat kein „Grundsatz“, kein Satz über ein Prinzip von Welt und Welterkenntnis.]

FICHTE hat auf diese Kritik Becks Bezug genommen und den Begriff des Grundsatzes zu retten versucht: Ist ein Postulat ein Satz, der nicht bewiesen werden kann, so ist es von einem Grundsatz nicht unterscheidbar. Wer von Postulaten spricht, spricht auch von Grundsätzen [21]. [Und damit soll der Begriff des Grundsatzes gerettet worden sein?]

Trotz dieser Replik ersetzt Fichte in seiner Wissenschaftslehre nova methodo den Begriff des Grundsatzes durch den des Postulats. An der Intention, Philosophie in einem P. zu fundieren, hält er gleichwohl fest. Es geht ihm darum, das P. «der einzig möglichen Philosophie ..., welche dem philosophischen Zeitalter fast ganz fehlt» [22], zu gewinnen. [Der Grundsatz postuliert sich nun als Postulat. Eine Selbstbescheidung der „überschwänglichen“ Tathandlung?]

Der Verstand ist der Wissenschaftslehre von 1813 zufolge das P. des Daseins. Eine Anschauung oder ein Bild kann es vom Verstand nicht geben. Dieser vermag sich nur als P. «eines absoluten Bildes des P.-Seins seiner selbst» [23] zu verstehen. Der Verstand ist als P. das absolute Sich-selber-setzen oder Sich-machen. [Exzerpt-Text, fragmentarisches Komposit. Was ist ein „absolutes Bild“? Es ist doch nicht so leicht, Fichtes Philosophie in zwei, drei Stichworten zu „exzerpieren.“]

In Fortführung der frühen Fichteschen Wissenschaftslehre stellt F. W. J. SCHELLING klar, daß «das letzte P. der Philosophie ... schlechterdings nichts ausser dem absoluten Ich liegendes, ... weder Erscheinung noch Ding an sich seyn» kann [24]. Soll das Ich, das «P. alles Wissens» ist,

«Objekt des Wissens» werden, muß dies ein Wissen sein, «das zugleich ein Produciren seines Objekts ist».[An die Stelle der traditionellen Dichotomie von Erkennen und Sein ist im Gefolge Kants die Dichotomie von Ich und Nicht-Ich getreten, traditionell: von Ich und Welt. Aber das Ich schillert zwischen Gott und transzendentaler Ichheit; und das Objekt, die Welt qua Nicht-Ich, soll ein absolutes Wissens-Sein sein.

Damit kündigt sich die Identität von Denken und Sein in neuer Richtung an, - diesmal vom Sprungbrett Ich her. Das Wissen des Ichs von sich soll zugleich alles Wissen – „im Prinzip“ – enthalten. Es ist klar, daß der Prinzip-Gedanke durch diese transzendentalen und nach-transzendentalen Versuche („das Fundament“ zu suchen) nichts als seine eigene Aushöhlung und Entleerung betrieb.]

Wenn das Ich mithin nichts anderes «als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren, d.h. ein intellektuelles Anschauen» ist, dieses aber nur frei vollzogen werden kann, ist «das Ich, als P. der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird» [25]. Hegels «Vergleichung des Schelling'schen Princips der Philosophie mit dem Fichte'schen» ergibt: «Das P. der Identität ist absolutes P. des ganzen Schelling'schen Systems», indem «Subjekt und Objekt, beyde als Subjektobjekt gesetzt werden» [26]. [Diese Aushöhlung und Entleerung wird bereits in diesem Übergang von Prinzip zu Postulat bemerkbar. Wäre „intellektuelles Anschauen“ das Prinzip von Sein und Denken, von Ich und Nicht-Ich, somit von Subjekt und Objekt, kann nicht verborgen bleiben, daß diese vermeintlichen Sub-Begriffe nicht aus dem Begriff ‚intellektuelles Anschauen‘, über dessen Begründung nur postulierend gedacht wurde, ableitbar sind. Hegels Subjekt-Objekt positioniert sich als Desiderat.]

Erklärt Transzendentalphilosophie im Ausgang vom subjektiven Subjekt-Objekt das Wissen zuletzt aus einer Überzeugung, welche «im ersten P. dieser Philosophie» [27], dem Selbstbewußtsein, ausgedrückt wird, so rekonstruiert Naturphilosophie «die innere Construction der Natur», des objektiven Subjekt-Objekts, durch Rückgang auf Natur als Subjekt oder «reine Produktivität» (natura naturans), indem sie das «Schweben der Natur zwischen Produktivität und Produkt ... als eine allgemeine Duplicität der P.n» geltend macht [28]. [Das Ich als subjektives Subjekt-Objekt tritt der Natur, dem objektiven Subjekt-Objekt gegenüber; indem für beide ein je eigener „Ausgang“ (Ursprung) gesucht werden muß, scheinen zwei erste Prinzipien nötig geworden. – Natur als „reine Produktivität“ dürfte heute nicht mehr verstehbar sein. Noch weniger eine „allgemeine Duplicität der Prinzipien.“]

P. hat hier nicht mehr die Bedeutung des Grundsatzes; zugleich hebt Schelling die voridealistische Differenzierung von Erklärungs- und Real-P. auf. Wenn in der Freiheitsschrift der «Idealismus ... einen lebendigen Realismus zur Basis erhält», so impliziert das die Setzung eines doppelten P., «das jedoch im Grunde ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet»: des dunklen P., das «aus dem Grunde»,

d.h. der Natur in Gott, stammt und zugleich ins «P. des Verstandes», d.h. «in Licht verklärt wird» [29]. [Die Freiheit des Postulierens hat gesiegt. Was soll ein „lebendiger Realismus“ sein? Was wäre ein toter (gewesen)? Die Identität des doppelten Prinzips wird postuliert: „es sei ... das nämliche, von beiden möglichen Seiten betrachtet.“ Ist die Betrachtungsposition nicht eine dritte Seite? Die vergessene Trinität meldet sich wieder zurück: in Gott sei ein „dunkles Prinzip.“]

In der «positiven Philosophie» seines Spätwerks ist für Schelling «der Inbegriff aller Principe» (der absolute Geist) «das alles Seyn Begreifende» und dem, was «bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns» [30]. [Den Inbegriff hatten wir schon beim vorkritischen Kant. Das Sein, das alles Sein begreift und gründet, sei das Prinzip von Sein: Tautologie.]

G. W. F. HEGEL erklärt die Forderung, das der Reflexion zugrundeliegende Absolute in Form eines obersten, absoluten Grundsatzes auszudrücken, für in sich nichtig [31]. [Hegel zieht die Konsequenz aus der Prinzipien-Entleerung seiner Vorgänger. Die Reflexion (der Philosophie) gedachte sich als absolutes (Erst)Prinzip zu postulieren. Sie wäre mithin voraussetzungslose Reflexion, aber doch nur Reflexion als erstes Prinzip gewesen. Am gefundenen Grundsatz wird die findende Reflexion ihres ohnmächtigen Setzens und Scheinens zuschanden.]

Das, was die Reflexion als Grundsatz oder P. setzt, ist etwas Beschränktes oder Bedingtes; die Reflexion muß, «soll das P. der Philosophie in formalen Sätzen ... ausgesprochen werden», vielmehr das, «was in der absoluten Identität Eins ist, trennen und die Synthese und die Antithese getrennt, in Zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweyung, ausdrücken» [32]. [Die Aporie des Grundsatzes, der als identischer das Prinzip von allem sein soll. Er geht in seine „Trinität“ auseinander, muß sich teilen und wiedervereinen.]

Das Unbedingte als P. der philosophischen Reflexion ist die gesetzte und vernichtete Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, von Ich und Natur, von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Vernunft sieht in diesem Widerspruch die Wahrheit, «durch welchen beydes gesetzt und beydes vernichtet ist, weder beyde, und beyde zugleich sind» [33]. [Exzerpt-Tirade.]

Die Phänomenologie des Geistes ist für Hegel explizit nicht mehr Philosophie aus einem P., denn «ein sogenannter Grundsatz oder P. der Philosophie, wenn es wahr ist», ist schon darum falsch, «weil es Grundsatz oder P. ist» [34]. [Die genannte Konsequenz der Entleerung. Wäre die Grundsatz-Philosophie wirkliche Erste Philosophie eines wirkenden Ersten Prinzips (gewesen), hätte sie ihr System als „geschlossenes Prinzipiengefüge“ darstellen müssen. Dies wird Hegels Logik und System geleistet zu haben beanspruchen.]

Das P. ist als solches ein bloß Allgemeines oder nur der Anfang. Das Wahre aber ist nach Hegel nur als System, als ausgeführter Anfang wirklich. Diese Ausführung oder Entwicklung zeigt auf, daß «der Grund oder das P. des Systems in der That nur sein Anfang ist» [35]. [Das Prinzip der Welt muß ein Prinzipiensystem sein, in dem sein Anfang als beginnender nur in die Darstellung, sein Ende als begründender in die Voll-Endung (Vollständigkeit) des Systemganges fällt. Doch soll dieses System (der „absolute Idee“) zugleich unmittelbare Einheit an ihr selbst sein, denn sie soll an und für sich sein, ein ewiges Sein, in dem alles endliche Sein, jede endliche Reflexion immer schon aufgehoben ist. – Hegels-Anfangs Prinzip ist die Beziehung der (durch) Negation. Das sich bewegende Sein bewegt sich durch seine Negation in seine anundfürcsicseienden Bestimmtheiten.]

Das P. ist nicht mehr nur als objektiver «Anfang aller Dinge» oder Inhalt von Interesse, sondern wesentlich auch als Form des wissenschaftlichen Systems. So wie die Methode mit dem Inhalt, so soll auch das P. mit der Form des Wissens vereint sein [36]; das P. ist so der Anfang, der seine Begründung und Wahrheit erst im Resultat des sich entfaltenden Wissens erhält. [Dies rückt die Frage ins Zentrum: wenn ein System von Vernunftprinzipien aller Welt, allem Erkennen vorausliegt, ein „absolutes System“ von apriorischen Prinzipien und Synthesen, kann über die erfolgreich vollzogene Einheit seiner Momente, auch und vor allem über die von Form und Inhalt, nur mehr systemimmanent entschieden werden. Wer aber entscheidet wodurch darüber, ob unser Denken systemimmanent (in der „Transzendenz“ des absoluten Prinzipiensystems) geworden ist?

An dieser Stelle sind zwei Wege möglich: a) Hegels Versuch wird als ungangbar verworfen oder b) Hegels Versuch wird als erster einer neuen Arbeitsgeschichte von Erster Philosophie angenommen.]

«Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird» [37]. Die Wissenschaft ruht nicht auf Fundamenten, sondern ist als ein System von sich gegenseitig bedingenden Denkbestimmungen zu verstehen. [Hegel nimmt vom Anfang die Last, „alles in allem“ sein zu sollen; er nimmt aber auch vom Ende die Last, „alles in allem“ gewesen zu sein, also in einem letzten Satz, im Schlusssatz des Systems den Quell der Wahrheit zu setzen.

An den in sich kreisenden Kreislauf stellt sich dann die vorige Frage: sind wir in ihm oder nicht? Die (erste)Wissenschaft ruht demnach nicht, sondern sie kreist; eine unruhige Ruhe, eine schwebende Fundamentierung. Und dennoch soll sie mehr als Reflexion, deren erreichte Überwindung, absolutes Wissen als absolutes Sein sein.]

Anmerkungen.

[1] J. G. FICHTE: Grundl. der gesammten Wiss.-Lehre. Ges.- Ausg. der Bayer. Akad. der Wiss. [= GA] I/2, 255.  
[2] K. L. REINHOLD: Über das Fundament des philos. Wissens (1791), hg. W. H. SCHRADER (1978) XIII.



[3] Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen 1 (1790) 138.

[4] a.O. [2] XIV.

[5] a.O. [3] 150.

[6] a.O. [2] 78.

[7] a.O. [3] 115.

[8] G. E. SCHULZE: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philos. (1792) 61.

[9] a.O. 65ff.

## P. SCHABER

6. Die bunte Mannigfaltigkeit von P.n, die in der Philosophie der letzten 150 Jahre aufgestellt und diskutiert worden sind, kann hier nicht beschrieben werden. Die Palette reicht vom «P. des kleinsten Kraftmaßes» [1] bis zum «P. Freiheit» [2]. Eigentliche P.-Theorien haben sich zur Hauptsache als Resultat systematischer Fundierung von Erkenntnistheorien herausgebildet. [Woher kam diese „bunte Mannigfaltigkeit“ von Prinzipien, die durch Philosophie in die Welt geworfen wurde, als ob die Suche nach den Ersten Prinzipien mit Hegel endgültig sich verabschiedet hätte? Dazu die unvermeidliche Frage: wem nützen philosophisch erdachte Prinzipien? Den Wissenschaften? Welchen und wie? Der Philosophie? Welcher und wie? Offensichtlich der je eigenen Philosophie dient und nützt ihr Prinzip; Philosophie, die sich mit „jedem“ Philosophen neu erfindet. Philosophie?]

a) Interessante Akzente bei der Weiter- und Neubestimmung des Begriffs <P.> sind im *Neukantianismus* gesetzt worden. H. COHEN interpretiert <P.> in historischer Perspektive als eine der Bezeichnungen reiner, d.h. grundlegender Erkenntnis [3]. Seine <Logik der reinen Erkenntnis> setzt systematisch die Grundlegung («Ursprung») ganz ins Denken. «Denken ist Denken des Ursprungs» [4]. [Formelworte wie „in historischer Perspektive“, die zugleich in mindestens fünffacher Weise verstehbar sind, sollte man verbieten. „Prinzip“ sei (aber nur „in historischer Perspektive“, nicht in prinzipieller Perspektive?) eine reine Erkenntnis, eine grundlegende. Denkauffällige Tautologie. Die Grundlegung der reinen Erkenntnis wird „ganz ins Denken“ verlegt; Tautologie. Und wer nicht möchte mit seinem Denken den Ursprung denken? Ein Himmelreich für ein Rezept dazu. Offensichtlich folgte auf die vor Hegel erfolgte Aushöhlung des Prinzipiendenkens (Reflexion) nach Hegel eine radikale Aushöhlung des philosophischen Redens über Prinzipien (Sprache).]

Damit wird Denken als P. geltend gemacht. Als «Denken des Ursprungs» erfüllt es die Forderungen, die an das P. zu stellen sind: Es ist an ihm selbst als unbedingter Grund bestimmt [5]. In der Grundlegung der Gegenstandserkenntnis fungiert das «P. des Ursprungs» [6] als erstes «Denkgesetz» [7] (neben Identitäts- und Widerspruchs-P.). [Das Denken als Prinzip? Welches Denken? Das Ursprungsdenken des Ursprungs. Aha. Der Ursprung sei Denken; sich begründendes Denken, unbedingt sich begründend, also ist das Denken das Unbedingte. Mit dem „Prinzip des Ursprungs“ hatte die nachhegelsche Philosophie eine Tiefe erreicht, in der

sich nimmer tiefer bohren ließ. Denn der Ursprung ist der Ursprung von allem, was entsprungen. Unterhaltsame Tautologien. Wieder treten Denkgesetze „nebeneinander“.]

Cohen bringt die *erkenntnislogische*, der formallogischen vorgeordnete Funktion der P.n oder Denkgesetze auf die Formel «Urteile der Denkgesetze» [8] – diese «Urteile» artikulieren, ohne als Grundsätze formuliert zu werden, die Grundmomente der Erzeugungs- und Bestimmungsleistungen des Denkens qua Urteil. [Der genannte Ursprung würde demnach eine Reihe oder einen Kreis von Urteilen absondern, die als permanente Grundmomente allen unseren Denkgesetzen inhärent wären, ebenso der (formalen) Logik, ebenso allen wissenschaftlichen Erkenntnissen und womöglich allem Handeln und Sein von Welt.]

Anders als Cohen macht P. NATORP in seiner Logik der Gegenstandserkenntnis keinen Unterschied zwischen denkgesetzlichen und kategorialen Grundlegungen, sondern arbeitet die logischen Grundfunktionen der Erkenntnis aus dem «Grundgesetz des Logischen», der «Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung» [9] heraus. Die «Einheit durch Korrelation ... als das P. der P.n» ist den einzelnen Grundmomenten des Logischen übergeordnet, ohne abgesondert von ihnen dargestellt werden zu können [10]. [Die Gesetze des Seins und die Gesetze des Denkens hätten einen gemeinsamen Treffpunkt. Das „Logische“ sei dieser Ort, an dem sich die beiden Vereinten ihre Trennbarkeit zu erkennen geben. Immerhin: ein interessanterer Ursprungsort als jener von Cohen. Aber ist diese Lösung nicht ein alter (Hegelscher) Hut? Einheit durch Korrelation wäre eine schwache Einheit, keine tragfähige. Exzerpt-Kompost.]

Erst in der postum erschienenen «Philosophischen Systematik» kommen die logischen P.n der Identität und des Widerspruchs sowie der Ursprung (als das «P. aller P.n») eigens in der «Strukturlogik» zur Sprache [11]. [Die Sprache wäre nach den genannten Prinzipien (mit)strukturiert: kein schlechter Gedanke, aber für die Realphilosophie der Sprache als Vorbau und Grundlegung von Sprachwissenschaft.]

An der P.n-Lehre der «Marburger Schule» ist immer wieder der Mangel «einer P.n-Differenz am Gegenstande selbst» moniert worden [12], die fehlende Unterscheidung zwischen P.n der Gegenständlichkeit («Gegenstandsbezugs-P.n») und P.n des Ansichseins («Gegenstands-P.n») [13]. [Die „bunte Mannigfaltigkeit“ philosophisch erfundener Prinzipien: es gibt nun neben Gegenstands-Prinzipien auch noch Gegenstandsbezugs-Prinzipien. Eine Inflation, ein Ausverkauf, der nicht zu verhindern war, der Aushöhlung der Reflexion folgte die Aushöhlung der Sprache, wie aufgezeigt. Das Jammern über die Mängel philosophischer Prinzipien, die sich nur mehr um den Punkt eines leeren Denkens und Ansichseins drehen, ist vorphilosophisch.]

Diese Kritik markiert aber das generelle Problem kritizistischer Erkenntnistheorien. Es findet sich in den einschlägigen Arbeiten aus der <Südwestdeutschen Schule> wieder, wenn hier unter den «theoretischen Werten» mit unterschiedlicher Akzentuierung die P.n der Bestimmtheit des Wissens zugleich als P.n der Bestimmtheit des Gegenstandes an ihm selbst behauptet werden [14]. [Diese Identität wäre kein „Mangel“, sondern ein philosophischer Ersterfolg, wenn philosophisch begründet werden konnte, daß die Bestimmtheiten unseres Erkennens und die Bestimmtheiten der Gegenstände allen Erkennens nicht zwei verschiedenen Welten angehören. Worin das „Kritizistische“ liegen soll, bleibt verdunkelt.]

Es begegnet in R. HÖNIGSWALDS Erfahrungstheorie mit der Ineinssetzung von <P.> und <Gegenständlichkeit> (als Inbegriff der P.n) bzw. mit dem Zusammenfallen von P. und (ausgezeichneter) Tatsache [15]. [Ein möglicher Rückgang zu Leibniz? Aber eine „Erfahrungstheorie“ hat nur die Prinzipien von Erfahrung aufzufinden; und in aller Erfahrung sind deren Prinzipien mit den Prinzipien von Erfahrungsgegenständen kurzgeschlossen (different dasselbe). Was für die Erfahrung Erfahrungstatsache ist, bestimmt die Erfahrung der Erfahrungstatsachen. Dies ist keine philosophia prima.]

Als Erkenntnisaporie begriffen, führt das Problem der Transzendenz des Gegenstandes bei N. HARTMANN zur Restituierung differenter Seins- und Erkenntnis-P.n(-Kategorien), verbunden mit der These, daß diese wie jene «ein von ihrer Erkennbarkeit unabhängiges Ansichsein» haben, Erkenntnis-P.n also «seiende P.n» sind – «um nichts rationaler als andere Seins-P.n auch» [16]. [Ein Rückgang in vorkantische Gefilde. Wenn aber die Transzendenz des Gegenstandes ohnehin als „Erkenntnisaporie“ begriffen wurde, als unerkennbares Ansichsein der Dinge, zerfällt das Sein und Erkennen in zwei verschiedene Welten. Kant hielt immerhin den Erscheinungszipfel des Ansichseins für erkennbar und mit den Prinzipien des Erkennens und Anschauens vermittelbar.

Unverständlich: unter a) sollen beide Prinzipien ein unerkennbares Ansichsein haben; und daher sollen unter b) die Erkenntnisprinzipien „um nichts rationaler sein als andere Seins-Prinzipien auch.“ Die Unerkennbarkeit von Prinzipien durch schwaches Denken soll die Irrationalität des Unerkannten verbürgen. ]

H. WAGNER hat in seiner Theorie der Geltungsreflexion [17] das strittige Problem streng prinzipientheoretisch reformuliert, d.h. die Unterscheidung von Gegenständlichkeit und Ansichsein als Differenz der P.n, mit denen der Gegenstand im Gedanken entworfen wird, und der «P.n, die das Ansichseiende konstituieren» (Seins-P.n), beschrieben; seine Zustimmung zu Hartmanns Irrationalitätsthese beschränkt sich auf die Seins-P.n, und das auch nur soweit, als das in diesen konstituierte «Andere des Denkens» eine fortwährende «Begreifensaufgabe» darstellt, die nicht

Entwurfscharakter hat [18]. [Wodurch entstehen und werden stehend: Geltungen, gültig geglaubte Geltungen, nicht von Währungen und Aktien, sondern von Philosophien und deren Prinzipien?

Der Ausdruck „prinzipientheoretisch“ sollte verboten werden. Und „reformulieren“ ist so vielsinnig wie „in historischer Perspektive.“ Ob der Jargon aktueller akademischer Philosophie auf einem Jahrmarkt für hinfällige Worteteilkeiten erstanden wurde?

Hartmanns Irrationalismus war Wagner zu irrational; Seinsprinzipien konstituieren doch das Sein, den Gegenstand; dieser werde „im Gedanken“ der Seinsprinzipien entworfen und womöglich sogar noch erkannt. Jedenfalls könne man das Glück einer Glückung der „Begreifensaufgabe“ nicht von vornherein ausschließen.]

W. WINDELBANDS Feststellung, daß die P.n «ihren Sinn und ihren Wert immer erst durch die Art, wie sie sich in der Begründung, Ordnung und Ausgestaltung des konkreten Lehrsystems ihrer Disziplin bewähren», erhalten [19], trifft generell auf systematische Philosophie neukantianischer Prägung zu. [Eine Abwandlung von Hegels Wort über Prinzip und System: was hilft der beste Anfang, wenn ihm kein bestes Ganzes folgt? Waren die neukantianischen Systeme die besseren und besten?]

Spezifika des <südwest-deutschen> Kritizismus sind die Verflechtung von P.n- und Geltungslehre («Die metaphysische Lehre der Philosophie ... kann nur darauf gerichtet sein, in den Einsichten der Wissenschaften selbst die P.n zu entdecken, vermöge deren wir die Art und das Maß ihrer Geltung zu beurteilen imstande sind» [20]); das Letztbegründungsprogramm, das am Auf- und Ausweis der Geltungs-P.n der eigenen philosophischen Aussagen festgemacht ist; die Doppelung in eine transzendentallogische und eine transzendentalpsychologische P.n-Reflexion [21]; die Scheidung zwischen logischer Form und alogischem Material (E. LASK: Kategorie und Kategorienmaterial [22]), die beide in P.n-Funktion stehen. [Philosophie als Szientismus: nicht durch sich möchte und muß nun Philosophie die gesellschaftlich geltenden Prinzipien suchen und finden, sondern durch Anlehnung bei den Wissenschaften. Und dabei wäre auch noch zu erfahren, warum diese durch Wissenschaften fundierten Prinzipien als geltende gelten.

Es folgt Exzerpt-Kompost. Wie geht die Szientismus-Passage mit der Letztbegründungspassage zusammen? Nur in diesem aggregatischen Satz, der Sätze in sich aufhäuft, unbekümmert um ihre Sinnstellung in einem Ganzen von Sinnsatz. Auffällig das tautologische Formulieren, das sich nicht bemerkt und daher nicht geniert.]

Auf dem subjekttheoretischen Weg hat u.a. W. CRAMER eine P.n-Lehre eigener Prägung ausgebildet, die in eine Theorie des Absoluten übergeht. Das P. des Erlebens ist «P. als Vereinzelung», d.h. «Das Ich *ist* ein Ich und ist *sich ein* Ich» [23], anders formuliert: Das Subjekt ist «P. aus dem Grunde des P., *von* welchem es ist, ... und dieses P. ist nicht gezeugt»

[24]. [Cramers Versuch erinnert ein wenig oder mehr als wenig an Reiningers Ur-Erlebnis. Endliches Ich und absolutes werden in ihrer Trennung als geeint vorausgesetzt. Ich als erlebendes Ich erlebe immer nur einzelne Erlebnisse; und ich erlebe sie in mir, in meiner Höhle; aber erlebe ich immer nur „allein“? Exzerpt-Kompost.]

Anmerkungen.

- [1] R. AVENARIUS: Philos. als Denken der Welt gemäß dem P. des kleinsten Kraftmaßes (1876).  
[2] P. Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chance und Grenzen transz. philos. Denkens. Fs. zum 65. Geb. von H. Krings, hg. H. M. BAUMGARTNER (1979); darin H. M. BAUMGARTNER: Freiheit als P. der Gesch. 299ff.  
[3] H. COHEN: Logik der reinen Erkenntnis (21914). Werke, hg. H. HOLZHEY 6 (1977) 7.  
[4] a.O. 36.  
[5] Vgl. H. WAGNER: Philos. und Reflexion (21967) 26. 129.  
[6] COHEN, a.O. [3] 35.  
[7] 119.  
[8] 77; vgl. zum formallog. Verständnis der «Denkgesetze» H. LOTZE: Logik (21880), hg. G. MISCH (1912) 76; H. COHEN: Das P. der Infinitesimal-Methode und seine Gesch. (1883). Werke 5/I (1984) § 5.  
[9] P. NATORP: Die log. Grundl. der exakten Wiss. (21921) 36. 44.  
[10] a.O. 26; vgl. den verwandten Ansatz von W. WINDELBAND: Die P.n der Logik (1912), in: Erk.theorie und Logik im Neukantianismus, hg. W. FLACH/H. HOLZHEY (1979) 388–447, bes. sein «P. der Synthesis», ebda. 402.  
[11] P. NATORP: Philos. Systematik, hg. H. NATORP (1958) 307ff.  
[12] WAGNER, a.O. [5] 182.  
[13] G. WOLANDT: Idealismus und Faktizität (1971) 12.  
[14] W. FLACH: Die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus, in: FLACH/HOLZHEY, a.O. [10] 37.  
[15] G. WOLANDT: Gegenständlichkeit und Gliederung. Unters. zur P.n-Theorie R. Höningwalds. Kant-Stud. Erg.-H. 87 (1964) 29; vgl. R. HÖNIGSWALD: Grundfragen der Erk.theorie (1931) 64ff.  
[16] N. HARTMANN: Grundzüge einer Metaph. der Erk. (1921) 201.  
[17] Vgl. die Untersuchungen zur «Reflexion als P.n-Erkenntnis» bei W. FLACH: Zur P.n-Lehre der Anschauung (1963) bes. 26ff.  
[18] WAGNER, a.O. [5] 181ff.; Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoret. Apriorität, in: Krit. Philos. Systemat. und histor. Abhandlungen (1980) 28–41.  
[19] WINDELBAND, a.O. [10] 388.  
[20] Über die gegenw. Lage und Aufgabe der Philos. (1907). Präludien (91924) 2, 9.  
[21] Vgl. H. RICKERT: Zwei Wege der Erk.theorie (1909), in: FLACH/HOLZHEY, a.O. [10] 449–508.  
[22] E. LASK: Die Lehre vom Urteil. Ges. Schr., hg. E. HERRIGEL 2 (1923) 287.  
[23] W. CRAMER: Die Monade. Das philos. Problem vom Ursprung (1954) 65. 99; vgl. FLACH, a.O. [17] 42.  
[24] W. CRAMER: Rez. von H. Wagner, Philos. und Reflexion. Philos. Rundschau 11 (1963) 71.

b) In der *Phänomenologie* tritt P.-Erkenntnis zugunsten von Wesenserfassung (‹Wesensschau›) zurück. ‹Prinzipiell› heißt für E. HUSSERL, was Bezug «auf *höchste* und daher radikalste Wesensallgemeinheiten bzw. Wesensnotwendigkeiten» hat [1]. [Kein gutes Zeichen für Qualität und Entwicklungsstand von Philosophie, wenn Prinzip und Wesen (der Dinge, des Erkennes) auseinandertreten. Wesensinhalte haben es nicht nötig, radikal zu sein, deren Erkenntnis auch nicht, denn wenn diese die Prinzipien der Wesen und ihrer Entwicklungen erfasst, ist Genüge getan.]

Daß wir in der wahrnehmenden Erfahrung, wenn sie nur einigermaßen aufmerksam erfolgt, an jeder Erscheinung immer auch deren Wesen mitschauen, ist trivial. Aber die Schau durch Erkenntnis sieht zugleich die Notwendigkeit dessen, was als Wesen geschaut wird.]

Das «P. aller P.n: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei» [2], macht den traditionellen Modus der P.n-Erkenntnis, die ‹Intuition›, zur Grundlage im Sinne des «absoluten Anfangs» aller Erkenntnis. Der Phänomenologe soll sich deshalb auf

seinem 'cartesianischen' Weg auch vor dem «Vorurteil» hüten, «als ob es sich unter dem Titel *ego cogito* um ein apodiktisches Axiom handle», das zusammen mit anderen Hypothesen «das Fundament für eine ... nomologische Wissenschaft» abzugeben habe [3]. [Wann und wodurch wissen wir, Beschenkte einer „originär gebenden Anschauung“ geworden zu sein? Und die originäre Anschauungsquelle soll „das Prinzip aller Prinzipien“ sein? Immerhin wird zugegeben, es handle sich um „Intuition.“ Versuchte Husserl, das Denken der denkenden Substanz gegen eine schauende auszuspielen? Wird durch Schau eine nomologische Wissenschaft begründbar?]

In *Lebens-* und *Existenzphilosophie* wird die Abwendung von jeder P.n-Theorie eklatant. Die Überzeugung vom «Versagen der Erkenntnistheorie» wird mit der – aus Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens gewonnenen – These von der «Unmöglichkeit eines absoluten Anfangs» verknüpft [4]. Primäre Bedeutung gewinnt die *Frage*. Und wenn H. LIPPS den *Schluß* als «das eigentliche 'P.' der Erkenntnis» charakterisiert, hat er dabei die umsichtig begründete Entscheidung im Auge, die eine Situation klärt [5]. [Nicht mehr wähnt sich nun Philosophie im Besitz von Prinzipien, gleichfalls nicht mehr im verpflichtenden Auftrag, erste Prinzipien und Prinzipiengefüge zu suchen, zu begründen und systematisch auszuführen, sondern was das Leben und Existieren sei, das den Menschen zufalle, dies sei zu klären, durch Fragen an Leben und Existenz.

Daß Missverständnis, *prima philosophia* sei zuerst und zuletzt Erkenntnistheorie gewesen, richtet sich selbst; die These von der Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens soll vermutlich eine übergeschichtliche sein; wer die Unmöglichkeit eines absoluten Anfanges behauptet, hat sich ein Ungeheuer von Ungedanken erzeugt, um einen Drachen zu besiegen, der nicht existiert.

Bleibt das Fragen beim Fragen stehen? Wird es zur Zwangshandlung eines Fragedenkens, wie das kindliche Warum? Stehen Antworten unter Fragetabu?

„Schluß“ als eigentliches Erkenntnisprinzip“, das aber „eigentlich“ ein Entscheidungsprinzip sei: wertloses Exzerpt-Komposit.]

Kritik an einem prinzipienorientierten Denken wird schon damit geübt, daß die Formulierung von wissenschaftlichen P.n auf Bequemlichkeitsgründe zurückgeführt wird [6], P.n also für technische Hilfsmittel des Denkens angesehen werden. –[Soll das ein Witz sein?]

In der *Kritischen Theorie* wird demgegenüber nochmals die Unausweichlichkeit des neuzeitlichen <P.> reflektiert: als Explikation «bürgerlichen Denkens» [7], als «begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung» [8], als «identifizierendes» Denken, in dem der Geist beschlagnahmt, «was ihm nicht gleicht» [9]. [Das Ensemble gesammelter frankfurter Vorurteile; bedeutungslos geworden, als Ideologie schwachen Denkens durchschaut, das aber als „ästhetisches“ in die – historisch und

vor allem kunsthistorisch notwendigen - Beliebigkeiten des „postmodernen Denkens“ übergang.]

Gegen den dann naheliegenden (skeptischen) «Abschied vom Prinzipiellen» [10] macht aber schon TH. W. ADORNO als «Problem» geltend, daß «wir als Denkende ... das, was seinem eigenen Wesen nach dem Prinzipiellen genau entgegengesetzt ist, doch immer so ausdrücken» müssen, «als ob ihm selber auch ein P. zugrunde läge» [11]. Diesem Zwang oder Anspruch sich nicht zu beugen [12], impliziert Abschied höchstens im Sinne von Trauerarbeit am P. [Nimmt Philosophie von allem Prinzipiellen, Abschied nimmt sie von sich selbst Abschied. Ob man einer solchen Philosophie Tränen widmen soll, ist fraglich. Lächerlich das Aufwärmen von Vaihingers Als-Ob-These, die eine Aporie Kants ausbeutete. Worüber Adorno trauern wollte, bleibt unklar: wenn alle Prinzipien eigentlich keine sind, dann ist es doch erfreulich und auch ein Spaß, einer Welt und Philosophie ade zu sagen, die sich nur für welche hielten.]

#### Anmerkungen

[1] E. HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänomenol. und phänomenolog. Philos. 1, hg. K. SCHUHMAN. Husserliana III (Den Haag 1976) 87; vgl. 356.

[2] a.O. 51.

[3] Cartes. Meditat. und Pariser Vorträge, hg. S. STRASSER. Husserliana I (Den Haag 1950) 63.

[4] O. F. BOLLNOW: Philos. der Erk. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen (1970) 7ff. 21ff.

[5] H. LIPPS: Unters. zu einer hermeneut. Logik (31968) 39.

[6] So in Spannung zum erfahrungskontrollierten «Gesetz» bei H. POINCARÉ: La valeur et la science (Paris 1917) 239.

[7] M. HORKHEIMER: Traditionelle und krit. Theorie. Vier Aufsätze (1970) 30.

[8] TH. W. ADORNO: Philos. Terminol. 2 (1974) 82.

[9] Zur Metakritik der Erk.theorie. Ges. Schriften 5 (1971) 17.

[10] Vgl. O. MARQUARD: Abschied vom Prinzipiellen (1981) bes. 17.

[11] ADORNO, a.O. [8] 24–26.

[12] a.O. 26.

H. HOLZHEY