

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 40 (2/2017)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 40 (2/2017)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et  
de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 40 (2/2017)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in  
June and December. The journal is available in print, but it is also available for download  
as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași

**Alexandru Boboc**, Romanian Academy

**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Teodor Dima**, Romanian Academy

**Gabriella Farina**, Roma Tre University

**Ștefan Viorel Ghenea**, University of Craiova

**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University, Cluj-  
Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova

**Alessandro Attilio Negroni**, Università di Genova

**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Vasile Sălan**, University of Craiova

**Giovanni Semeraro**, Federal University  
of Rio de Janeiro

**Alexandru Surdu**, Romanian Academy

**Tibor Szabó**, University of Szeged

**Cristinel Nicu Trandafir**, University  
of Craiova

**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu

**Responsible for this number:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

## CUPRINS

Oleg BAZALUK, <i>Plato's and Isocrates' Traditions in the Development of Educational Theories in the History of Culture</i>	5
Jordi MUNDÓ, <i>Locke's property in historical perspective: natural law and the shaping of modern political common sense</i>	19
Ana BAZAC, <i>The modern subjectivity and its questions : remarks related to Tibor Szabó's Le sujet et sa morale : essais de philosophie morale et politique, Szeged, 2016</i>	41
Ionuț RĂDUICĂ, <i>Modernitatea ca neuzeit la Hans Blumenberg</i>	67
Adriana NEACȘU, <i>La critique de Sartre sur le Cogito Cartésien</i>	73
Gianluigi SEGALERBA, <i>«Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!». 1. Teil</i>	91
Cristinel TRANDAFIR, <i>Obște și stat în satele devălmașe românești. Un studiu de istorie socială</i>	184
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Argumente prezumtive, «vedere deziderativă» și gândire critică</i>	201
<i>Authors/Contributors</i>	215



# Plato's and Isocrates' Traditions in the Development of Educational Theories in the History of Culture

Oleg BAZALUK<sup>1</sup>

**Abstract:** *The article deals with the philosophical analysis of ideas, which have influenced the development of the theories of education in the history of culture. The chosen strategy helps the researcher not only to structure in a certain way gained by the empirical and theoretical way knowledge in the sphere of education but also to use the obtained results to create a new theory. Due to received generalisations, the author systematised the diversity of the theories of education in histories of culture according to the two lines of development: Plato and Isocrates. The author concludes that the competition and complementarity that exist between the theories of education of Plato's and Isocrates' lines represent education as a matrix that forms a certain direction of self-realization of human generations in the history of culture.*

**Keywords:** *Greek culture, education, paideia, theories of education, Plato, Isocrates*

§ 1. We will first clarify our terminology. We consider education according to Plato's views as *the moulding in accordance with an ideal*. Werner Jaeger, an authoritative researcher on education in Ancient Greece, argued that Plato was perhaps the first to use the word mould, *πλάττινν*, as the act. However, even before Plato, Protagoras viewed education as the act of shaping the soul, and the means by which it was carried out as formative forces (Jaeger, 1946: 314).

When considering this question, Ilsetraut Hadot noted that Plato was the first to study the possibility of the relationship between knowledge and virtue, and on its basis, he built an education system. "Plato's education system should ultimately lead to a real culture, to *παιδεία* in the true sense of the word, that is, to the harmonious development of the individual, the peak of which was the acquisition of wisdom as an art of living" (Hadot, 2002: 11).

Thus, thanks to the Greeks, the education becomes a culture for the first time: that is, it becomes a process by which the whole personality is modelled on a fixed pattern.

---

<sup>1</sup> Pereyaslav-Khmelnytskyi State Pedagogical University, Ukraine.

§ 2. We define our research strategy. We chose the strategy proposed by Alexander Lyubishchev in the book “Lines of Democritus and Plato in the History of Culture” as a basis (Lyubishchev, 2000). Following Lyubishchev’s logic, we divided the entire volume of information on education in the history of culture into two lines: Plato and Isocrates. Lyubishchev preferred Plato’s line, because in it: “...the spirit of Hellenic culture was most fully expressed” (Lyubishchev, 2000: 110). In Lyubishchev’s view, the originality of Plato’s line in the history of culture consists in four features (Lyubishchev, 2000: 110):

1. The free creative theorization, which does not neglect experience but gives it a supplemental meaning.
2. The synthetic character of theorization: from the holistic consideration of the research problem to the single one.
3. The absence of dogmatism as well as the cult of personality, which limit the possibilities of science.
4. Rationalism, which is fundamentally different from sceptical rationalism of the opposite line.

We defined more exactly Lyubishchev’s strategy by the knowledge gained from the recognised researchers of the history of education in Ancient Greece: Werner Jaeger, Henri-Irene Marrou and Ilsetraut Hadot.<sup>1</sup> In order to explain Lyubishchev’s strategy, we were also helped with the research works of Pierre Hadot (Hadot, 2005), Eugene Afonasin (Afonasin et al., 2016), Luc Brisson (Brisson, 2017), John Dillon (Dillon, 2017), Panos Eliopoulos (Eliopoulos, 2015), Maria Antonietta Salamone (Salamone, 2017), Viacheslav Meshkov (Meshkov, 2016) and others.

We shall reveal the main meaning and features of the lines of Plato and Isocrates in the development of educational theories in the history of culture.

§ 3. Werner Jaeger, Henri-Irene Marrou, and others assert that all the theories of education in Ancient Greece take their origin from “Homer’s education” (ομηρική παιδεία).<sup>2</sup> In “The Republic”, Plato wrote the following: “...when you meet encomiasts of Homer who tell us that this poet has been the educator of Hellas, and that for the conduct and

---

<sup>1</sup> (Jaeger, 1946; Jaeger, 1947; Marrou, 1998; Hadot, 2002).

<sup>2</sup> (Jaeger, 1946; Marrou, 1998: 29).

refinement of human life he is worthy of our study and devotion, and that we should order our entire lives by the guidance of this poet we must love and salute them" (*Republic*: 10.606e).

The Homeric epic's educational significance lies in the fact that there was a formulated moral ideal, to which the Greeks in most followed throughout the history of Ancient Greece. Marrou formulated this ideal in one phrase: "it was a heroic morality of honour" (Marrou, 1998: 30). "Just as the Middle Ages bequeathed us *the imitation of Christ* at its end, so the Greek Middle Ages conveyed "*The Imitation of a Hero*" to Classical Greece through Homer" (Marrou, 1998: 33).

The Greeks called a moral ideal in one word – kalokagathia (καλοκαγαθία), that is, "the existence of beauty and valour in man." In the word combination kalokagathia (καλοκαγαθία), the concept of kalos (καλός) means "beautiful", it is not by chance that it comes first. For a long time, it showed the priority purpose of education to each Greek, that is, the achievement of physical beauty with a sort of erotic "aura".<sup>1</sup> The second place in this word combination takes the concept of agathos (αγαθός) that means "good" or "valorous", "valour" (αρετή) in the knightly sense, highlighting the moral purpose of education. To be worthy of the glory of the Gods, the glorification in the epic, the perpetuation in the memory of descendants, that was a moral ideal of the Greeks.

Generalizing the information and somewhat exaggerating the conclusions, we note that the split of "Homer's education" according to the lines of Plato and Isocrates began from Socrates and the Sophists.<sup>2</sup> Socrates saw in education, first of all, the possibility of finding the truth and achieving moral ideals.<sup>3</sup> In turn, the Sophists believed that education

---

<sup>1</sup> Jaeger and Marrou wrote about it reasonably well (Jaeger, 1946; Jaeger, 1947; Marrou, 1998).

<sup>2</sup> As Werner Jaeger's, Henri-Irene Marrou's, and Ilsetraut Hadot's research showed, these lines and, accordingly, the theories of education not only confronted each other but also quite often combined, mutually opposing other educational practices (Jaeger, 1947; Marrou, 1998; Hadot, 2002).

<sup>3</sup> In order to be more precise, then the education for Socrates was, first of all, a concern for the perfection of the soul. Plato wrote about it in the "Apology" (Plato, 1990: 29d-30b). Werner Jaeger, revealing a Socratic hierarchy of values, and with it, new, dearly-graduated theory of goods, wrote that "spiritual goods

should pursue more utilitarian purposes, filling the basic needs of society. For example, it should prepare leaders, experts, striving to achieve the set goals at all costs.<sup>1</sup>

The split in “Homer’s education”, namely, in the part *agathos* (*αγαθός*), in the understanding of the moral ideal, “valour”, that is in two lines of development that occurred around the 6<sup>th</sup> century BC, led to the two major events in the history of education (and also the culture in general!). Firstly, there was a change of emphasis in the word “*kalokagathia*” in the understanding of the Greeks, and as a result, the spiritual upbringing became more important than physical education. How accurately this transition was marked by Marrou: in history of the Greeks “the culture of warriors was replaced by the culture of scribes” (Marrou, 1998). Secondly, rivalry occurred between two traditions, schools of education, which, in our opinion, continues to this day. At the origins of the first philosophical tradition, there was Plato; at the origins of the second rhetorical tradition, there was Isocrates.

§ 4. Socrates never spoke of “*paideia*”, considering this term as discredited by the educational practices of his time, above all, the professional training given by the Sophists.<sup>2</sup> However, the ideas of Socrates and his lifestyle played a crucial role in the new understanding of *paideia*. For example, in the “*Apology*” Plato represented Socrates as the embodiment of courage and greatness of spirit (Plato, 1990); in the “*Phaedo*,” he described the death of Socrates, as an example of his heroic contempt of life (Plato, 1993).<sup>3</sup> “For the followers of Socrates, for those

---

take the highest place, physical goods below them, and external goods like property and power in the lowest place” (Jaeger, 1947: 39).

<sup>1</sup> Jaeger came to the following conclusion: “From its first appearance, therefore, the aim of the educational movement led by the sophists was not to educate the people but to educate the leaders of the people” (Jaeger, 1946: 290).

<sup>2</sup> (Jaeger, 1947: 59). In the notes to the second volume, Jaeger wrote that Socrates by introducing new terminology tried to isolate himself from the Sophists. For example, the association of teacher and pupil, conversation = teaching (*διαλέγεσθαι*), school = leisure (*σχολή*) and pastime = lecture (*διατριβή*). Later these words were borrowed by professional teachers. “Thus, the educational technique so carefully developed by the Sophists conquered the personality and spirit which were the basis of Socrates’ teaching” (Jaeger, 1947: 380).

<sup>3</sup> This question was considered by Jaeger (Jaeger, 1947: 76).



who laid the foundation of Plato's line in the development of the theories of education, paideia became the sum-total of "all that was his" – his inner life, his spiritual being, his culture. In the struggle of man to retain his soul's liberty in a world full of threatening elemental forces, paideia became the unshakable nucleus of resistance" (Jaeger, 1947: 70).

Socrates called to take care of one's soul, rather than concentrated on achieving earthly goods. "The care of the soul" in the understanding of Socrates is the necessity of "taking thought for wisdom and truth and the perfection of one's soul" (Plato, 1990: 29e). For the rationalized worldview of the Greeks, the way to genuine life based on spiritual values, spiritual self-improvement is a completely new space of self-realization.

However, as the great Goethe said: "In the beginning was the Deed!" Jaeger showed how deeply Plato and Socrates' other pupils were struck with a conscious choice of death over life by their Teacher (Jaeger, 1947). Without sacrificing his ideals, having drunk a bowl of poison on his own free will, Socrates proved the strength of spiritual values, of which he regularly spoke and, accordingly, the domination of the soul over the body. It is not for nothing that in the history of culture the life and death of Socrates are closely interwoven with the life and death of Jesus Christ. The first was a kind of the moral pattern for the second.

Pierre Hadot believes that by his choice, Socrates asserted that philosophy is, in essence, *a way of life* (Hadot, 2005). The fundamental difference between sophists and philosophers was that the first ones preached the magic of words, aimed at mastering dispute and speech skills, and the latter considered philosophy as *a life choice, as the necessity of self-transformation*. In view of this, Plato wrote his dialogues not to inform, but *to form* – to mould in accordance with the life and death of Socrates, as the ideal of the life and death of the true philosopher. Socrates' life choice allowed us to consider the philosophy not only as a conscious choice of a certain mode of life as the "fundamental philosophical choice,"<sup>1</sup> but also as the *art of death*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> On this subject, Pierre Hadot has written: "Generally speaking, I personally tend to conceive of the fundamental philosophical choice, and hence the effort toward wisdom, as the transcending of the partial, biased, egocentric, egoist self, in order to attain the level of a higher self. This self sees all things from a

In the era of Plato, the philosophical tradition was distinguished by three main features (Hadot, 2005): a) the concern to exercise political influence, but according to the norms of the platonic ideal; b) the Socratic tradition, i.e. the will to discuss, provide training in accordance with the “questions and answers” method; and c) the most important thing in Platonism is intellectualism, i.e. the separation of soul and body, the tradition of the *liberation* of soul from body. Neoplatonists consider this tradition at the level of understanding a life as a life of thoughts, a life through reason, spirit, or according to Hadot’s terminology in a “universal perspective.”<sup>2</sup> For example, according to Plotinus “the soul must rise from its individual level to the level of the Universal Soul or even the Divine Intelligence, in which the whole ideal system of the Universe is located” (Hadot, 2005: 211).

§ 5. Plato was able not only to convey the basic ideas of Socrates about the soul, the necessity of “taking care of the soul,” *phronesis* (φρόνησις) that was Socratic aspiration to know the good, etc., but also on their basis to develop holistic theory of education, in accordance to which, up to the present time, the human generations have been formed. If Socrates had said that knowledge of the good was man’s goal and his standard, then Plato sought to find the way to this goal, by asking what was the nature of knowledge.<sup>3</sup> Hence, the highest educational value of the theories of education according to Plato’s line is the striving for truth through rational cognition and the possession of true knowledge. Here is what Plato wrote about this in the dialogue “Hippias Major” (Plato, 1990: 298b):

Hippias: “Perhaps, Socrates, these things might slip past the man unnoticed.”

Socrates: “No, by dog, Hippias – not past the man before whom I should be most ashamed of talking nonsense.”

---

perspective of universality and totality, becoming aware of itself as part of the cosmos and encompassing, then, the totality of things” (Hadot, 2005: 139).

<sup>1</sup> Socrates’ words in *Phaedo*: “Other people are likely not to be aware that those who pursue philosophy aright study nothing but dying and being dead” (Plato, 1993: 64a).

<sup>2</sup> See [Hadot, 2005].

<sup>3</sup> See [Jaeger, 1947: 85].

Hippias: "What man is that?"

Socrates: "Socrates, the son of Sophroniscus, who would no more permit me to say these things carelessly without investigation than to say that I know what I do not know."

In the seventh book "The Republic," the famous myth of the cave proves the understanding of knowledge as a liberating force that relieves the soul from ignorance (Plato, 1994). In the dialogue "Gorgias," Plato called ignorance the worst of evils (Plato, 1990: 527e). Plato restored the lost unity of knowledge and life, thereby giving the opportunity of acquiring the knowledge of absolute values to which Socrates had aspired. Plato believed that became possible only thanks to a philosophy, which, in his understanding, was the highest form of education.<sup>1</sup> Plato wrote that the way to obtain true knowledge was "a long detour."

"Only those who are fifty years old, who have survived the tests and approved themselves altogether the best in every task and form of knowledge must be brought at last to the goal. We shall require them to turn upwards the vision of their souls and fix their gaze on that which sheds light on all, and when they have thus beheld the good itself they shall use it as a pattern for the right ordering of the state and the citizens and themselves throughout the remainder of their lives, each in his turn, devoting the greater part of their time to the study of philosophy, but when the turn comes for each, toiling in the service of the state and holding office for the city's sake, regarding the task not as a fine thing but a necessity; and so, when each generation has educated others like themselves to take their place as guardians of the state, they shall depart to the Islands of the Blest and there dwell. And the state shall establish public memorials and sacrifices for them as to divinities if the Pythian oracle approves or, if not, as to divine and godlike men" (Plato, 1994: 7.540bc).

A philosopher, in the understanding of Plato, possesses a more profound knowledge of the truly valuable things in life than others do. That is why, according to Plato, only the philosophers are the "bearers" of the kaloskagathos.<sup>2</sup> In Plato's theory of education, the philosopher is a new ideal of man, a pattern for deliberately molding human character.

Aristotle (a disciple of Plato) made an important contribution to the development of the Platonic tradition in education (Aristotle, 1983). We

---

<sup>1</sup> Werner Jaeger wrote at length about it (Jaeger, 1947: 85-86).

<sup>2</sup> (Jaeger, 1947: 268).

note the contrast that Aristotle introduced between science (ἐπιστήμη) and education (παιδεία), which most Greeks understood what we now call the “general culture.” In the concept of Aristotle’s general culture “Only a philosopher can truly “know” anything, because he has a knowledge of higher principles; and whoever did not study the “first philosophy,” he would forever remain only “educated” (πεπαιδευμένος), even if his education is universal” (Hadot, 2002: 20).

Considering Aristotle’s contribution to the development of the Platonic tradition, John Sellars showed that despite Socrates (and therefore Plato) and Aristotle were committed to the pursuit of knowledge, between their philosophies as a way of life, there was a clear metaphilosophical division, which led to the formation of the scientific and humanistic conceptions of philosophy in the history of culture (Sellars, 2017). Socrates pursued knowledge *in order* to live a philosophical life, while Aristotle lived a philosophical life *in order* to pursue knowledge. This important difference led to the fact that along with Socrates’ humanistic image of philosophy, which was concerned with what it meant to be human and how to live a good human life, Aristotle’s scientific image of philosophy emerged, providing a disinterested pursuit of knowledge for its own sake.<sup>1</sup>

§ 6. It must be recognized that Plato and his understanding of paideia as a new way of life, which was oriented towards new values and ideals, set a bar too high for his epoch. According to Henri-Irenee Marrou, precisely because of Plato’s high demands for education, the educators of the Greeks in the 4<sup>th</sup> century, and after it, the entire Hellenistic and later

---

<sup>1</sup> John Sellars literally said the following: “It seems, then, that we have a clear metaphilosophical division between Socrates and Aristotle. Both are committed to the pursuit of knowledge and both offer an image of an ideal life involving the pursuit of knowledge, but nevertheless there is a clear difference when we turn to their ultimate motivations. Socrates pursues knowledge in order to live a philosophical life, while Aristotle lives a philosophical life in order to pursue knowledge. This is a subtle but, I think, important difference. It is also the difference between what I earlier called the scientific and humanistic conceptions of philosophy. Aristotle’s scientific image of philosophy is a disinterested pursuit of knowledge for its own sake; Socrates’ humanistic image of philosophy is concerned with what it means to be human and how to live a good human life” (Sellars, 2017: 8).

Roman worlds, up to the modern Western European type of education, became numerous followers of Isocrates' Theory of Education (Marrou, 1998).

Isocrates founded his school in Athens in 393 BC, and Plato founded the Academy much later, between 387 and 361 BC. Isocrates' school operated for half a century, and despite the fact that Isocrates always believed that he was teaching philosophy, in fact, it was a rhetorical school. In his treatise "Antidosis," which he wrote at age 82, Isocrates came to the following conclusions: "...when anyone elects to speak or write discourses which are worthy of praise and honor, <...> which are great and honorable, devoted to the welfare of man and our common good, <...> he will feel their influence not only in the preparation of a given discourse but in all the actions of his life. It follows, then, that the power to speak well and think right will reward the man who approaches the art of discourse with love of wisdom and love of honor" (Isocrates, 1980: 15 276-277).

If Plato's education was aimed at obtaining true through possessing genuine knowledge,<sup>1</sup> then Isocrates' education led up to a cult of the Logos: the understanding of the basics of eloquence, grammar and speech styles. In the basis of Isocrates' education, the demand was based on the "higher culture" of the Sophists, who were ready to teach virtues for money.<sup>2</sup> According to Plato's "Protagoras," despite the fact that the Sophists recognized the significant role of knowledge, their moral and political education of people was not based on it (Plato, 1990). Isocrates placed greatest value on the educational practice, training of sought-after intellectuals in Greek society, that is, eloquent, talkative and well-educated people, who possessed a developed aesthetic taste and skills of creative self-expression.<sup>3</sup>

In "Republic," Plato confessed that in most cases, the knowledge sought by the philosopher was not in demand in real life, therefore,

---

<sup>1</sup> Ilsetraut Hadot wrote: "...for Plato, that was not about geometry, arithmetic, astronomy and music in a practical sense, but rather about theology and philosophy of number, figure, sound and motions of celestial bodies" (Hadot, 2002: 10).

<sup>2</sup> Plato writes about it, for example, in the "Apology" (Plato, 1990: 19e-20a) and "Protagoras" (Plato, 1990).

<sup>3</sup> This question is expounded in detail in the books of Werner Jaeger, Henri-Irene Marrou and Ilsetraut Hadot (Jaeger, 1947; Marrou, 1998; Hadot, 2002).

avoiding ridicule and misunderstanding, the philosopher was forced “to keep his eyes fixed on the constitution in his soul” (Plato, 1994: 9.591e).

Isocrates’ model of education escaped the problem of alienation and imperception of the methods of the Platonic tradition in education because his training prepared pupils not for future, but for daily demand. Isocrates did not require students to make a choice of a way of life and to concentrate on achieving ethical goals. Isocrates, in contrast to Plato, preferred to give the basic knowledge to his pupils that were sought-after in the society. Isocrates’ model of education prepared a pupil of the general culture, who could adapt to any changes in society and be realized in any field of activity: politics, art, and spheres of production. Isocrates prepared his pupils for real political activity, for solving specific types of problems. Isocrates believed that it was more useful for pupils to obtain true knowledge of the pressing problems of the society than to go into unnecessary subtleties, seeking accurate knowledge in completely useless questions. The daily life required not new stunning ideas, but rather, tested common sense, the source of which was a tradition. Therefore, Isocrates adapted to the requirements of society and sought to develop the ability to make faster, more-informed decisions; the ability to assess and resolve difficult situations; respond correctly to events that determine public opinion; etc. in his pupils [Isocrates, 1980].

We can see from the history of culture, the philosophical tradition in education, which was focused on achieving high ideals by obtaining true knowledge that eventually prepared an insignificant percentage of intellectuals-thinkers, hermits, which were not always understood by contemporaries. However, the rhetorical tradition in education, which was limited to a standard set of knowledge and its unification, the formation of a general culture and communication skills, as it turned out, laid the foundations of intercultural dialogue, that is, the culture of humanism. The ideal of the Isocrates’ education was the knowledge accessible to all, the general culture, the space of the Logos, which ensured the unity of humanity.<sup>1</sup> That is why classical humanism is

---

<sup>1</sup> Werner Jaeger wrote that the Greeks used the “Logos” (λόγος) “...as a formative force in education, and by it to shape the living man as the potter moulds clay and the sculptor carves stone into preconceived form – that was a

primarily concerned with the development of aesthetic perception; art and literary education. As Marrou noted, in terms of utility to the society, Isocrates defeated Plato in the eyes of posterity (Marrou, 1998: 313).

§ 7. Thus, in classical Greek education aimed at the formation of free personalities, who were aware of their capabilities, needs, and rights, the two principal competing traditions were formed in education: Plato and Isocrates. Over the past 2,000 years of the development of the history of culture, these traditions were enriched by a huge variety of empirical and theoretical knowledge. Referring to the previous research works of Alexander Lyubishchev, Werner Jaeger, Pierre Hadot, Henri-Irene Marrou, Ilsetraut Hadot, Harry Austryn Wolfson, Vladimir Platonov and others, as well as the results of our analysis of the problem, we formulate the main features of the theories of education according to the lines of Plato and Isocrates.

From our point of view, the main features of the theories of education according to Plato's line are:

1. The relationship between the theories of education and the theories (concepts) of the Universe. In the theories of education according to Plato's line, the basis of the philosophy of knowledge determine the features that form new generations.<sup>1</sup>
2. The theories of education according to Plato's line are based on genuine, scientific and philosophical knowledge of man's place at the scales of the Earth and the Universe. They are in a constant search of the answer to the question: "What is man and what is the meaning of his being at the scale of the Universe?"<sup>2</sup>
3. The theories of education according to Plato's line formulate an understanding of man's image; what kind of man he should be in the meaning of *καλόν*, that is, a desired (or ideal) image. They

---

bold that was a bold creative idea which could have been developed only by that nation of artists and philosophers" (Jaeger, 1946: xxii).

<sup>1</sup> From the written sources that have survived to our generations, that was in Plato's works, for the first time the connection between the peculiarity of the world knowledge and the understanding of education was traced. Plato's pedagogical views cannot be understood beyond his epistemology.

<sup>2</sup> The dominance of Aristotle's scientific image of philosophy that provides a disinterested pursuit of knowledge for its own sake, John Sellars described in his work (Sellars, 2017).

generate a cultural ideal as a formative principle and the highest principle of morality (the categorical imperative in the terminology of Immanuel Kant), for the achievement of which man and society are directed.<sup>1</sup>

In general, *the theories of education according to Plato's line should be a direct consequence (or a particular case) of the theories of the Universe and establish a system of views and evaluations towards man's place at the scales of the Earth and the Cosmos. They must determine the features of worldview of human generations and the life style in accordance with the declared ideal norm.*

Isocrates' theories of education in our understanding are, first of all, a variety of *educational practices*, which are aimed at the full development of the internal potentials of man, the training of highly-qualified personnel that satisfies the needs of complicating sociocultural environment and the production sphere.

To some extent, the theories of education according to Isocrates' line adapt the worldview sets of the theories of Plato's line as *a special educational rationality*<sup>2</sup> to the conditions of everyday existence. Ideally, their main goal is to mobilize human generations to realize the meanings of human presence on the Earth and in the Universe, defined by the theories of education according to Plato's line.

From our point of view, the competition and complementarity that are between the theories of education of the lines of Plato and Isocrates represent education *as a matrix forming a certain direction of self-realization of human generations in ontogenesis in the history of culture*. The theories of education according to Plato's line establish the ideal of the moulding, and answer the question: *"Whom should we educate in the rising generations?"* The theories of education according to Isocrates' line by daily educational practices ensure the achievement of the defined ideal, i.e. more focused on finding the answers to the question *"How should we educate the rising generations?"*

---

<sup>1</sup> In the book "What is Ancient Philosophy?" Pierre Hadot showed that all the philosophers, which founded their schools: Plato, Aristotle, Epicurus, Plotinus, etc., formed a certain way of life, with the meaning of *καλόν* – the desired ideal. In the Platonic tradition, philosophy is a way of life, and education is a deliberately molding human character in accordance with an ideal of a certain way of life.

<sup>2</sup> In the understanding of Vladimir Platonov (Platonov, 2013).



## REFERENCES

- AFONASIN, E, AFONASINA, A., SCHETNIKOV, A. (2016) *Ancient Cosmos. Essays on Astronomy and Cosmology in Antiquity*. St. Petersburg: RHGA.
- ARISTOTLE. (1976-1983) *Collected Works in Four Volumes*. Moscow: Mysl'.
- BAZALUK, O. (2017) The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines. In *Future Human Image*. Volume 7: 11-27.
- BRISSON, L. (2017) Family, Political Power and Money in the Neoplatonic School of Athens. In *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 11.2: 333–340.
- DILLON, J. (2017). Paideia Platonikê: Does the Later Platonist Programme of Education Retain any Validity Today? In *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 11.2: 321–332.
- ELIOPOULOS, P. (2015) Epicurus and Lucretius on the Creation of the Cosmos. In *Philosophy and Cosmology*. Volume 14, 2015: 249-255.
- HADOT, I. (2002) *Liberal Arts and Philosophy in Ancient Thought*. Moscow: Greco-Latin Cabinet by Yu.A. Shichalina.
- HADOT, P. (2005) *Philosophy as a Way of Life: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Trans. V. A. Vorobyov. Moscow, St.-Petersburg: Steptoy veter; Kolo Publ.
- ISOCRATES. (1980) *Antidosis*. In *Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Isoc.%2015>
- JAEGER, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. Basil Blackwell, Oxford.  
<https://archive.org/stream/werner-jaeger-paideia-the-ideals-of-greek-culture-vol1#page/n1/mode/2up>
- JAEGER, W. (1947) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume II: In Search of the Divine Centre*. Basil Blackwell, Oxford. <https://archive.org/stream/werner-jaeger-paideia-the-ideals-of-greek-culture-vol2#page/n1/mode/2up>
- LYUBISHCHEV, A. (2000) *Lines of Democritus and Plato in the History of Culture*. St. Petersburg: Aletheia.
- MARROU, H.-I. (1998) *History of Education in Antiquity (Greece)*. Moscow: "Greco-Latin cabinet" Yu. A. Shichalina.
- MESHKOV, V. (2016) The Methodological Analysis of the Plato's Doctrine About Space and the Person in Dialogue "Timaeus". In *Philosophy and Cosmology*. Volume 17, 2016: 200-209.
- PLATO. (1990-1994) *Collected Works in Four Volumes*. Moscow: Mysl'.
- PLATONOV, V. (2013) *Education as a Sociocultural System: the Methodological Problems of the Theory and History of Education*. Moscow: "Russian word – uchebnik".

SALAMONE, M. A. (2017) Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the “Line of the Horizon”. In *Philosophy and Cosmology*. Volume 18, 2017: 22-31.

SELLARS, J. (2017) What is Philosophy as a Way of Life? In *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, in press.

[https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/28691384/What is PWL Preprint.pdf](https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/28691384/What_is_PWL_Preprint.pdf)

# Locke's property in historical perspective: natural law and the shaping of modern political common sense

Jordi MUNDÓ<sup>1</sup>

**Abstract:** *The conceptual and theoretical change in nineteenth century political philosophy entailed a deep recategorization of inherited traditions of thought that moulded modern political "common sense", making our intellectual past to some extent either invisible or incomprehensible. This recategorization led to what might be called a new "interpretive conjuncture". In this regard, it is important to note that in twentieth century political philosophy the dominant framework for understanding the past was a liberal one. This work will explore some of the conceptual and philosophical consequences of this issue by considering some misunderstandings of the work of John Locke. It is argued that some of Locke's characteristic ideas, such as property, were rooted, among others, in a longstanding tradition of natural law thought, even though we now often encounter these ideas in distorted forms.*

**Keywords:** *property, natural law, common sense, sovereignty, Locke, liberalism.*

## I. Introduction<sup>2</sup>

One of the key problems faced when studying philosophical and political traditions concerns the verisimilitude of inherited interpretations. At times, there are clear indications that the identification of a certain tradition was the result of a fallacious interpretation or historical and analytical bias, although this may not prevent it from gaining academic acceptance. The radical conceptual shift in nineteenth-century political philosophy entailed a deep recategorization of inherited traditions of thought, making our intellectual past to some extent either invisible or incomprehensible. This recategorization led to what might be called a new interpretive conjuncture.<sup>3</sup> More importantly, and surprisingly, this interpretive

---

<sup>1</sup> University of Barcelona, Spain.

<sup>2</sup> This work has been possible thanks to the support provided through research project FFI2015-63707-P (MINECO and FEDER).

<sup>3</sup> The term "interpretive conjuncture" is borrowed from Desan (2004, 10). We call interpretive conjunctures those situations in which several fields of study that are separated by the dynamics of academic division of labor merge into a certain

conjuncture has ended up forming part of the philosophical and political “common sense” of our day. This, then, is an issue that should command our attention. Indeed, it is important to note that in twentieth-century political philosophy the dominant framework for understanding the past was a liberal one. Sophia Rosenfeld argues that:

In the standard liberal account, the triumph of “reason”, born of the Reformation and then the Scientific Revolution and heavily nurtured in the eighteenth century, plays the crucial role in the invention of modern rights-bearing individual and the liberal constitutionalism on which democratic politics was eventually constructed.<sup>1</sup>

Historically, when extended into political sphere in the seventeenth and eighteenth centuries, common sense provided a platform for a challenge to the existing political order in terms of people and ideas alike. It also led to the reformulation of the political domain. Indeed, reflects Rosenfeld, “in the context of profound challenges to notions of both representation and regulation, this new way of thinking about thinking would cease to be simply one idea circulating among many and would become absorbed into the realm we still call common sense”.<sup>2</sup> We owe to the famous text of Thomas Paine the association between common sense and republican governance, which represents a determining link to understand the foundations of the modern world.<sup>3</sup> However, across time that common sense has been shaped by new contributions that have undermined its original meaning and make that republican-based past partly invisible.

This work explores some of the conceptual and philosophical consequences of this issue by considering certain misunderstandings of the work of John Locke. It will be argued that some of Locke’s characteristic

---

perspective; besides, very different and even politically-ideologically opposing stands meet in such a perspective; and despite of the fact that this perspective offers a misleading historical account of the subject, it stands and remains, benefited as it is from the diversity of forms of support it. In a broad sense, constitutes a form of “epistemic authority” (Herzog 2000, 532). Here the focus will be on an interpretive conjuncture that appear in the field of the history of political philosophy.

<sup>1</sup> Sophia Rosenfeld (2011), *Common Sense. A Political History*, Harvard, Mass.: Harvard University Press, 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Thomas Paine (1776), *Common Sense*, Philadelphia: R. Bell.

ideas, such as property, self-ownership and sovereignty, were rooted in, among others, a longstanding tradition of natural law thought, even though we now often encounter these ideas in distorted or exaggerated forms. A reassessment of Locke's political thought is thus not only a reinterpretation of a strand of liberalism but also of the perspective many liberals and their critics understand the formation of the modern world.

## II. A liberal interpretive conjuncture

The way in which Locke's work has been considered over the last 150 years needs to be reappraised. The literature discussing Locke's ideas dates back to the beginning of the eighteenth century, with the observations made by Bolingbroke, Mandeville, Rousseau, Smith, and James and John Stuart Mill, who are among the most well-known. These authors offer various critiques of Locke's work, although they tend to do so without situating his ideas in their historical context; indeed, it often seems that the purpose of these critiques was to highlight a problem of concern in the respective author's own intellectual development. As for modern critical texts on Locke, these have little to do with the theoretical approaches of the eighteenth century. Rather, their origins can be traced back to the end of the nineteenth century and to the attempts that were made to define and develop a coherent global history of political thought.

Influential authors such as Leslie Stephen were especially keen to read Locke in terms of the history of liberal thought, in line with how, in Stephen's view, the latter had developed in England in the seventeenth, eighteenth and first half of the nineteenth centuries.<sup>1</sup> From this perspective the *Two Treatises* formed part of a broader intellectual movement that, on the one hand, sought to legitimize the revolutionary settlement of 1688 and, on the other, laid the foundations for significant political approaches that would be subsequently developed by Enlightenment thinkers, including rationalism, utilitarianism and empiricism.

During the first half of the twentieth century this way of interpreting Locke's work continued through the writings of authors such as Larkin, Sabine, Lamprecht and Laski.<sup>2</sup> This secondary literature is founded on

---

<sup>1</sup> Cf. Leslie Stephen (1876), *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London: Smith, Elder & Co.

<sup>2</sup> Cf. Pascal Larkin (1930), *Property in the Eighteenth Century. With Special Reference to England and Locke*, Dublin/New York: Cork University Press; G.H. Sabine (1937), *A*

three basic assumptions. First, it was assumed that enough was already known about who Locke was and why he wrote the *Two Treatises*. According to this view, Locke was a conservative who wrote the *Two Treatises* to provide philosophical justification for the 1688 Revolution. In the process he articulated a global conception of an emerging commercial society in England, as well as of its triumphant Whig oligarchy.<sup>1</sup> Secondly, it was commonly supposed that the best way of reading the *Two Treatises* was to conduct a detailed critical reading of Locke's political thought in light of his other works, particularly his philosophical and religious writings. Thus, a correct understanding of his work would come from a careful reading and analysis of the texts themselves. Finally, the *Two Treatises* were generally seen as part of a great "liberal" tradition whose origins were to be found in the seventeenth-century struggles against the Stuart monarchy, the crystallization of which contributed to the development of commercial and industrial capitalism in the eighteenth, nineteenth and beginning of the twentieth centuries. Thus, the *Two Treatises* were regarded as one of the defining elements of the canon of a liberal tradition that could be traced back to Thomas Hobbes and forward not only to Adam Smith and to James and John Stuart Mill in Britain, but also to the *Federalist Papers* and Thomas Jefferson. In summary, Locke's political

---

*History of Political Theory*, London: George G. Harrap & Co.; Sterling P. Lamprecht (1955), *Our Philosophical Traditions: A Brief History of Philosophy in Western Civilization*, New York: Appleton-Century-Crofts; and Harold J. Laski (1936), *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation*, London: George Allen & Unwin Ltd.

<sup>1</sup> The research of Laslett contributed to question this sort of historical account. Cf. Peter Laslett (1956), "The English Revolution and John Locke's *Two Treatises of Government*", *Cambridge Historical Journal*, vol. 12, 40-55. As Charles D. Tarlton (1985, 279) rightly said: "When we believed that Locke had written *Two treatises of government* to justify the Glorious Revolution, we could say a great deal about his purposes in relation to the events of 1688-89. The book served to interpret those events, to disclose their underlying meaning; philosophy and action were joined in such a manner that both gained lustre from the link. But, now we have generally accepted the view that Locke actually wrote *Two treatises* in the partisan heat of the Exclusion debate, and we have stopped saying very much of anything about the book's relation to William III and the events of the year in which Locke anonymously published it".

theory was “the formal apology of Whiggism”,<sup>1</sup> as “the theorist of the Revolution (1689) ... had the common sense of his generation on his side”,<sup>2</sup> and “defined the essential outlines of liberal doctrine for nearly two centuries”.<sup>3</sup> In his *Religion and the Rise of Capitalism* (1926), R.H. Tawney also argued that “Locke merely poured into a philosophical mould ideas ... which were already the commonplace” ideas of the Whigs.<sup>4</sup>

No less important in the consolidation of this interpretive conjuncture were the mid-twentieth century contributions of Strauss, Wolin and, particularly, Macpherson.<sup>5</sup> While emphasizing different aspects, these authors each helped to reinforce the liberal interpretation of Locke’s work.<sup>6</sup> Of all these contributions the neo-Marxist approach of Macpherson is of particular interest, all the more so as it continues to be an indisputable reference for those who incline toward the “liberal” interpretation of Locke’s political thought. In his well-known book on the political theory of possessive individualism Macpherson takes up the interpretation made by Leslie Stephen in the nineteenth century, but he goes much further. His basic idea is that seventeenth-century England saw the emergence of a market society which, in turn, gave rise to what he terms possessive individualism, whereby individuals become the proprietors of their own persons and of what they produce, and will act so as to maximize their personal profit. The idiosyncrasy of Macpherson’s interpretation stems also from the fact that the author uses the same interpretive mould to characterize the work and intentions of writers as dissimilar to Locke as Hobbes, the Levellers, Harrington, Hume, Burke, Bentham and James Mill.

---

<sup>1</sup> Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 2, 135.

<sup>2</sup> Harold J. Laski (1920), *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York: Henry Holt and Company, 29.

<sup>3</sup> Laski, *The Rise of European Liberalism*, 90.

<sup>4</sup> Richard H. Tawney (1954), *Religion and the Rise of Capitalism*, New York: Mentor, 214.

<sup>5</sup> Cf. Leo Strauss (1953), *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press; Sheldon Wolin (1960), *Politics and Vision*, Princeton: Princeton University Press; Crawford B. Macpherson (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>6</sup> In the same vein, for Cranston, Locke’s thought reflects “an inspired ordinariness”, a “prophetic common sense”. Cf. Maurice Cranston (1966), “John Locke and Government by Consent”, in David Thompson (ed.). *Political Ideas*, New York: Penguin.

This is an example of what I have called an interpretive conjuncture, since Macpherson's view was at the time considered rather eccentric but soon became accepted as the point of reference for understanding the background to these classical authors. The hermeneutic dynamics and interpretive turns that characterize the history of political thought should thus be reassessed.<sup>1</sup>

### III. A non-liberal Locke?

Can Locke really be located within the liberal tradition? Of course, not all the historical interpretations of Locke have taken this liberal viewpoint. The work of Richard Ashcraft, among other scholars, has shown how authors such as Richard Price, William Ogilvie and Thomas Spence linked Locke's work to, for example, the defence of the natural rights of the "laborious poor" against oppressive landowners.<sup>2</sup> For their part, Étienne Cabet, Anton Menger and Max Beer all produced socialist interpretations of Locke's philosophy.<sup>3</sup>

Of particular interest for our inquiry here is the work of Ruth W. Grant (one of the most renowned contemporary specialists on Locke). In her 1987 book entitled *John Locke's Liberalism*, Grant proposes a unitary analysis of the English author's major works and seeks to analyse the *Two Treatises* as the paradigmatic case of a systematic demonstration of the liberal principles of law and power, which in her view were based on the

---

<sup>1</sup> Revealingly, in a recent work Goodle and Postero refer to the concept of "epochal common sense" to qualify the scope of Macpherson's theorization: "The naturalization of neoliberal practices was extended as institutional reform, as discursive adjustment, as a form of epochal common sense with omnipresent effects on social imaginaries. In that sense, its "possessive individualist" conception had turned into an epochal common sense with wide cultural and political repercussions in the daily life of societies within the historical capitalist system" (Mark Goodle and Nancy Postero (eds.) (2013), *Neoliberalism, Interrupted. Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, Stanford: Stanford University Press, 257).

<sup>2</sup> Richard Ashcraft (1995), "Lockean Ideas, Poverty, and the Development of Liberal Political Theory", in John Brewer and Susan Staves (eds.), *Early Modern Conceptions of Property*, London: Routledge.

<sup>3</sup> Cf. Étienne Cabet (1842), *Voyage en Icarie, roman philosophique et social*. Paris; Anton Menger (1899), *The Right to the Whole Produce of Labour*, trans. M.E. Tanner; and Max Beer (1921), *The History of British Socialism*, London.



epistemology established in the *Essay Concerning Human Understanding*. As she puts it: “Locke’s work will be treated instead as an example of liberal political theory, and will be examined to assess whether it is an adequate solution to the problems facing liberal theories”.<sup>1</sup> Grant’s erudite analysis sits clearly within the inherited tradition that interpreted Locke as being unequivocally liberal.

In a later book on Locke published in 2003, Grant offers the following reflection, which is worth citing in its entirety:

To begin to address these issues, some turn to the writings of John Locke as one of the most articulate progenitors of liberal ideas. But this inevitably involves adopting assumptions about the role of ideas in history and the relation of theory and practice –and a cautionary note is in order. There are a number of common, but fallacious, assumptions to be avoided. Among them is the notion that contemporary American liberalism is a continuation of, or further development from, its Lockean roots and that for all practical purposes, the two are indistinguishable. It is well to remember that the term “liberal”, did not even exist until long after Locke was dead, and that Lockeanism might represent a distinct alternative to contemporary liberalism in important respects rather than simply an early articulation of it.<sup>2</sup>

To reinforce this point, she notes that “‘liberal’ as a political designation came into the language in Britain in the early nineteenth century. *Oxford English Dictionary*”.<sup>3</sup>

The shift in view regarding “fallacious” assumptions to which Grant refers serves to remind us of how problematic it is to take an author who was himself the inheritor of various traditions and then to locate him indisputably within a specific tradition that did not even exist at the time he was writing.<sup>4</sup> This American scholar is not, however, the first to suggest

---

<sup>1</sup> Ruth W. Grant (1987), *John Locke’s Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 11.

<sup>2</sup> Ruth W. Grant (2003), “John Locke on Women and the Family”, in John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro, New Haven/London, Yale University Press, 287-288.

<sup>3</sup> Grant, *idem*, 303.

<sup>4</sup> Hundert has shown, moreover, that the very complex of ideas that led to development of classical liberal economic theory did not come into being until Locke had been dead for almost a century. Cf. E.J. Hundert (1977), “Market Society

that a cautionary note is in order, as a similar argument can be found in a series of works on the history of political thought that emerged during the 1960s and which were crystalized in the 1980s.

Thanks firstly to the work of Peter Laslett, and subsequently to that of authors such as John Dunn, Quentin Skinner, John Pocock, Richard Ashcraft, Richard Tuck, Mark Goldie and James Tully, it became possible to reinterpret the different political traditions and to discover hidden or forgotten aspects of the work of authors such as Hobbes, Harrington, Machiavelli or even Locke himself.<sup>1</sup> What all the former authors share is a rejection of the idea of texts as self-contained hermeneutic systems; in other words, the idea that a reading of all an author's texts would by itself *reveal* the political meaning of that author, without there being any need to turn to other sources. Equally importantly, these authors also coincide in rejecting the existence of "unit-ideas" that persist over time, in the sense described by Lovejoy.<sup>2</sup> On the contrary, political and moral ideas must be understood in a given socio-historical context.<sup>3</sup>

---

and Meaning in Locke's Political Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1), 33-44.

<sup>1</sup> In the case of Locke, Dunn's and Tully's contribution has been particularly important. Cf. John Dunn (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press; James Tully (1980), *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press; and James Tully (1993), *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Arthur O. Lovejoy (1960), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York, Harper Torchbooks ed.

<sup>3</sup> Cf. Quentin Skinner (1969), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8 (1), 3-53. It should be noted that in this same article Skinner is critical of the liberal interpretation of Locke as being himself a "liberal" political theorist; however, he does consider that Locke was undoubtedly one of the founders of the modern liberal school of political philosophy. Interestingly, in this article Skinner also accuses authors such as Gough, Plamenatz and Seliger, among others, of falling into what he calls "the mythology of prolepsis", since, in his view, they confuse the future reception of an author's work with the deliberate historical adherence on the part of that author to a given philosophical and political tradition. Cf. W. Gough (1950), *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, The Clarendon Press; J. Plamenatz (1963), *Man and Society*, 2 vols., London: Longman; and M. Seliger (1968), *The Liberal Politics of John Locke*, London: G. Allen & Unwin.

Authors such as Skinner would appear to be combating the ahistoricism and decontextualization of many writings on past political thinkers.<sup>1</sup> Be this at it may, what was then a new way of thinking about the history of political thought made it possible to call into question many of the commonplaces of contemporary political philosophy and was an invitation to reconsider in detail the liberal interpretive conjuncture that materialized in the nineteenth century and which was then reinforced around the middle of the twentieth.

### III. Property and “the preservation of Mankind”

In what follows I will briefly set out an alternative way of theorizing the moral and political core of Locke’s work, and will argue that this work can only be properly understood through reference to the historical context of the received inheritance of natural law. This is not merely an exercise in historical lexicography but, rather, an attempt to reveal the extent to which fundamental aspects of Locke’s work have been distorted as a result of the natural law tradition becoming obscured around the end of the nineteenth century and on into the twentieth.

---

<sup>1</sup> I say “would appear” since there are important critiques of this approach from different perspectives, all of which highlight its historical and analytic limits. From the point of view of the insufficient recognition of Locke as a theorist of agrarian capitalism, Neal Wood makes the key point that: “The most serious shortcoming of Skinner’s approach, despite his emphasis on contextual analysis and the historicity of the text, paradoxical as it may seem in view of what has been said, is its unhistorical character” (Neal Wood (1984), *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 10). From the perspective of Reinhart Koselleck’s *Begriffsgeschichte* the analysis of the Cambridge School is considered to be lacking in methodological consistency: “Put into linguistic terms, Skinner’s mode of analysis is exclusively synchronic and phrased in terms of individual speech acts and their intended “illocutionary force”. He appears to assume that a choice must be made between synchronic and diachronic modes of analysis and to assert that only a synchronic account can meet his criteria of what constitutes a meaningful account of political thinking as it actually occurred. The GG [*Geschichtliche Grundbegriffe* or Basic Historical Concepts] makes use of both modes, but without confusing them. In this way the analyst gains information that could not be acquired by the exclusive use of either” (Melvin Richter (1986), “Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory”, *Political Theory*, 14 (4), 623).

According to the natural law tradition each person has by nature the right to self-preservation, which consists fundamentally in the right to procure the means of subsistence and the right to defend oneself against attacks by others. This right of self-preservation is, by nature, an inalienable right. Locke's contribution to this question is important for two reasons. On the one hand, he introduces an innovation into the natural law tradition by arguing that the fundamental natural law is not self-preservation but "the preservation of Mankind".<sup>1</sup> Thus, the law of preservation is divided in two: the traditional duty in natural law to preserve oneself and the new duty to preserve the rest of humankind. The latter may also be derived from the traditional negative duty to abstain from that which belongs to another.<sup>2</sup> Moreover, in the exercise of these two kinds of natural laws and duties, two types of power are employed: the power to preserve one's own life and the life of others by punishing those who break natural law (political power), and the power to preserve oneself and others from hunger or starvation (labour power or productive power).<sup>3</sup> If human beings have the right and the duty to preserve themselves and others from starvation, then they must be entitled "to their Preservation, and consequently to Meat and Drink, and such other things, as Nature affords for their Subsistence".<sup>4</sup> Consequently, the world must belong to "Men in common", in the sense that each individual has the natural right to claim the means necessary to achieve "the best advantage of Life, and convenience".<sup>5</sup> This modifies the seventeenth-century popular premise in the natural liberty tradition which stated that the world belonged to no-one but was open to the appropriation of each.<sup>6</sup>

This conceptual transformation helps to understand the sense in which Locke will –assuming that the Earth in the state of nature is the common property of all mankind– come to regard as fundamental the idea that people can appropriate goods without causing harm to anyone, "since

---

<sup>1</sup> John Locke (1988), *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2nd. ed., reprinted, Cambridge: Cambridge University Press, II, § 135.

<sup>2</sup> Locke, *op. cit.*, II, § 6.

<sup>3</sup> II, § 129-30.

<sup>4</sup> II, § 25.

<sup>5</sup> II, § 26.

<sup>6</sup> For Grotius (*The Laws of War and Peace*, 1624), as for Pufendorf (*Of the Law of Nature and Nations*, 1672), "common" means that it belongs to no one and is open to the appropriation of anyone.

there was still enough, and as good left”.<sup>1</sup> I will explore briefly three implications of this assumption.

#### IV. Limited property

The first implication is that Locke’s notion of the right to appropriate goods (which is, therefore, the very idea of private property) should be regarded as a limited right.<sup>2</sup> Note how far this idea of property as something which is socially restricted differs from the inherited liberal interpretation of Locke’s ideas that developed at the end of the nineteenth century and then became consolidated around the middle of the twentieth, an interpretation in which “property” in the liberal sense lacked any limitations.

In this context, what does “property” mean for Locke? The French jurist and historian Jean Barbeyrac, a commentator on the work of Locke, acutely observed in 1706 that:

Mr Locke means by the word ‘property’ not only the right which one has to his goods and possessions, but even with respect to his actions, liberty, his life, his body; and, in a word, all sorts of right.<sup>3</sup>

This remark is essential in order to understand that Locke’s notion of property becomes incomprehensible if it is detached from the natural law tradition in which it originates. Locke says this himself quite clearly: “or the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property”.<sup>4</sup> Furthermore, this notion owes much to complex medieval and late medieval ideas that help to elucidate why, for Locke (unlike what occurred in the nineteenth century with the spread of utilitarianism and the demise of natural law), *property* is not simply the exclusive right to something from which another person is, by definition, excluded, but, rather, has to do with the Latin notion of *dominium* (which can mean both ownership and mastery, which are quite different things); in addition, the possession of external things requires self-mastery, since only

---

<sup>1</sup> II, § 33.

<sup>2</sup> Cf. J.L. Stocks (1933), “Locke’s contribution to political theory”, in J.L. Stocks and Gilbert Ryle (eds.), *John Locke: Tercentenary Address*, London: Oxford University Press.

<sup>3</sup> Jean Barbeyrac (1706), “Preface”, in Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, traduction du latin et preface par Jean Barbeyrac, Amsterdam, éditeur H. Schelte, p. V.

<sup>4</sup> II, § 123. Cf. also: II, § 87.

he who is the master of himself can lawfully possess goods.<sup>1</sup> In order to understand this fundamental nuance we need to trace the influence in Locke's writings of later authors in the natural law tradition, such as Suárez, Mariana and Vitoria, who themselves can be linked to earlier writers like Ockham, Pierre Jean Olivi and Henry de Guent. Of equal importance is the relationship that Locke's notion bears to certain concepts that one finds in Roman law. In the Roman law tradition an individual who is his own proprietor is *sui iuris*, unlike slaves, servants or children, who are *alieni iuris* (by definition, in the context of the Roman family, persons who can only achieve full legal status by means of a third party, the *sui iuris*).<sup>2</sup>

*Dominium* for Grotius is solely an exclusive right over one's possessions. As Tully rightly states regarding *dominium*: "Translated as 'property' in the English editions and abstracted from its regulative absolutism, it passes into legal theory in the eighteenth century in the works of Sir William Blackstone".<sup>3</sup> The Blackstonian idea of the right of property as the "sole and despotic dominion which one man claims and exercises over the external things of the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe"<sup>4</sup> moulded modern political common sense, making our intellectual past to some extent either invisible or incomprehensible. Although a property of this kind has hardly existed in

---

<sup>1</sup> His observation regarding children is highly instructive: "Another thing wherein they show their love of Dominion is their desire to have things to be theirs; they would have *Propriety* and possession, pleasing themselves with the Power which that seems to give, and the Right thereby have to dispose of them as they please" (John Locke (1989), *Some Thoughts Concerning Education*, eds. J.W. and J.S. Yolton, Oxford: Clarendon Press, 105).

<sup>2</sup> As Aylmer states: "But if the civil lawyers had by then moved in what might reasonably be called an individualist direction, a far more important development was the successful reabsorption of Roman-law ideas by English common-law, which is what we have seen happening in the course of the seventeenth century" (G.E. Aylmer (1980), "The Meaning and Definition of "Property" in Seventeenth-Century England", *Past & Present*, 86, February, 95).

<sup>3</sup> Tully, *An Approach to Political Philosophy*, 108.

<sup>4</sup> William Blackstone (1979 [1765]), *Commentaries of the Laws of England: A Facsimile of the First Edition of 1765-1769*, ed. Stanley N. Katz, Chicago, University of Chicago Press, vol. 2, ch. 1.

the real historical-juridical world, its association with Locke has been recurrent.<sup>1</sup>

For Locke, life and freedom are inalienable. Likewise, Locke considered material possessions to be alienable although not to an unlimited extent, since in keeping with the ancient tradition of Roman civil law he used words such as “settled”, “regulate”, “submit” and “subject” when discussing the status of private property vis-à-vis government.<sup>2</sup> Neal Wood offers a precise synthesis of Locke’s notion of limited property:

Membership in political society means placing oneself and one’s property under the jurisdiction of government. Property right then becomes a civil right under civil law –ultimately guaranteed, however, by the law of nature. Property, nevertheless, is not an absolute and unconditional right in political society. Locke never stood for a policy of laissez-faire. Property in political society is always subject to regulation from the public good, which is defined as the equal preservation of all. This is because the fundamental law of nature, the preservation of society, takes precedence over self-preservation. Government has the right and the duty to exercise control over the lives and properties of citizens, if it is done with their consent and for the public good, in accord with the rule of law of nature. No measure in regard to property can rightfully be taken that will impoverish citizens.<sup>3</sup>

## V. Self-ownership

This brings us to the second implication of Locke’s view, namely that the underlying notion of self-ownership has political consequences in the sense

---

<sup>1</sup> In the *Commentaries* as a whole it is clear that Blackstone himself does not consider that there are empirical realities that support his claim. However, the success in spreading his absolutist definition of property has been overwhelming. To understand the importance of the extension of the notion of property as an individual absolute dominion from the eighteenth century onwards, even though in legal practice it did not exist as such, cf. R.W. Gordon (1995), “Paradoxical property”, in J. Brewer and S. Staves (eds.), *Early Modern Conceptions of Property*, London and New York: Routledge.

<sup>2</sup> Cf. II, §§ 38, 45, 117, 120. As Aylmer states: “But if the civil lawyers had by then moved in what might reasonably be called an individualist direction, a far more important development was the successful reabsorption of Roman-law ideas by English common-law, which is what we have seen happening in the course of the seventeenth century” (Aylmer, *op. cit.*, 95).

<sup>3</sup> Neal Wood (1983), *The Politics of Locke’s Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 38-39.

that a person who is *sui iuris* cannot voluntarily relinquish his freedom, as to do so would imply subjecting himself to the arbitrary and despotic power of another. This simple observation allows us to see how it would not only be anachronistic to interpret Locke's statement that "Every Man has a Property in his Own Person" in a liberal sense, but also that it would be historically inaccurate, because Locke is merely following the thread of an old natural law tradition.<sup>1</sup> Indeed, it is in this sense that man is "Lord of His own Person and Possessions", is free to "order as he lists his Person, Actions, and Possessions", and is endowed with a "Liberty of acting according to his own Will".<sup>2</sup>

In contrast, the libertarian Robert Nozick and the neo-Marxist Gerald Cohen have founded their theorizations on a pretended right of self-ownership from which exclusive and excluding proprietary rights over external goods, attributing the origin of this thesis to Locke.<sup>3</sup> Their notions of self-ownership reinforced an interpretive conjuncture that is largely incompatible with the philosophical political background of Locke's notion of self-ownership. Not only this so-called liberal right of self-ownership does not exist in the legal system, but is incompatible with the republican foundations of our modern constitutional systems, which prohibit things such as selling oneself as a slave, selling the right of citizenship, selling the right of suffrage or sell parts of one's own body.<sup>4</sup> In fact, in line with Locke,

---

<sup>1</sup> An illustration of this is that two thirteenth-century authors, Pierre Jean Olivi and Henry de Guent, had already used the notion of "self-dominion" explicitly in the sense of "self-ownership". In fact, Olivi used an expression almost identical to Locke's famous sentence. Whereas Locke stated that a man was "Lord of his own Person and Possessions", Olivi wrote that "each one is lord of himself and of his own", that is, *dominus sui et suorum* (P.J. Olivi, *Quodlibet* I, Q.17). For an explanation of why this is not a casual coincidence, cf. Brian Tierney, "Public expediency and natural law: a fourteenth century discussion on the origins of government and property" in Brian Tierney and Peter Linehan (eds.), *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann*, Cambridge: Cambridge University Press, 168.

<sup>2</sup> II, § 27, § 172, § 123, § 57, § 63.

<sup>3</sup> Cf. Robert Nozick (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell; G.A. Cohen (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>4</sup> For a criticism of Nozick's perspective, cf. Jordi Mundó (2005), "Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo



that argument was explicitly and conclusively demolished philosophically by Kant in *The Metaphysics of Morals*, where he shows us how to distinguish between the acceptable concept of *sui iuris* (his own master) and the hypothetical *sui dominus* (owner of himself), this being completely unacceptable since it would legitimize nothing less than the alienability of freedom.<sup>1</sup> However, the interpretive conjuncture which presents Locke as the defender of the absolute property over oneself from which exclusive and exclusive private property would derive on external goods had in the neo-Marxist C.B. Macpherson one of its leading architects:

[The] assumptions of possessive individualism are peculiarly appropriate to a possessive market society, for they state certain essential facts that are peculiar to that society. The individual in a possessive market society *is* human in his capacity as a proprietor of his own person; ... his society does consist of a series of market relations ... However he may wish it to be otherwise, his humanity does depend on his freedom from any but self-interested contractual relations with others.<sup>2</sup>

## VI. Inalienability and sovereignty

This leads us to the last implication, which is that the notions of property and self-ownership are not independent of the Lockean concept of political sovereignty. For Locke, political sovereignty resides within each individual, and it is therefore incompatible with the existence of an absolute monarch. Among the diverse and complex traditions of natural law, Locke can be located within a “fiduciary” tradition, as opposed to the “alienist” one.<sup>3</sup> In Locke’s view, the fact that the citizen had political sovereignty meant that it could be ceded or delegated to a *trustee* (which might be the monarch, parliament or a mixed system), and in the event that the trustee violated the citizen’s rights through acts of despotism, tyranny

---

como a un esclavo?)”, in M.J. Bertomeu et al (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

<sup>1</sup> Immanuel Kant (2012), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 90.

<sup>2</sup> Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 275.

<sup>3</sup> Cf. Tully, *An Approach to Political Philosophy*; Richard Tuck (1979), *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press; Brian Tierney (1997), *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

or usurpation, then the latter would be entitled to reclaim this sovereignty, including by force. These rights and duties justify the right of the wider population to come to the revolutionary aid of an oppressed minority.<sup>1</sup>

This is precisely the basis of Locke's legitimation of the right to revolution, which could not be adequately justified within the framework of Grotius's theory of self-preservation. This places Locke within a particular natural law tradition, as opposed to the Filmerian tradition that defended the theory of natural subjection. Hence it can be argued that Locke, by advocating political liberty in opposition to absolute monarchy, constitutes a crucial link in the history of political thought. Furthermore, his defence of this principle allows us to see him as an author who, in this sense, forms part of an old tradition of political liberty, one that is contrary to the notion of natural subjection.

James Tully considers that Locke's fiduciary conception of the right of revolt, which involves the common people regaining or confiscating power, constitutes a new development in historical terms: «In positing individual political sovereignty Locke thus repudiates 500 years of elite political holism and reconceptualizes the origins of political power in a radically populist way».<sup>2</sup> It is worth remembering that for a long time it had been thought that the *Two Treatises* was received in 1690 as an unacceptably radical interpretation of the Glorious Revolution. That Locke's political theory was, at that time, regarded as a threat to the oligarchic establishment is clear from the reaction of his Whig friend, James Tyrrell, who repudiated Locke's ideas in his own *Bibliotheca Politica*, in which he argued that political power did not return to the people but rather to the representative bodies or «great councils».<sup>3</sup> Similarly, in *The Fundamental Constitution of the English Government* (1690) the moderate Whig, William Atwood, put forward the strongest objection to Locke's thesis:

---

<sup>1</sup> For an exploration of the relationship between sovereignty, political freedom, and the inclusion of minorities in Locke's political thought, cf. Jordi Mundó (2015), "Political freedom in Locke's republicanism", in Yannick Bosc, Rémi Dalisson, Jean-Yves Fretigné et al (dirs), *Cultures des républicanismes. Pratiques-Répresentations-Concepts de la Révolution anglaise à aujourd'hui*, Paria, Éditions Kimé.

<sup>2</sup> Tully, *An Approach to Political Philosophy*, 19.

<sup>3</sup> Cf. J.H. Franklin (1978), *John Locke and the theory of sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press.

others [Locke] are too loose in their notions, and suppose the dissolution of this contract [James II vacancy] to be a mere [i.e. pure] commonwealth, or absolute monarchy, wherein everybody has an equal share in the government, not only landed men, and others with whom the balance of power has rested by the constitution, but copy-holders, servants, and the very faeces Romuli which would not only make a quiet election but bring in a deplorable confusion.<sup>1</sup>

In contrast to these sources of political resistance, Locke was clearly aware that the problem of the delegation of power and of political representation was not merely a question of ideology but, rather, the result of a historically constructed set of legislative practices, in other words, of ways of thinking and writing about politics and of acting politically (of governing, of being governed and of contesting the government) that in Europe could be traced back to the twelfth century. These legal and political practices had developed both through new meanings being given to old concepts and by giving a central role to the rule of law. The gradual replacement of feudal particularism with practices of government based on rights, duties and sovereignty that affected the whole of society had become so central by the seventeenth century that Locke could write that moral, political, theological and legal thought and action were based on the unquestionable assumption (and practice) that man is a rational animal «subject to law»,<sup>2</sup> an assumption that in turn became the basis for his political theory of popular sovereignty founded on the right to resistance.<sup>3</sup>

Contemporary liberalism has integrated a significant part of this Lockean heritage of political freedom understood as a trust, which has its roots in the democratic republican tradition and in Roman civil law.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cited in: Tully, *An Approach to Political Philosophy*, 43. The parentheses are Tully's.

<sup>2</sup> John Locke (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 3.11.16.

<sup>3</sup> For a detailed review of this topic, cf. Franklin, *John Locke and the theory of sovereignty*; Richard Ashcraft (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press; Mark Goldie (1980), "The roots of true wiggism, 1688-94", *History of Political Thought*, 1 (2); Mark Goldie (1980), "The revolution of 1689 and the structure of political argument", *Bulletin of Research in the Humanities*, 83 (4).

<sup>4</sup> Cf. Antoni Doménech (2009), "Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne", in F. Gauthier, M. Belissa et Y. Bosc (dirs.), *Républicanismes et droit naturel à l'époque moderne. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du*

However, there are derivations of liberalism that move away from that tradition. For example, unlike what Nozick's interpretation states,<sup>1</sup> according to Locke's conception it would be illicit for a man to sell himself as a slave, since he does not have an unlimited right of property over himself. Were he to have such a right he could sell himself fully, but in so doing he would become alienated from his political sovereignty, which as we have seen, is inalienable.<sup>2</sup> Locke's self-ownership is equivalent to being *sui iuris*, not *sui dominus*.

## VII. Conclusion

It would seem, therefore, that Ruth W. Grant was right to say that a "cautionary note is in order". In Locke's case we can see that the events of seventeenth-century philosophy can only be fully understood if we also take into account the radical conceptual recategorization that occurred during the nineteenth century and which became consolidated in the twentieth, a recategorization that rendered invisible many interpretive notions that are of fundamental importance for understanding the formation of modern society, and contributed to shape contemporary common sense on fundamental political issues. As Janet Coleman rightly points out, "Locke and his peers ... drew on a *living* tradition of thought which he, like all contributors to the tradition, turned to his own purposes in the later seventeenth century".<sup>3</sup> This is why it is important from a methodological point of view to be alert to the fact that our interpretation of the concepts used by authors belonging to obscured traditions (as natural law) may be distorted by interpretive conjunctures that render

---

*citoyen*, París : Éditions Kimé; Jordi Mundó (2017), "La constitución fiduciaria de la libertad política", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 57, julio-diciembre, 433-454.

<sup>1</sup> "The comparable question about an individual is whether a free system will allow him to sell himself into slavery. I believe that it would" (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 331).

<sup>2</sup> As Brian Tierney and Richard Tuck have exhaustively shown, a full understanding of this aspect of the background to Locke's theoretical and political thought can only be achieved by considering late-medieval contributions to natural law, especially those of the Spanish neo-scholastic tradition.

<sup>3</sup> Janet Coleman (1985), "*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, XXXIII, 100.

these concepts unintelligible, such that, in turn, the normative usage of these concepts becomes arbitrary and ahistorical. This is especially true for an author such as Locke who was working with and within a number of traditions and combining elements from each in transformative ways.

#### REFERENCES

- ASHCRAFT, R. (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press.
- ASHCRAFT, Richard (1995). "Lockean Ideas, Poverty, and the Development of Liberal Political Theory". In John BREWER and Susan STAVES (eds.). *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge, 43-61.
- AYLMER, G.E. (1980). "The Meaning and Definition of "Property" in Seventeenth-Century England". *Past & Present*, 86, February.
- BARBEYRAC, Jean (1706), "Preface", in Samuel PUDENDORF. *Le droit de la nature et des gens*, traduction du latin et preface par Jean Barbeyrac, Amsterdam: éditeur H. Schelte, V.
- BEER, Max (1921). *The History of British Socialism*. London.
- BLACKSTONE, William (1979). *Commentaries of the Laws of England: A Facsimile of the First Edition of 1765-1769*, ed. Stanley N. Katz, 4 vols., Chicago: University of Chicago Press.
- CABET, Étienne (1842). *Voyage en Icarie, roman philosophique et social*. Paris.
- COHEN, G. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLEMAN, Janet (1985). "Dominium in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke". *Political Studies*, XXXIII.
- CRANSTON, Maurice (1966). "John Locke and Government by Consent". In David THOMPSON (ed.). *Political Ideas*. New York: Penguin, 64-78.
- DESAN, Suzanne (2004). *The Family on Trial in Revolutionary France*. Berkeley: University of California Press.
- DOMÉNECH, Antoni (2009). "Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne", en: F. Gauthier, M. Belissa et Y. Bosc (dirs.), *Républicanismes et droit naturel à l'époque moderne. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Éditions Kimé, pp. 30-48.
- DUNN, John (1969). *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANKLIN, J.H. (1978). *John Locke and the theory of sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDIE, M. (1980). "The revolution of 1689 and the structure of political argument". *Bulletin of Research in the Humanities*, 83 (4), 473-564.

- GOLDIE, M. (1980). "The roots of true wiggism, 1688-94". *History of Political Thought*, 1 (2), 195-236.
- GOODLE, Mark; POSTERO, Nancy (eds.) (2013). *Neoliberalism, Interrupted. Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- GORDON, G.W. (1995). "Paradoxical property", in J. Brewer and S. Staves (eds.). *Early Modern Conceptions of Property*. London and New York: Routledge, 95-110.
- GOUGH, W. (1950). *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*. Oxford. The Clarendon Press.
- GRANT, Ruth W. (1987). *John Locke's Liberalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GRANT, Ruth W. (2003). "John Locke on Women and the Family", in John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, New Haven/London: Yale University Press, 286-308.
- GROTIUS, H. (1625). *The Laws of War and Peace*, 1901 ed., with notes by A.C. Campbell, New York & London: M. Walter Dunne Publisher.
- HERZOG, Don (2000). *Poisoning the Minds of the Lower Orders*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- HUNDERT, E.J. (1977). "Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy". *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1), 33-44.
- KANT, Immanuel (2012). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAMPRECHT, Sterling P. (1955). *Our Philosophical Traditions: A Brief History of Philosophy in Western Civilization*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- LARKIN, P. (1930). *Property in the Eighteenth Century. With Special Reference to England and Locke*. Dublin/New York: Cork University Press.
- LASKI, Harold J. (1936). *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- LASKI, Harold J. (1920). *Political Thought in England from Locke to Bentham*. New York: Henry Holt and Company.
- LASLETT, Peter (1956). "The English Revolution and John Locke's *Two Treatises of Government*". *Cambridge Historical Journal*, vol. 12, 40-55.
- LOCKE, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- LOCKE, John (1989). *Some Thoughts Concerning Education*, eds. J.W. and J.S. Yolton, Oxford: Clarendon Press.
- LOCKE, John. (1988). *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett, 2nd. ed., reprinted. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOVEJOY, Arthur O. (1960), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper Torchbooks ed.
- MACPHERSON, Crawford B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

- MENGER, Anton (1899). *The Right to the Whole Produce of Labour*, trans. M.E. Tanner.
- MUNDÓ, Jordi (2005), "Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?)", in M.J. Bertomeu et al. (eds.). *Republicanism y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 187-208.
- MUNDÓ, Jordi (2015). "Political freedom in Locke's republicanism", in Yannick BOSCH, Rémi DALISSON, Jean-Yves FRETIGNÉ et al. (dirs.). *Cultures des républicanismes. Pratiques-Répresentations-Concepts de la Révolution anglaise à aujourd'hui*. Paris: Éditions Kimé, 103-116.
- MUNDÓ, Jordi (2017). "La constitución fiduciaria de la libertad política". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 57, julio-diciembre, 433-454.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- PAINE, Thomas (1776). *Common Sense*. Philadelphia: R. Bell.
- PLAMENATZ, J. (1963), *Man and Society*, 2 vols., London: Longman.
- PUDENDORF, S. (1672), *Of the Law of Nature and Nations*, 1729 ed., London: printed for J. Walthoe, R. Wilkin, et al.
- RICHTER, Melvin (1986). "Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory". *Political Theory*, 14 (4).
- ROSENFELD, Sophia (2011). *Common Sense. A Political History*. Harvard, Mass.: Harvard University Press.
- SABINE, G.H. (1937). *A History of Political Theory*. London: George G. Harrap & Co.
- SELIGER, M. (1968). *The Liberal Politics of John Locke*, London: G. Allen & Unwin.
- SKINNER, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory*, 8 (1), 3-53.
- STEPHEN, Leslie. (1876). *History of English Thought in the Eighteenth Century*. London: Smith, Elder & Co.
- STOCKS, J.L. (1933). "Locke's contribution to political theory", in J.L. STOCKS and Gilbert RYLE (eds.). *John Locke: Tercentenary Address*. London: Oxford University Press.
- STRAUSS, Leo (1953). *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.
- TARLTON, Charles D. (1985). "'The rulers now on earth': Locke's *Two Treatises* and the Revolt of 1688". *The Historical Journal*, 28 (2), 279-298.
- TAWNEY, Richard H. (1954). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Mentor.
- TIERNEY, B. (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- TIERNEY, Brian (1980). "Public expediency and natural law: a fourteenth century discussion on the origins of government and property", in Brian Tierney and Peter Linehan (eds.). *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann*. Cambridge: Cambridge University Press.

- TUCK, Richard (1979). *Natural Right Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TULLY, James (1980). *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TULLY, James (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLIN, Sheldon (1960). *Politics and Vision*. Princeton: Princeton University Press.
- WOOD, Neal (1983). *The Politics of Locke's Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- WOOD, Neal (1984). *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley: University of California Press.



**The modern subjectivity and its questions: remarks related to  
Tibor Szabó's *Le sujet et sa morale: essais de philosophie morale  
et politique*, Szeged, 2016**

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *This paper is both an expanded review and an article insisting on some problems of the philosophical methods and the treatment of the human subjectivity. Thus, it starts from the book of Tibor Szabó, Le sujet et sa morale: Essais de philosophie morale et politique, Szeged, Centre Universitaire Francophone, 2016, and, first, highlights how the description of the human subject in the world may stay within the frame of the metaphysical suppositions or may divert from it. This position towards a metaphysical approach is that which differentiates the contents of the normative messages of philosophies. Secondly, the paper points out the adventures of the modern continental philosophy to both avoid the interdependence of the objective and subjective factors of the human subject and society and their unitary complex, and to reveal this interdependence and its concrete aspects.*

**Keywords:** *history of modern continental philosophy, human subjectivity, praxis, ethics, descriptive and normative in philosophy, fragmentariness, totality, Descartes, Bergson, Althusser, Antonio Banfi, Nicola Abagnano, Cornelio Fabro, Augusto Del Noce, Camus, Sartre, Derrida, Foucault, Lukács.*

### **Introduction**

First, it's about *modern* thinkers. We always can use and interpret ancient thoughts as matching with the present and suggesting both similarities and lessons. (And certainly, we must study and even know all the thinkers, including the ancient ones, because they belong to the cultural treasure of our common humanity: knowing them we are happier and calmer once more experiencing the human continuity and the challenge to reason about discontinuity and new universes of problems). However, the analysis of the modern thinkers – directly answering to their modern era – is somehow more challenging: since they face new situations, they have to understand them, and since the permanent comparison with old eras and facts is not

---

<sup>1</sup> Polytechnic University of Bucharest.

sufficient, they must innovate, create new concepts, a different reasoning and new arguments. And did Marx not explain that the understanding of the old times is more profound after they passed away and a new epoch has occurred emphasising the deeper significances of the concepts and facts?

Secondly, modernity is seen on a *broad* scale: though the problem of the human subject is discussed rather from the almost late modernity (end of the 19<sup>th</sup> century) to the well installed late modernity (whole 20<sup>th</sup> century) and beyond, in the so-called post-modernity, one does not forget to put Descartes as a stake. Clearer, the stake is a *rationalist* standpoint about the world<sup>1</sup>. Therefore, modern means also contemporary, and this scale includes even living philosophers.

Thirdly, though it's about a volume<sup>2</sup> written in the manner of history of philosophy and focusing on/gathering together different studies of ethics and politics, there is a tight logic showing the philosophical efforts and their historically inherently unilateral theses and conclusions concerning the contradictory *human entity* (as individual subjectivity and at the same time as social being, and as individual supply and game of ideas / or as theoretical practice, and at the same time as collective practice or palpable activity of transformation of both the individuals and society) and concerning the contradictory entity of what is called *history*: as both result of individual thoughts, behaviours and facts, and as collective, transpersonal and determining outside power over the poor transient and impotent humans. Indeed, this dialectical logic of things – including of man and history – was and is the most difficult to understand, and philosophy illustrates not only this difficulty, but also suggests that its own avatars (this last word as falling/aspect resulted from transformation, as in the ancient Indian mythology) must not only be described, but also critically analysed.

The book of my colleague from the University of Szeged, Hungary, fulfils just this task: focusing on *man* – more exactly, on the triad

---

<sup>1</sup> And at the same time the stake is to not be "blind towards the experience of the subject", as Jean-Fraçois Petit, *Penser après les postmodernes*, Paris, Buchet/Chastel, 2005, p. 132, has formulated.

<sup>2</sup> Tibor Szabó, *Le sujet et sa morale : Essais de philosophie morale et politique*, Szeged, Centre Universitaire Francophone, 2016. [The references to this book, in the text of the article].

*subjectivity, praxis* and *history* – it critically analyses the routes of thinking of some important and representative philosophers: Descartes, Bergson, the Hungarian Halasy-Nagy, the Italians Antonio Banfi, Nicola Abagnano, Cornelio Fabro and Augusto Del Noce, again the French Camus, Sartre, Derrida, Foucault, and what is unusual (at least for the conformist thinking), the well-known Hungarian Lukács (as philosopher). Not all these names were/are the big stakes of the European modern philosophy. But the remembering of some good artisans in the field of philosophy is made just because they have contributed to the configuring of the spiritual atmosphere of their epoch.

And all of these names are deployed in a specific history of philosophy text where the ideas are exposed only in their logic and in their inner shortcomings: here, these ideas being circumscribed and interpreted only from the standpoint of the destiny of the above-mentioned concepts. And this exposition is true, indeed. However, as we know from Gödel, the “ultimate truth” is never in a system – here, the system of ideas of a certain philosophy – but outside it, in the system comprising it. Consequently, besides the exposing that is absolutely welcomed – the more so this book is of essays and may usefully be read by non-philosophers or by students just of philosophy – the radical critical conclusions are also suggested, though in a shy manner, even claiming the reader to think and arrive alone to these radical conclusions. Indeed, a respectable writer of history of philosophy cannot limit oneself to the letter of inner conclusions of the studied texts.

Actually, the reason of the book is its contribution to the dispersion of the present state of “uncertainty and instability” (p. 6) suffered by the human subject, just through the description of the theoretical views/solutions of some French, Italian and Hungarian modern philosophers. The presumption is that these views must be known not *in se* but as warnings for the present philosophy to not repeat some ideas and, at the same time, to go farther (let say, forward).

### **Methodological perspective**

A very good presumption, giving birth to the first challenge put discretely: the stake from which starts the preamble is Sartre, the philosopher of the *self-critique* and of the construction of man as *totality* of the subject/individual, the praxis/social individual, and the history. Sartre has passed from the focus on the individual struggle within the world to the

focus on a *totality explained as collective struggle*. Only on this basis could he substantiate the idea of *possibility* of the human subjectivity to change and control the apparently impersonal and intangible social order.

However, in the official ideological messages, Sartre was seen at the best as an eccentric, if not criticised as a dangerous enemy. Why? He was seen in such a manner just because his *self-critique* and his *logic* with his *conclusions* were more cogent than all the forms of assumption of the existing social and philosophical *dominant*<sup>1</sup> order. Sartre has passed from the existentialist analysis of the individual alienation (having Heidegger as model) (*L'Être et le néant*, 1943) to a middle phase of “socialised existentialism” (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946) and to the explicit and assumed Marxist philosophy (*Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, 1960)<sup>2</sup>, and just this transition was unacceptable for the *mainstream*<sup>3</sup> philosophy. The modern existentialist tradition – of an anti-metaphysical philosophy that derives the essence/concepts from the real existence – has its origin not in Kierkegaard (even if this philosopher has influenced first Sartre), but in Marx. When Sartre has felt that the individual existentialism is not enough, he began to connect the individual alienation to society with its *concrete* social relations and to disclose the *dominant* patterns of thinking /the *dominant* meanings of concepts. And he arrived to the conclusion that this manner of thinking allows an active position of man towards the *dominant* clichés. For this reason Merleau-Ponty has grasped, opposed to Lukács, the consensus or common logic of Marx's philosophy and Sartre's<sup>4</sup>. This consensus and logic consist in the *interdependence of the individual conscience and the concrete social environment*, and in the optimistic significance of the *philosophical activism*, inherently followed by the possibility of *practical activism*.

---

<sup>1</sup> I name “*dominant*” the characteristic to be the underlying conception of the *aligning to the domination-submission structural relations* and, consciously or not, *to their preservation*.

<sup>2</sup> See Ana Bazac, “Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.

<sup>3</sup> The *mainstream* philosophy is just the *dominant* philosophy.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966, p. 237, has noted: “This concrete thinking that Marx calls critical in order to distinguish it from the speculative philosophy, is what other ones propose under the name of existential philosophy” [my translation, AB].

And for this reason, as Szabó rapidly mentions, after Sartre, the *dominant* French philosophical schools have avoided to continue Sartre's issues<sup>1</sup> and thus have assumed the "impossibility, the impotence of man in the historical process", transforming this assumption into an "ontological fact" (p. 9). Though the pointing of French philosophical schools is too rapid, the idea of the *impotence to change as ontological datum* is very important, foremost for today. For example, there are enough voices deploring the present race of nuclear weapons or the genetic engineering over humans, but there are very few analyses of the *causes* of these phenomena: in other words, they only "critique" or describe or warn (as before, for example, the H.G. Wells' *Island of Doctor Moreau* (1896)), but in an at least theoretically impotent manner<sup>2</sup>. But this is not criticism. Nor the metaphysical presumptions which frame and direct the interpretation of facts – as if these facts would be only illustrations of the metaphysical presupposing – are: more exactly, there is no potent criticism issuing from a metaphysical tackling that only would show the exceptionality of the metaphysical deductions.

For this reason, the French structural Marxism (Althusser in the 70s) cannot be put together with structuralism and post-structuralism: not

---

<sup>1</sup> The logic of an author is very important. But we must show why – and I do not refer here to psychological causes – did the author attach himself to some ideas rather than to other ones. The predominance of any types of spiritualism is related to the historical separation between the physical and intellectual labour, namely, to the belonging of philosophers to the bureaucratic strata of the intellectual labour, to their education as privileged persons because able to understand, to manipulate words and symbols and to speak in the name of humanity. For this reason, they have spent much effort to avoid the social aspects and causes, as well as the interdependences within a social totality. The present return to an old idealism is, however, not the simple reflex of the above separation of the physical and intellectual labour, but the answer of philosophers to new historical situations where not only that more consistent ideas from a theoretical standpoint became and are more attractive, but also because these ideas include practical consequences.

<sup>2</sup> An example is ICAN statement to the First Committee of the UN General Assembly, *Nuclear weapons: immoral, illegitimate, illegal*, October 10, 2017, <http://www.icanw.org/campaign-news/nuclear-weapons-immoral-illegitimate-illegal/>; therefore, the other weapons are moral and legitimate (for they are anyway legal, since laws reflect the relations of forces), are they?

because this Marxist view has criticised some aspects of structuralism, and nor because Althusser has evolved better explaining his conceptions (see only his *Éléments d'autocritique*, 1974), but because – and certainly, this complex theory cannot be evaluated in a half a page (p. 10) – his insistence on the objective structures as the *economic* ones, the *class struggle* and the *ideological state apparatuses* does not annul the subjective part of history, but warns about the necessity to not forget a *dialectics* where the subjective part cannot be understood without the objective one. In his theory of knowledge, Althusser was – as Marx was/as Althusser emphasised: Marx's concept of *knowledge as production* – a *constructivist*, not a naïve realist<sup>1</sup>: for this reason, history and man's "essence" (in Heidegger's understanding, as possibilities) are only the result of the above *dialectics*. This is something neglected by the post-war triumphal focus of an apparently victorious reformist social-democracy in the *État providence* only on the "finally acquired" freedom of the subject, and incessantly turning around this subject. And in any way Althusser did not arrive to a pessimistic conclusion, as the above-mentioned *dominant* schools did.

Actually, even *structuralism*<sup>2</sup>, *post-structuralism*<sup>3</sup> and the *post-modern* philosophy should be approached in a finer way: it is true that, on the one hand, these schools have separated the practical conclusions from the theoretical focus on their problems/ rather have annulled the possibility of

---

<sup>1</sup> See Sartre's beautiful explanation of the meaning of constructivism: "The indirect cognisance is the result of the reflection over existence. This cognisance is indirect in the sense that it is presupposed by all the concepts of anthropology... its most elementary concepts would be incomprehensible without the immediate comprehension of the project delimiting them, of the negativity as basis of the project, of the transcendence as existence outside-the self in relation with the Other-than-the-self and the Other-than-man, of the surpassing as mediation between the undergone given and the practical meaning, of the need as being-out-of-self-in-the-world of a practical organism", Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 105.

<sup>2</sup> It is, just from the centre of interest of this book (the human subject), the theory of the "repetitive reproduction of the structure and of the formation of the 'eccentric' subject", Yoshiyuki Sato, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 227.

<sup>3</sup> It is a "theory of the alteration of the predetermined modality of the structure and of the subject", *ibidem*.

the subject to change the structures. But on the other hand, they have showed – in a direct challenge of the dominant spiritualist seal – that there are *historically* forged *structures* of ideas, relations, mentalities, institutions, without which we cannot understand the so-called individual free-will and its historical agency; and that (as in the post-modern philosophy) the *great narratives*, which before had the function of stake and unification of practices, lose this function: they are no longer infallible – as the old metaphysics seemed to declare itself – and the stakes and centres of action become relative. That this relativity led to pessimism and at the same time joined with the pessimism generated by the conceiving of structures as seeming to overwhelm the humans, not letting them any possibility to decide, it's one thing. But that the post-modern approach has contributed to the destruction of ideological fetishes, is a different one and is true.

What all of these schools show is not only that it is difficult for people to understand the *dialectical* existence of things – in our case, that society and history are the results of *both* the objective and subjective facts and factors, and that these facts and factors are *contradictory* and still *coexist* and *intertwine* – but also that the thinkers who, inherently, are depending on the *dominant* ideological frame, were determined to *both* understand the dialectical complexity and surpass all the kinds of metaphysical reductionism, and to avoid this understanding and the reference to the modern origin of this understanding and surpassing: the Marxist *paradigm* working around praxis as *mediation* of ideas and of social interests, and around its multi strata *social*, and not only historical, roots and consequences. If I wanted to be malicious, I would say that one of the goals of the *dominant* 20<sup>th</sup> century philosophy was just this avoiding. By this behaviour, the mainstream philosophers have contributed to the *waste of the time* the human society has to solve its problems. By contributing to the consolidation of the dominant worldview characterised by *separation* and *fragmentariness* in the tackling of problems, the dominant philosophical schools of the 20<sup>th</sup> century have opposed to the necessary *holistic and dialectical* approach, their preference for one aspect or another of the dialectical existence, as well as their *relativism* that was not only the *winner over metaphysics* but that was and is used by the *dominant* ideology as the “argument” of the normalcy of a society with *mobile forms but covering the immobility of the structural pattern of social relations*.

*Methodologically* – and this is a valuable link made by Szabó between the main or deep *content* of philosophies and, on the other hand, their

*methods* to approach society – since the problems (concretely, the human alienation within an alienated society) can no longer be ignored, the solution/method is to *describe* them. Indeed, what may confuse us when we read the 20<sup>th</sup> century valuable *dominant* philosophy is that it emphasises very important aspects in a non-metaphysical approach, apparently starting from the real facts and not from a frame of theoretical principles. But this manner must not make us to not see the clear, or not so clear, ideological presumptions behind it. The more so the *methods emphasise themselves just and only through the contents* analysed in the philosophical texts.

From this standpoint – in fact, assumed by Szabó – I think that only according to a *formal* methodology can one oppose 1) the *descriptive* approach and 2) the *normative*, as Szabó does (p. 12). But the first has an indirect normative conclusion, since the more the description is accurate and consistent, the more it implies a critical approach and drives to alternative – that is, normative – representations about the problems had in view. At the same time, if the description is anti-metaphysical – i.e. starting from the social *ontos* generating concepts and inferences/an ontological tableau, and not starting from the unquestioned concepts and tacit presuppositions – it is *sine qua non* for the understanding of things and the imagining of alternative states of facts. Actually, the normative writings have no influence without a powerful critical description: because criticism stands not only in alternative propositions but, first of all, in consistent disclosures.

But since Szabó has explained the (descriptive and normative) methods to approach the social problems according to the stake of normative description of the “totality of faculties of the disintegrated individuals” (p. 13), it results that the methods depend not so much on a pattern of thinking remaining in present or imagining a future, but on a specific imagination of the future based on a holistic view about the human being: as both material being and ideal universe, realising what later on Althusser called *over-determination*. The role of the subjective factor is *mediated* by a complex influence of the ideal universe and the real material conditions of living. And since the ideal universe – not at all homogenous, but reflecting the socially determined contradictory ideas – is very powerful, it is logical that to creating the subjective factor that can control its environment and history means to understand and act upon both the material and spiritual conditioning of this subjective factor. But since the author discusses only



the ethical and political aspects of this conditioning, he reminds only the necessity of new forms of the civil society and new democratic institutions (p. 14) as a frame of the development of the creative role of man in and upon society.

Therefore, in my opinion, since *formally* the methods do not depend on the content, *normative* means the explained, or not, conclusions of a good description. But if, *concretely*, the methods cannot be understood without the contents they promote, it means that the methods related to the analysis of man etc. are 1) the *fragmented, separated and isolated* approach – that: a) does not link the ideas to the interests and the economic structures, and b) does not link the ideas so as to arrive to conclusions beyond the fragmented view –; his approach is opposed to 2) the *holistic and dialectical* tackling. And if so, the *normative* (opposed to the descriptive, according to Szabó) is not “only a theory, a *Sollen* instead of *Sein*” (p. 13) or an imagination, but another, *alternative way of description*. For: one can arrive from every kind of descriptive social theory to a normative *conclusion*. The problem is how does that theory conceive of its object/society. As well as each descriptive social theory is based on a pattern of thinking/methodological *presumptions*; the problem is the type of these presumptions (either fragmentariness and isolation, or dialectical interdependence and holism).

Before going forward, I have to note that today it’s already obsolete to discuss ethics and politics without relate them to their economic and social bases; as it is obsolete to discuss about economics without the consequences on the human beings and their environment. This separate discussion is a *dominant* methodological approach, implying the above-mentioned fragmentariness. But the idea that Lukács’s “normative” method promoting the totality of the human and sketching (only) a *Sollen*, rather than describing the *Sein*, would belong to the fragmentariness/separation between the description and the normative is only a proof of the timidity of any issuer of this idea.

### **The descriptive philosophers**

But the concrete analysis surpasses this timidity. And it is very useful just for our dialectical understanding of the philosophical theories focusing on the mentioned problems. And in fact, the author’s differentiation between the “descriptive” method’s promoters and those of “man as totality” helps us and gives the book the logic that can be retained easily. The logic of the

supply of philosophers is itself significant for the ideas intended to be transmitted by Szabó.

Therefore: the first illustration of the descriptive method is Bergson's moral theory, as it is developed in his *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. Especially at that time one could no longer ignore the determination of society over the individual. This social determination has led, Bergson pointed, to the submission of the individual to the duty until the *abandonment* to this one and thus, to the quasi *automatically* fulfilled tasks without which neither the individual nor the whole society could survive, maintain and develop in a "cohesive society". In fact, the main task is just the conservation of the individual in this cohesive society. (Well, is this not a normative stance?)

As Heidegger who did not write about moral, Bergson too has separated the historical from the social or the domination-submission structures: the "pressure of society" would have the same power on all the members of a "closed society" ruled by *habits* and *duties*, and what was more important for Bergson was to avoid the social character of duties by insisting on the "average persons" which have inside them the "social self" generating the obedience to habits and duties (the analogy with Heidegger's *Das Man* /the They Self is obvious). But there is another moral, an "absolute" one, based on *love* and promoted by exceptional persons like the saints who know to speak to every conscience about this love structuring an open and human society.

Bergson's theory is written in a usual metaphysical, spiritualist and a-social manner. "In a human society, the individual is able to love". To love whom, why, on what basis? The vague model (another normative position) of a human society without any connection with the social mechanisms and forces is in this inter-war period and after the humans have experienced the horrors of the Big War is too weak and unconvincing. This is the reason Bergson's moral had no theoretical relevance and influence. It is true that he has illustrated the "descriptive method" but without any analytical – i.e. critical – attitude towards reality. and the consequence was that of a weak normativity: I doubt that Szabó's conclusion that Bergson "wanted to change the moral of his society" (p. 23) is valid, letting aside the presumed good-will and *élan* of Bergson and every other belonging to this type of philosophy; Bergson did not want this, his goal was to justify the moral conscience of those who considered that the solution to a "mechanical" (p. 34) but inevitable social moral would be the call to love.

After a chapter dedicated to the Hungarian historian of philosophy József Halasy-Nagy (1885-1976) who was a Francophone (rare in Hungary) and a spiritualist declaring his appurtenance to the French school of *personnalisme* in a critical manner – in a kindred, thus, with the Romanian Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957), if I may suggest a comparative approach – a more interesting chapter about the Cartesian heritage in some schools of the modern Italian philosophy follows.

The problem of the Cartesian heritage may be understood according to the interpretation of Descartes made by the next (here, modern) generations of philosophers. As it is known and almost automatically mentioned in the philosophy handbooks, Descartes was a rationalist (“father of the modern rationalism”). But what does this mean? And especially, what does this mean without mixing the historical conjuncture that asked and at the same time offered simple idealistic flesh to his breakthrough in the philosophical paradigms?

First, Descartes was the initiator of *constructivism*, i. e. of the epistemological paradigm that reality is according to our mental working over of the external world. This one certainly exists, but its *meanings* are according to how we do elaborate it. No one doubts that I am/the world is. But we all have doubts that the world as we speak about is really as it is. The manner “to have proofs” for our sayings about the world is the *strict exercise of our reason* on both our sayings and the reality they describe. And obviously, if we exercise our reason in the strict observance of logic, we arrive to certainty.

As I said, I am interested here about the the philosophical paradigms – the only elements really deserving to be considered a bequest – not about the historical colours and limits they were draped. *Certainty* is not absolute, of course, but if I have no doubts about a state of things – doubts annulled after my accurate rational analysis – it means that *my knowledge* about that state of things is certain. Therefore, the exercise of reason is the exercise of logic and argumentation (“the method”), and since these ones always concerns some concrete things, the exercise of reason takes into account the human experience. However, not the experience as such – involving senses and feelings, intuitions and natural dispositions<sup>1</sup> – gives a certain cognisance, but its *rational elaboration*. And from this point of view,

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, VII, Paris, Léopold Cerf, 1904, p. 70.

Descartes has promoted indeed the model of rigorous *scientific* approach of reality. Because: the core place of the *doubt* in Descartes' demonstration of the necessity to exercise our reason in order to know something certain means that it's imperious to *critically* examine all our data and all our types of cognisance.

Consequently and secondly, Descartes was the promoter of *dualism*, showing that there are two natures of the things existing in reality: the "material" nature and the spiritual/cognitive nature. They are interdependent: not only in the sense that our mind has as a location/origin/generator the brain (we remember his insistence on the pineal gland), but also in the sense that the palpable, "extended" things are known (in other words, are corresponding with reality) according to their elaboration in our mind – therefore, including the elaboration of our sensations etc. about things –. So, with this entire interdependence, the two natures cannot be reduced one to the other. And this does not mean idealism, because constructivism (from Descartes, Kant to von Glasersfeld) is not idealism.

From this methodological dualism, Descartes has advanced a model – and the models are always limited, both from a historical and constitutive standpoint – where *res extensa* was the world of *causal* chains, possible to be known. The causality of nature was quasi "mechanical": but this did not mean mechanistic<sup>1</sup>, and in any way in the first half of the 17<sup>th</sup> century one could advance the most consistent ideas about the natural *necessity* only by using the mechanical motifs. In the same model, the pendant of the former *res* was *res cogitans*, the world of the subjective *clinamen* or freedom, which, however, was not outside the possibility of rational knowledge (See his *Les passions de l'âme*, 1649).

Consequently and thirdly, Descartes was *anti metaphysics*: just because his method claims that all the ideas must be critically examined. In fact, just this *methodological* opposition to metaphysics made Descartes the founding father of the modern philosophy.

Obviously, this methodological anti-metaphysical stance was assumed only according to the contents/ideological assumptions philosophers have promoted. For example – and though Szabó stated that Marxism has no connection to Cartesianism (p. 37) – Marx could be but *constructivist*: reflecting terrestrial objects or imagined worlds, the ideas are formulated

---

<sup>1</sup> See Ana Bazac, "The Machine Motif in Descartes", *Noesis*, XXXV, 2010, pp. 71-87.

and judged in our mind. But the *criticism* of ideas – and especially of the ideas about and related to society – is a different problem. This criticism, if it wants to be scientifically consistent, must start from the correspondence of ideas with the real facts, not from their prestige or metaphysical statements. The *metaphysical structures have always generated the closed philosophy of the “that’s it”/the philosophy of the given data*. Descartes’ philosophy has showed the way to an open philosophy, and the philosophy of Marx meant to go beyond the “that’s it”.

In this respect, most of the Italian philosophical schools were Cartesian. Antonio Banfi (1986-1957) has declared himself a critical rationalist, continuing Descartes but also Kant’s criticism and being interested in Marxism, too. And though the critical rationalism was inserted in the work of Nicola Abbagnano (1901-1990), it was the method he used in order to degage the *possibilities* of man, neither diminishing nor exaggerating them.

Well, those who opposed the Cartesian method were the Italian neo-Thomism and neo-Scholasticism. Cornelio Fabro (1911-1995) and Augusto Del Noce (1910-1989) have correctly related atheism from Descartes’ rationalism. And though this line of reasoning (rationalism-atheism) is not the result of the mechanistic approach of *res extensa*<sup>1</sup>, but just of the constructivism that shows the human subjectivity as the origin of ideas, this line of reasoning is correct (and not at all exaggerated, as Szabó considers, p. 41). At the same time, I doubt that in Descartes there would be an internal insuperable conflict between his “humanism” – i.e. role of the human subjectivity – and his “anti-humanism”, namely, the rationalist method, as Del Noce considers<sup>2</sup>. But the Italian philosopher’s conclusion that the religious tradition must refuse the rationalist, constructivist method<sup>3</sup> is logical within the neo-Scholastic view.

Therefore, the topic analysed in the entire book is the problem of philosophical anthropology – the human subjectivity, its power and limits. After the discussion about rationalism as a precise power of man, the next chapter is dedicated to Camus as indignant man. Szabó presents the

---

<sup>1</sup> Cornelio Fabro, *God in Exile: Modern Atheism: A Study of the Internal Dynamics of Modern Atheism, From its Roots in the Cartesian cogito to the Present* (1964), Westminster MD, Newman Press, 1968.

<sup>2</sup> *Il problema dell’ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964.

<sup>3</sup> *Ibid.*, quoted by Szabó, p. 41.

French philosopher's core concepts – the *absurd* and the *revolt*<sup>1</sup> – and arrives to the conclusion that just because Camus did not relate the revolt to revolution, he was a humanist (p. 50). Or, it is true that a feeling of revolt may lead not only to revolution but also to contra-revolution, and thus to a simple self-silencing because of disappointment and despair, but if *humanism means the conception that considers the importance of the human being and focuses on the means and manners to develop the possibilities/the human forces*, why would the revolution aiming theoretically at transforming the structural relations in the modern society just in order to assure the dignified conditions for all a non-humanist movement? And why would a simple attitude of revolt be more humanist?

In his short 1948 article cited by Szabó – *The century of the fear*<sup>2</sup> – Albert Camus says that in that time people were scared and did no longer speak about the abject politics that transformed all of them (minus the believers) into beings without future, because they faced “the spectacle” of blind and deaf forces which seemed to be impenetrable. The general terror people lived within consisted just in this dissolving of the possibility to speak, rationally argument and beg. However, pointed Camus, the *fear* must be considered as the first element of the situation that requires a change. The other one is his older second element, the *revolt*. But the implied third element was the *change* as such.

Consequently, I think that it is more plausible to show the *kinship between revolt and revolution*. Two more remarks may clarify this problem. The first is that the transition from the first to the latter is not mechanical. The second is that both the revolt and the revolution are not only *forms* of the manifestation of the human subjectivity, but have *contents* according to which they may support and develop the human subjectivity, or may move it in a state of impotence, waste and depletion. Theoretically and practically, we cannot ignore the contents of concepts.

---

<sup>1</sup> See Ana Bazac, “La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l’existentialisme”, *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.

<sup>2</sup> Albert Camus, “Le siècle de la peur”, *Combat*, 1948, Centres étrangers - Séries générales - Juin 1999, [http://lettres.ac-rouen.fr/archives\\_bac/annales/a96.html](http://lettres.ac-rouen.fr/archives_bac/annales/a96.html).

For this reason, though the revolt may well be equated with indignation – as Jean-François Mattéi has showed<sup>1</sup> – it is not only an origin, a basis of the moral life, but *it claims its follow up*. Szabó mentions Stéphane Hessel (1917-2013) with his *Indignez-vous!*<sup>2</sup> But this author has continued: his 71 pages interview in 2011 is published under the title *Engagez-vous!*<sup>3</sup>, while his book written with Edgar Morin is called *The road of hope*<sup>4</sup>. These books note that people must be aware of the enumerated big problems of humankind today and that the solution is a large, world movement of different civic organisations, including international NGOs, and local initiatives. It's true that it's too weak (almost as general as the call for indignation), *but nothing stops us theoretically to put new contents in the follow up of indignation*.

The last chapters of this first part of the book dedicated to The subject and its moral are devoted to two famous recent post-modern and post-structuralist philosophers: Jacques Derrida (1930-2004) and Michel Foucault (1926-1984). Obviously, they are discussed only under the aspect of the moral of the human subject. Accordingly, Szabó has chosen a problem put by Derrida at the beginning of his *Spectres of Marx* (1993): how to live?. In the chosen short text (Exordium) that deconstructs the meanings of the words (how to live, to learn how to live, *savoir-vivre*/good manners/wisdom of living, why to learn how to live, learning to live from the other side, the death) – seeming to put us in a “fog of self-reference”<sup>5</sup>, but in fact being an introductory signalling of the “spirits” without which one cannot understand the good life: the *emancipator promise* and the *analytic/critical/deconstructive* outlook, which are interdependent<sup>6</sup> – one arrives to some answers which Derrida does not give/does not give

---

<sup>1</sup> Jean-François Mattéi, *De l'indignation. Aux origines de la vie morale*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2005.

<sup>2</sup> Paris, Indigène éditions, 2010.

<sup>3</sup> Stéphane Hessel, *Engagez-vous!*, entretiens avec Gilles Vanderpooten, Paris, Éditions de l'Aube, 2011.

<sup>4</sup> Stéphane Hessel, Edgar Morin, *Le chemin de l'espérance*, Paris, Fayard, 2011.

<sup>5</sup> Charles J. Lumsden and Edward O. Wilson, *Genes, Mind, And Culture: The Coevolutionary Process* (1981): 25th Anniversary Edition, New Jersey, London, Singapore, World Publishing Co, 2005, p. XX.

<sup>6</sup> See the review of the book by Radu Florian, “Le philosophe français J. Derrida sur l'héritage actuel de Marx”, *La revue roumaine de théorie sociale*, année 1, No. 2, juillet-décembre 1994, pp. 187-194.

expressly, but which may well be deduced. One is that the value of life is according to the finitude of the individual human. The other is that life means always a coexistence with the spectres of the past/the past experiences; we learn from these experiences how to behave in a responsible and dignified<sup>1</sup> manner, and “more justly”.

And, because Derrida does not give us the contents of the *savoir-vivre*, Szabó is who proposes them to us, but in an eristic manner. Since the material wealth is only a pre-condition of a human life – as long ago Aristotle has stated – would the learning of the tranquillity of the soul (as the Stoics and Epicureans have considered), or of the self-mastery and self-reliance be the contents? Or: the success, the recognition by others, or perseverance, the ability to invent, and to rapidly take decisions? Well, somehow according to Derrida, briefly the content of the wisdom of living is to have “a long life full of experiences” (p. 57).

In the same line, Foucault – who has constructed an “empirical anthropology” focused on practices, as Paul Veyne has observed – has assumed the principles considered by the ancient philosophers as cardinal for a good life: self-cultivation, rationality (and time for contemplation and everyday examination of the facts made by the subject), happiness of soul and health<sup>2</sup>, perseverance, cultivation of friendship, self-control. The joy of life – an important value – is thus within the limits given by rationality.

However, is there no difference between Bergson, who put the problem of joy of life as sign of the victory of the vital impulse (*élan vital*)<sup>3</sup>, and Foucault’s framed joy? Of course, it is: because otherwise the idea of the limits given by reason is ancient and thus, absolutely banal. *Reason is from within the human subject*, but in Foucault not the reason is that which disciplines man so as it enjoys only according to the requirements of what is rational, but the *power relations as external forces towards the subject*. Consequently, neither the subject – if it is analysed in its empirical relations and experiences *within the frame of the multiple institutions of the power*

---

<sup>1</sup> See Ana Bazac, “The Societal Crisis and the Human Dignity: Epistemological View”, *Wisdom*, 2 (5), 2015, pp. 47-60.

<sup>2</sup> One must not forget (as this is in Foucault): *health* – and the health care/*cura sui* – is, together with other values as truth, a *moral value*.

<sup>3</sup> Henri Bergson: *L'évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911; and “L'énergie spirituelle” (1911), in *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919, p. 24.



*relations* (as Foucault did) – is unitary, but *multiple*. Structurally, it shelters two types of reason or thinking: the *internal, moral* one – reflecting only the human logic and moral, as Descartes and Kant have cut out them – and the *external* one, generated by the suitability to the external frame of power relations. And – something which we copiously experience nowadays as self-censorship – the *external reason arrives to control the internal, genuine moral one*: because the power mechanisms function in such a perfect manner that the subject can no more resist them. In fact, there is only an *empirical resistance* – manifested in the concrete everyday *tactics* to survive within the *strategies* of the power<sup>1</sup> – and Foucault, through his historical critique, has analysed just this *empirical resistance*, and has arrived to an ethics that is “a style of life, a manner to think and live”<sup>2</sup>. But this is only a “transformation of the subjected manner of the subject”<sup>3</sup>.

Therefore, and with the two important aspects emphasised by Foucault (and by the “descriptive” philosophies) that 1) it is a constitutive feature of the individual to be also altruistic and 2) the contents of life are cardinal for the definition of man, this type of philosophy is individualistic; not as egotism, not at all, but as more or less conscious *methodological individualism*. The above altruism and the interest for friendship as a source of happiness start from the individual and the techniques of the art of living are individual. But this apparently inherent/normal starting point and centre – because, indeed, from an *epistemological* standpoint, the understanding of the world (of both Me and the Other) starts from the *first-person* point of view, from which all the cognisance and values emanate and are emitted<sup>4</sup> – is concomitant with the *incapacity to understand man as species, or as social being*. Or: concomitant with the definition of society as individual plus individual plus individual. For this reason, we are the witnesses of this concomitance of the normative description of the

---

<sup>1</sup> As Michel de Certeau, *L’Invention du Quotidien*. Vol. 1, *Arts de Faire*, Paris, Union générale d’éditions 10-18, 1980, said also.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988, III. 1976-1979*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, p. 135 (The Preface, 1977, to the translation into English in New York of Deleuze and Guattari’s *Anti-Oedipus*), quoted by Yoshiyuki Sato, *op. cit.*, p. 72.

<sup>3</sup> Yoshiyuki Sato, *op. cit.*, p. 223.

<sup>4</sup> See Ana Bazac, “Person – for Me, and Object – for the Other? How Does Humanism Occur?”, *Dialogue and Universalism*, Vol. XXV, No. 2/2015, pp. 104-115.

individual “thrown into the world” and the implicit or assumed “death of man”.

### **The normative philosophers**

It’s radically different with the normative philosophers, towards which Szabó’s empathy is not hidden. They are Sartre and Lukács, and the analysis of the book emphasises what does normative mean linked to these philosophers. It is not about deontological prescriptions, but about a *continuation* and *surpassing* of the “descriptive” method – if we have in view a didactical scheme showing the continuity and discontinuity between philosophers – through the emphasising of the *social* character of the human subjectivity, and its *dialectically contradictory* “essence” as both individual/unique and social.

Obviously, the book shows the constitution of the conceptions of both philosophers. Let first focus – as the book does – on Sartre (1905-1980). In the first half of the 20<sup>th</sup> century, in Europe the positivism in its different variants, the pragmatism and the vulgar materialism were dominant, together with the renaissance of idealism and the birth of phenomenology<sup>1</sup>. These currents have constituted the framework within which Sartre has formed as a philosopher. And he treated all of these in a critical manner. This criticism and at the same time the difficulty to make it are obvious in

---

<sup>1</sup> It is interesting to know – and perhaps future researches will do this – in which proportion were strong the above philosophical schools. In Romania, the proportion was clearly favourable to the idealist thinking. This is the reason of the bending of an “idealistic”, thus respectable conservative philosophy toward extreme-right tendencies, while the criticism of metaphysics and the interest for positivism/materialism/constructivism were not in fashion; and this explains the dominant spiritualist interpretation of the humorous epistemological criticism of metaphysics by Blaga (see Ana Bazac; “Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23-36; “The approach of space and an inter-war anthropological model”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 33, (2/2014), pp. 127-161; “Daimon, creativity and science (transdisciplinary flight)”, *Noema*, XIV, 2015, pp. 203-256). It is also interesting to discuss the relation between the proportion of philosophical schools and the ideological influences in the general spiritual atmosphere of a historical period. Perhaps in France the power of spiritualism in philosophy was not so strong as the power of non-metaphysical thinking; but I doubt that the dominant ideological seal of the ideological messages was not spiritualist.

his works related to the human subjectivity. Szabó analyses the transition from the individual existentialism of *Being and Nothingness* (of the human *being-for-itself*, conscious, responsible – in its choices and decisions – thus free, but this freedom and responsibility suppose a structural anguish and engagement) to the intermediary phase (*L'existentialisme est un humanisme*) and the rapprochement to Marxism in *Critique de la raison dialectique. Questions de méthode*. Here he shows the relationships between existentialism and Marxism from both the point of view of methods (the problem of mediations, the progressive-regressive method, the critical dialectic (including that of the critical experience) and of the meanings – actually, of the concrete contents – of the subject. This one is its *total* praxis, and one can treat it only as totalising praxis, with all its mediations realised by the inter-human relationships, its history<sup>1</sup>, its original reification and alienation, which configure a “practical-inert” existence.

Because Szabó has mentioned only the *Questions de méthode*, preceding the *Critique de la raison dialectique*, let circumscribe us in this frame and mention that the problem of the human subject was the origin of Sartre's meticulous analysis of the genuine Marxist method and its “Stalinist”/dogmatic face rather dominant in the 60s. Sartre has not only showed the origin of this dogmatism – the “bureaucratic conservatism”<sup>2</sup> of

---

<sup>1</sup> This history is marked by the ontological original place of rarity. The frame of rarity means that humans and the human events “are in a society still incapable to freed from its needs, so from nature, and thus which is defined according to its technologies and tools; the tearing of a collectivity crushed by its needs and dominated by a mode of production generates contradictions between the individuals which compose it”, Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, p.85.

See Ana Bazac: „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, pp. 97-113 [“Around the problem of structuring causes: Gramsci's ontology of the productive forces and Sartre's theory of scarcity”, in *Gramsci and Sartre: big thinkers of the 20<sup>th</sup> century*]; „Sartre și aventura conceptului de raritate”, în Adriana Neacșu (coordonator), *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2008, pp. 105-162 [“Sartre and the adventure of the concept of scarcity”, in *Sartre in the contemporary thinking*].

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, p. 29.

the ruling communist parties – but also/more importantly, that the dogmatism consisted in both *deterministic and voluntarist idealism*, i.e. a contradictory theoretical offering that could not explain the contradictory status of the human subject. And certainly, the reaction of this dogmatic Marxism – that, in fact, was not Marxism<sup>1</sup> – was its fear from the significances<sup>2</sup> from the standpoint of logic/determinism/necessity, significances which the concrete analysis of the human features in concrete situations would have revealed. “We reproach to the contemporary Marxism that it has thrown in the part of hazard all the concrete determinations of the human life and it did keep nothing from the historical totalisation, but only its abstract skeleton of universality...(What we want is) the reduction of the indeterminism and non-knowledge; not to hurl Marxism in the name of a third way or of an idealist humanism, but to re-conquer man in the interior of Marxism”<sup>3</sup>.

The lack of the dogmatic Marxism is that it treats the concrete events only as symbols which may be used insofar they illustrate the already known dogmatic conclusions. This type of Marxism is thus no longer-critical. (From this standpoint, a “synthesis” of Marxism and the existentialism focused on events would be necessary)<sup>4</sup>.

But the dialectic totalisation is historical, it puts both the facts, events, passions and the concepts into the historical ensemble and define them according to the tendencies it arrives to grasp. While the dogmatic Marxism is “truant”, it substitutes the dialectical analysis with an a priori knowledge and “can discover nothing with this method of pure *exposition*”<sup>5</sup>. And thus,

---

<sup>1</sup> Marxism „is unsurpassable because the circumstances which generated it are not yet overcome”, *ibidem*.

<sup>2</sup> “real effort of totalizing”, *idem*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 82. Because: “the object of existentialism is the singular man in the social field, in its class in the middle of collective objects and other singular individuals, the alienated, reified, mystified individual, as it was made by the division of labour and exploitation, but struggling against alienation with falsified instruments and despite this, partially acquiring space”, p. 86.

<sup>5</sup> *Ibidem*. The discovering of new aspects was meant by Durkheim too, as the description of „social facts” and by the filling of the picture with relevant facts and correlations. One does not deploy a scientific research that does not bring anything new and only confirms cognisance which are already banal. Instead, one does grant a research *challenging* this knowledge: concretely, a research showing the

it reduces the praxis, the individual creation. “On the contrary, the dialectical method refuses to reduce; it reverses the way: it surpasses by conserving”<sup>1</sup>.

Briefly, what would the human subject be in this understanding? It is a *conditioned freedom*, a subject that only *is to be*<sup>2</sup> by its practical and theoretical experience and struggle.

Well, what Szabó describes based on *Questions de méthode* and the conference in Rome, 1961, in front of the Italian Marxists, *Marxisme et subjectivité*, is just the underlining of this dialectical grasping of the human subject, and its opposition to “an idealist dialectics which ignores the subject”<sup>3</sup>. The representative of this idealist dialectics is, for Sartre, the Hungarian Marxist György Lukács (1885-1971). This one would have taken the economic determinism of productive forces and relations in a manner dissolving the subjective “interiorisation of the exterior”<sup>4</sup>.

The Sartre-Lukács debate – to which Szabó devotes many pages – is interesting not only from the standpoint of the history of philosophy<sup>5</sup>, but

*repeatability* of correlations and situations and thus *separating the exceptional/the knot of conjuncture* from the repeatable. But this purpose of the empirical research only supports a finer one: that of explaining the *causes/reasons* of the repeatable. And if to the same cause a same effect corresponds, it results that the repeatable is only the consequence of functions of facts/ of the functioning of the social aggregate. See Émile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1894), Paris, Les Presses Universitaires de France, 16e édition, 1967, pp. 82-83

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, p. 95.

<sup>2</sup> See Michel Kail & Richard Sobel, “La méthode en question: Sartre en marxisme”, in (sous la dir. De Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier) *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, pp. 39, 36.

<sup>3</sup> Sartre quoted by Szabó, p. 82.

<sup>4</sup> Sartre quoted by Szabó, p.83.

<sup>5</sup> It is worth to note that though Sartre and Lukács’s theories were not radically opposed – even though their authors have considered they were – the two pictures (of the opposite theory) may be compared with the contraposition of the mechanical materialism of Feuerbach and the German idealism, made by Marx in his first thesis on Feuerbach: “The chief defect of all hitherto existing materialism – that of Feuerbach included – is that the thing, reality, sensuousness, is conceived only in the form of the *object or of contemplation*, but not as *sensuous human activity, practice*, not subjectively. Hence, in contradistinction to materialism, the *active side*

also/rather from the one of the methods and concepts/their meanings of the Marxist philosophy. Lukács has criticised Sartre's existentialism (in *Being and Nothingness*) as idealism already in 1949<sup>1</sup>. It was about the explanation of the subject and /in its social milieu. Actually, they supplied two explanations which are opposing to each other only if they are taken in an absolute manner, as "the last explanation": the human reality as totality of experiences, decisions, choices, projects, thus society is explained "either" through the individual subjectivity (Sartre), "or" "the objective reality of objective relations determining man in its actions" (Lukács)<sup>2</sup>.

Today this "either or" seems us fun: we already know that *reality* is dialectical, and this feature means that the subject is *both* determined and free: theoretically, it depends from which standpoint we do analyse it. But because the aspects and their knowledge (from concrete to abstract and back) are complex and difficult, the philosophers have saw/rather have arrived to one aspect or another. For this reason, the learning of the history of philosophy is so interesting and necessary: we can grasp the "phylogeny" that may explain our ontogenetic repetition of unilateral standpoints. Concretely, both Sartre and Lukács in their mature works (*Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)* and *Ontology of social being*, 1971) have *surpassed* their previous eventual unilateral accents which were only historical reactions and levels of understanding the complexity. And thus their theories have become closer to each other. The similarities of the two great thinkers are clarified by Szabó: they have impelled – somehow just through their debate – the research of the human subject; then, they were modern (and not post-modern negating man); and they remain modern/up-to-date in the present era where the post-modern complexity and problems seem to neglect both the human subjectivity and its terrestrial determination (pp. 134-135).

## Political essays

---

was developed abstractly by idealism – which, of course, does not know real, sensuous activity as such", Karl Marx, *Theses On Feuerbach*, 1845, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>.

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Existentialism*, 1949,

<https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm>.

<sup>2</sup> Tibor Szabó, *Le sujet et sa morale: Essais de philosophie morale et politique*, p. 84.

The second part of the book is that of essays of political philosophy dedicated to some *contemporary* thinkers who brought about ideas which may substantiate in a new way the present “instability era” (pp. 147-148). Ervin László and his “necessity of a planetary conscience”, Jacques Attali and his three waves (relative with the Toffler’s) of hyper-empire – generating a polycentric world after many disorders – so, hyper-conflicts and hyper-democracy, Edgar Morin’s uncertainty of thinking and the future chaos, Serge Latouche’s de-growth /ecological democracy: let say excepting Latouche, all of them are – this is my remark – “descriptive” and the norms they praise are only *reforms within the present untouchable system*, but which is in *final crisis*<sup>1</sup>. However, the local improvements and ecological policies do not solve this crisis<sup>2</sup>. For this reason, Szabó mentions the radical forerunners of the de-growth theory: Ivan Illich (1926-2002), Cornelius Castoriadis (1922-1997) and André Gorz (1923-2007) (p. 163). Anyway, from a methodological standpoint, we must not neglect that the above reformist thinkers coexist with those who do not discuss at all the critical aspects, and all configure together an atmosphere of “nevertheless, the best of all possible worlds”<sup>3</sup>.

What is disquieting is that the human subjectivity as uniqueness seems to be erased even from the supplies of the reformist thinkers. In this regard, Szabó’s analysis of the lack of civil society in Central European countries tries to compensate the above feature, especially when he focuses on the mass political habits which are constructed and used by the ruling stratum in order to fix the structures of domination (pp. 170-171, 174-176).

---

<sup>1</sup> Ultimately, the system crisis is generated by the capitalist private property that forces economy to be organised according to the principle of maximisation of the private profit, and thus implies capitalist competition and exploitation of the labour force, both internally and on world level (between the Centre and Periphery of the capitalist world system). Consequently, capitalism develops but at the same time must destroy – and this destruction is not anymore constructive – a part of its productive forces, in order to gain again “vital space” for private profit.

<sup>2</sup> See James Lovelock, ‘We can’t save the planet’, 2010, [http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid\\_8594000/8594561.stm](http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_8594000/8594561.stm).

<sup>3</sup> See Ana Bazac, “Le passage sous silence et l’avenir du développement humain”, *Revue de L’Enseignement et de la Recherche Philosophiques*, ISB 1840-5665, Numéro spécial, 2011, Actes du Colloque international le Cinquantenaire des Indépendances Africaines, Bénin, pp. 7-20.

\*\*\*

The book has as annex a recall of the author's four months university stage in France in 1968-69. The recall begins with a testimony: "I consider myself a "son of the 1968 year"/a "soixante-huitard" (p. 191). So, the reserved tone of the recall – picturing a serious young man from a socialist country arriving in a different political atmosphere, wondering about and at the same time enjoying of the free critical speech, and a revolutionary one – cannot hide the deep humanist hope of Szabó, although disciplined by the requirements of his social responsibilities.

The book is pleasant to be read, and useful. It contains many data concerning the history of modern and contemporary thinking and spiritual milieu. And which is more important, it fuels the remarks and further thinking of the readers: something specific only to a good book.

#### REFERENCES

- BAZAC, Ana, „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, pp. 97-113 [“Around the problem of structuring causes: Gramsci's ontology of the productive forces and Sartre's theory of scarcity”, in *Gramsci and Sartre: big thinkers of the 20<sup>th</sup> century*].
- BAZAC, Ana, „Sartre și aventura conceptului de raritate”, în Adriana Neacșu (coordonator), *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2008, pp. 105-162 [“Sartre and the adventure of the concept of scarcity”, in *Sartre in the contemporary thinking*].
- BAZAC, Ana, “Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.
- BAZAC, Ana, “The Machine Motif in Descartes”, *Noesis*, XXXV, 2010, pp. 71-87.
- BAZAC, Ana, “La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme”, *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.
- BAZAC, Ana, “Le passage sous silence et l'avenir du développement humain”, *Revue de L'Enseignement et de la Recherche Philosophiques*, ISB 1840-5665, Numéro spécial, 2011, Actes du Colloque international le Cinquantenaire des Indépendances Africaines, Bénin, pp. 7-20.
- BAZAC, Ana, “Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23-36.
- BAZAC, Ana, “The Societal Crisis and the Human Dignity: Epistemological View”, *Wisdom*, 2 (5), 2015, pp. 47-60.



- BAZAC, Ana, "The approach of space and an inter-war anthropological model", *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 33, (2/2014), pp. 127-161.
- BAZAC, Ana, "Person – for Me, and Object – for the Other? How Does Humanism Occur?", *Dialogue and Universalism*, Vol. XXV, No. 2/2015, pp. 104-115.
- BAZAC, Ana, "Daimon, creativity and science (transdisciplinary flight)", *Noema*, XIV, 2015, pp. 203-256.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911
- BERGSON, Henri, "L'énergie spirituelle" (1911), in *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919
- CAMUS, Albert, "Le siècle de la peur", *Combat*, 1948, Centres étrangers - Séries générales - Juin 1999
- [http://lettres.ac-rouen.fr/archives\\_bac/annales/a96.html](http://lettres.ac-rouen.fr/archives_bac/annales/a96.html)
- CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien*. Vol. 1, *Arts de Faire*, Paris, Union générale d'éditions 10-18, 1980
- DEL NOCE, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964.
- DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, VII, Paris, Léopold Cerf, 1904.
- DURKHEIM, Émile, *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1894), Paris, Les Presses Universitaires de France, 16e édition, 1967.
- FABRO, Cornelio, *God in Exile: Modern Atheism: A Study of the Internal Dynamics of Modern Atheism, From its Roots in the Cartesian cogito to the Present* (1964), Westminster MD, Newman Press, 1968.
- FLORIAN, Radu, "Le philosophe français J. Derrida sur l'héritage actuel de Marx", *La revue roumaine de théorie sociale*, année 1, No. 2, juillet-décembre 1994, pp. 187-194.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988, III. 1976-1979*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994.
- HESSEL, Stéphane, *Indignez-vous!*, Paris, Indigène éditions, 2010.
- HESSEL, Stéphane, *Engagez-vous!*, entretiens avec Gilles Vanderpooten, Paris, Éditions de l'Aube, 2011.
- HESSEL, Stéphane, MORIN, Edgar, *Le chemin de l'espérance*, Paris, Fayard, 2011.
- KAIL, Michel, SOBEL, Richard, "La méthode en question: Sartre en marxisme", in (sous la dir. De Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier) *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, pp. 33-46.
- LUKÁCS, Georg, *Existentialism*, 1949
- <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm>.
- LOVELOCK, James, 'We can't save the planet', 2010,
- [http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid\\_8594000/8594561.stm](http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_8594000/8594561.stm)
- LUMSDEN, Charles J., WILSON, Edward O., *Genes, Mind, And Culture: The Coevolutionary Process* (1981): 25th Anniversary Edition, New Jersey, London, Singapore, World Publishing Co, 2005.
- MARX, Karl, *Theses On Feuerbach*, 1845

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>.

MATTÉI, Jean-François, *De l'indignation. Aux origines de la vie morale*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966.

*Nuclear weapons: immoral, illegitimate, illegal*, October 10, 2017, <http://www.icanw.org/campaign-news/nuclear-weapons-immoral-illegitimate-illegal/>

PETIT, Jean-François, *Penser après les postmodernes*, Paris, Buchet/Chastel, 2005.

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

SATO, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SZABO, Tibor, *Le sujet et sa morale: Essais de philosophie morale et politique*, Szeged, Centre Universitaire Francophone, 2016.

## Modernitatea ca *neuzeit* la Hans Blumenberg

Ionuț RĂDUICĂ<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this article I will focus on Blumenberg's vision of modernity in what concerns the historical process that ended up with formation of its identity. In this operation, there are two major actions: the first is the aparent absurde claim that sees modernity as an absolute beggining, with no corelation with the past; and the second states that modernity, through plurality and efective creations, gives important reason to be a real neu zeit (new time). Both motion are for Blumengerg historical determinations: the modernity creates some determinations and, in the next step, it applies all these determinations. By both, the modernity avoids dogmaticism and becomes the most important epoch of all time.*

**Keywords:** *Hans Blumenberg, modernity, epoch identity, plurality, dogmatism, absolute beginning.*

Formată în secolul al XVII-lea, identitatea modernității are la bază, conform interpretării lui Hans Blumenberg, pretenția inovației absolute și a debutului său de la zero, adică de a fi un timp nou (*neuzeit*) și un conținut nou.

Deși o vădită exagerare la început, teza noutății absolute capătă sens în momentul în care principiile pe care le afirmă devin funcții ale unui mecanismului istoric născut în acest context. Cu alte cuvinte, modernitatea regăsește în propria definiție condiții care o forțează să devină ceea ce spune că este, adică *neuzeit*.

Debutul absolut este specific însă și creștinismului. Având la bază dorința de a domina, fiind în opinia lui Blumenberg un sistem concurențial, creștinismul afirmase cu mult timp înainte că are „proprietăți asupra ideilor”, care în realitate aparțin filosofiei grecești. Sistemul epistemologic grecesc e bazat pe modelul platonice, așadar ceea ce este adevărat este astfel „prin virtutea derivării sale ca imagine a unui adevăr pur, identificat cu Dumnezeu”<sup>2</sup>. Aceasta înseamnă o duplicare a adevărului: formă pură (în intelect) și copie (în sensibilitate). Demontarea preteției de noutate a

---

<sup>1</sup> University of Craiova.

<sup>2</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012, p. 82.

creștinismului<sup>1</sup>, insistă Blumberg, se poate face prin observarea remanenței platonice, guvernează toate ideile importante medievale. Astfel, sistemul epistemologic medieval, care solicită la bază asigurarea divină a adevărului, certifică suplimentar acest ubicuu „reziduu platonice”<sup>2</sup>.

În privința paternității absolute a ideilor, modernitatea adaugă, însă, un principiu suplimentar, anume originalitatea. Legătura dintre adevăr și posesia originală nu se naște, totuși, pe făgașul atitudinilor „bourgeois”, ci prin optica istorică, mai precis, prin receptarea discontinuității materiale a epocilor sau a unui clivaj epocal. Această percepție întărește predispoziția către unicitate, „epocă nouă”, start absolut de la zero.

Pretenția întemeierii modernității pe ea însăși duce teza proprietății ideilor la un nivel nemaîntâlnit. Astfel, proprietatea ideilor înseamnă legitimitate absolută și, foarte important, producție sau rezultat al acestei proprietăți.

Trebuie menționat faptul că grija față de originalitate se produce în contextul „autoafirmării rațiunii”, care nu face decât a se „opune ea însăși cu o emfază extremă elementului de grație divină din teologie și echivalentelor sale filosofice (de la *illuminatio* la *concursum*)”<sup>3</sup>.

Cu toate că rațiunea urmărește eliberarea de orice constrângere, putem spune că acest lucru nu se realizează în practică pe deplin, atât timp cât vorbim de un nivel încă dogmatic al sensului acesteia. Astfel, centralitatea adevărului sau a rațiunii duce la o serie de dificultăți. De pildă, în cazul adevărilor trasmise prin educație, pentru a nu pierde legitimitatea adevărului prin transferul către elev, este nevoie de „autogenerarea” adevărului în elev, deci de o metafizică epistemologică<sup>4</sup>. Prin urmare, soluția aparentă este ca elevul să dețină el însuși în mod autentic adevărul, atât pentru că acesta din urmă s-a autogenerat în cazul său, cât și datorită faptului că „fiecare ființă rațională este capabilă să îl însușească”. Aici nu mai putem vorbi de un „transfer” al proprietății adevărului, ci, pe fondul metodei, proprietatea poate să „locuiască” simultan în mai mulți indivizi.

---

<sup>1</sup>Duritatea acestei sintagme e sugerată de intensa critică pe care Blumberg o realizează de-a lungul întregii sale opere.

<sup>2</sup>Blumberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 83.

<sup>3</sup>Traducătorul englez notează aici *concursum divinus*, adică coproducția divină sau înțelegerea (Blumberg, Hans, *The Legitimacy of Modern Age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1983).

<sup>4</sup>Blumberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 84

De aceea, adevărul universal, de factură dogmatică, în opinia noastră, nu se mărginește la individ ci e chiar apanaj al sistemelor de gândire și chiar al modernității ca întreg. Dar desigur, nu printr-un dogmatism de tip nou modernitatea este absolut nouă ca epocă. De aceea, ea trebuie să caute o altă cale de a se inventa ca epocă.

Trebuie să spunem că se mai adaugă o altă dificultate provenită din dogmatism, anume din ideea că, dacă există un început strict determinat, trebuie să existe și o finalitate a istoriei. Dar din nou ideea nu este pur modernă, ci teologică: „Orice autoconștientizare istorică care se considera capabilă să facă sau să creadă că a produs un alt nou început, un început care se presupunea că constituie o eră nouă [*Neuzeit*], ca fundament științific și, apoi, ca epocă finală, era sortită să vină în conflict cu pretenția creștină de noutate și finalitate” (trad. noastră)<sup>1</sup>. Cu toate că există argumente contrare, primii moderni susțin în continuare că epoca este absolut nouă<sup>2</sup>.

Pe de altă parte, creștinismul și modernitatea nu pot fi comparate, căci ambele au expresii absolutiste ale debutului și noutății absolute. Prin urmare, este nevoie de un „ingredient” major care să facă diferența. Conform lui Blumenberg, diferența specifică dintre modernitate și creștinism constă din faptul că prima admite posibilitatea pluralității. Prin aceasta, modernitatea capătă o multitudine de modernități, pentru ca, în cele din urmă, să devină un nucleu epocal care se traduce printr-o singură paradigmă a modernității, model veritabil care dă seama de toată operabilitatea ei și de tot ceea ce schimbă ea.

Cu toate acestea, modernitatea, ca epocă, se află într-o dilemă: fie se păstrează dogmatismul centralității (iluzia unicității absolute), fie se admit argumentele plurale (retorică neatractivă). Răspunsul preferat este pluralismul, dar, în mod fortuit, acesta operează în cadrul impunerii debutului absolut, care abia acum începe să capete sens.

Global, dificultățile inerente procesului istoriografic de argumentare a începutului modernității, inclusiv problematici evidente chiar și în

---

<sup>1</sup>*Ibidem.*

<sup>2</sup>Pentru o interesantă evaluare a sferei literară și estetică, în legătură cu începutul modernității, caracterizat, de asemenea, prin autoreprezentările noutății sale, dogmatice și false, din punct de vedere al conținutului, a se vedea Compagnon, Antoine, *Cele cinci paradoxuri ale modernității*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1998, pp. 45-46 și urm.

proiectul cartezian, scot la lumină, pe de o parte, „condiționarea istorică” sau determinismul istorist al teologiei în lumea postmedievală și, pe de altă parte, arată elementele unei „exploatări teologice indirecte”, care poate constitui una dintre definițiile secularizării. Ceea ce este însă cert este că problema secularizării rămâne evidentă și prin chestiunea modului prin care a putut ca idee „să devină plauzibilă și chiar fascinantă pentru gândirea istorică, ca o posibilă cale de înțelegere a legăturilor în istoria ideilor” (trad. noastră)<sup>1</sup>.

Momentul în care modernitatea reușește în cel mai înalt grad să depășească dogmatismul este atunci când probează factual că produce elemente noi față de cele din epocile anterioare. Noul efectiv oferă legitimitate modernității și mai mult decât atât îi dă chiar posibilitatea teoretică să fie o paradigmă finală a istoriei, în interiorul căreia se pot desfășura o diversitate imensă de subepoci<sup>2</sup>.

„Noutatea absolută” este privită drept criteriu de validare a modernității, care îi asigură supremația, dar și funcționalitate, identitate, autonomie. Posibilitatea noului, conform viziunii lui Blumenberg, ține de registrul immanent istoriei și de sensul construcției integral umane. Pentru ca modernitatea să realizeze efectiv noul, trebuie ca ea să aibă posibilitatea de a combina elementele interne unele cu altele. Rezultatul nou este calitativ diferit de ceea ce îl produce, de cauză, astfel încât acesta să subscrie și ideii de evoluție sau de progres.

Soluția pe care mizează Blumenberg privește faptul că noul nu este suficient în asigurarea acestei evoluții, ci el trebuie să fie pus în relație cu mediul în care operează, dar nu oricum, ci ca element alogen, străin de osatura contextului. În această dinamică a relației în care intră – uneori chiar negativă prin situarea la antipodul unor centri cu care interacționează – noul devine un fapt real, un rezultat concret. Acest fapt conduce modernitatea la posibilitatea reală de a-și lărgi orizontul obiectiv al cunoașterii și de a integra în mecanismul de decelare relația cu perioada de dinaintea sa. Dinamica *înnoirii* este foarte mare: „Când, în orizontul deschis de noul-imposibil, imprevizibilul a devenit exact ceea ce era dintotdeauna așteptat”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>*Ibidem*, p. 87.

<sup>2</sup> Una dintre ele, conform lui Blumenberg, este postmodernismul.

<sup>3</sup> Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998, p. 81.

Debutul modernității de la zero și întemeierea ei pe ea însăși duce teza proprietății ideilor la un nivel extraordinar de avansat. Astfel, teza legitimității, ca posesie absolută, e certificată, în cele din urmă, prin funcția de producție concretă a acestei proprietăți.

Inițial, în autoreprezentarea dogmatică a sa, modernitatea nu se distinge de Evul Mediu, ca modalitate de formare, numai că, în secvența următoare, prima reușește să admită principiul pluralității, un „ingredient” care o face să se deschidă nedogmatic către „lumea infinită”, un univers cu noi atitudini fundamentale<sup>1</sup>.

Acesta îi permite epocii noastre să inventarieze o multitudine de modernități, pentru ca, în cele din urmă, să construiască un nucleu epocal reprezentat de o singură paradigmă, un model care vorbește de toată operabilitatea, de tot ceea ce schimbă și de tot ceea ce înseamnă ea.

În scopul realizării acestei funcții a epocii, impersonală, în esența sa, este angajată în discuție și problematica pragurilor dintre modernitate și Evul Mediu. Odată realizată această graniță, modernitatea trece la o reevaluare a istoriei, prin care epoca în cauză regăsește unitatea istorică prin alte argumente și altă logică. Funcția care deplasează modernitatea în dinamica sa unică, neexperimentată anterior de către nicio altă epocă, face ca interacțiunea elementelor interne să fie fulgurantă și să asigure, practic, evoluția acestui sistem.

În structura modernității, relațiile plurivalente între elemente se multiplică. Vorbim aici de corespondența între fapte și principiile teleologice, de motivații ale unei temporalități accelerate și substanțial schimbate, în logica lui „de acum înainte” sau de juxtapunerea unor interpretări istoriciste. În legătură cu ultimele, în modernitate, „nevoia cronologiei”, ca mod de reprezentare clasică a istoriei, este abandonată, pentru ca în locul ei să se situeze „alchimia” epocilor ca unități comparabile, în ciuda distanțelor temporale mari. Acest lucru ne conduce la o reperiodizare a istoriei.

Modernitatea conține un potențial uriaș de evoluție reală. Cu toate acestea, având în vedere faptul că individul este supus funcției epocale a sa, în scopul autoconstrucției sale, ne punem întrebarea dacă individul este liber în cadrul acestui sistem. Complexitatea libertății este redată, în principal, de structura interacțiunilor elementelor intrasistemice. Astfel individul se poate situa și în afara epocii din care face parte, dar nu poate

---

<sup>1</sup>*Ibidem*, p. 80.

avea libertatea să părăsească pe deplin acest sistem<sup>1</sup>. Invers, omul în generalitatea sa participă la propria istorie, o construiește, pentru ca, în cele din urmă, epoca să reflecte, ca o oglindă, propria sa structură.

Chiar dacă acțiunile sau ideile pe care face și produce omul sunt, de multe ori, opozitive, de natură dialectică, ultima nu este una logică și, deci, anticipabilă, ci indeterminată, adică liberă. Un exemplu îl oferă chiar rațiunea, componentă majoră a modernității. În unele momente istorice, ea este dogmatică, înregimentând rezultatele sale ca certitudini absolute, de pildă. Răspunsul opozitiv al acestei viziuni poate să fie nașterea neîncrederii în rațiune, inventarea unui principiu irațional de acțiune sau abandonarea rațiunii în detrimentul artei. Pe acest fir al posibilităților putem să mergem la infinit. Prin urmare, chiar dacă modernitatea se raportează dialectic, constituind contrarii și sinteze ale primelor, procedeul este deschis oricărui tip de opoziții, care, desigur, trebuie inventate. Ca atare, ele corespund unei libertăți care poate fi înțeleasă drept una foarte generoasă.

Paradigma modernității, în viziunea lui Hans Blumenberg, este una dintre cele mai importante din întreaga istorie, căci este singura epocă deplină ce emancipează omul prin determinații imanente, determinații care, însă, ies din logica constrângerilor stricte în momentul în care părăsesc dogmatismul, universalitatea sau centralitatea, cu ajutorul posibilității pluralității și al rezultatelor efective.

#### BIBLIOGRAFIE

- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012.
- BLUMENBERG, Hans, *The Legitimacy of Modern Age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1983.
- BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.
- BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- COMPAGNON, Antoine, *Cele cinci paradoxuri ale modernității*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1998.

---

<sup>1</sup> Despre conceptul desincronizării față de epocă, a se vedea Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, p. 138.



# La critique de Sartre sur le *Cogito* Cartésien

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** Sartre admits that cogito is the proper name for consciousness, to which he maintains the specific of "thought" given to it by Descartes. But he makes a firm separation between ego and cogito, therefore between "I" and "thought", which Descartes always considered together. Sartre criticizes the Cartesian reflexive cogito because it cannot fully explain the specificity of consciousness, and he introduces the concept of the "pre-reflexive cogito", a condition of the reflexive cogito. He emphasizes the essential difference between the Cartesian cogito, isolated in complete solitude, and his own cogito, namely the consciousness as being-for-itself, which opens towards the other, conceived like other-for-himself.

**Keywords:** consciousness, reflexive cogito, pre-reflexive cogito, ego, thought, being-for-itself, other-for-himself.

La célèbre formule „je pense, donc je suis”, que Descartes insère dans la quatrième partie de son *Discours de la méthode*<sup>2</sup>, publié en français en 1637, et qui, dans la traduction latine du *Discours*, en 1644, comme *Dissertatio de methodo* (*Exposition de la méthode*) devient „Ego cogito, ergo sum sive existo”<sup>3</sup>, a introduit dans la philosophie le grand thème du *cogito*<sup>4</sup>, en tant

---

<sup>1</sup> University of Craiova.

<sup>2</sup> René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Edition électronique produit par Jean-Marie Tremblay, dans la collection: "Les classiques des sciences sociales", en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours\\_methode/Discours\\_methode.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf), p. 22.

<sup>3</sup> René Descartes, *Expunere despre metodă / Renati Des-Cartes, Dissertatio de methodo* / René Descartes, *Discours de la méthode*, Bucarest, Paideia, 1995, p. 43.

<sup>4</sup> A vrai dire, déjà Aurelius Augustin parle de *cogito* mais chez lui le thème n'est pas vraiment centrale et son écho dans la philosophie ultérieure n'a pas été très fort. D'ailleurs, chacun de deux philosophes attribue au *cogito* un rôle distinct dans sa conception, ainsi qu'on ne peut pas parler d'une influence directe d'Augustine sur Descartes. [“Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les interprètes du cartésianisme n'ont pas manqué non plus de soulever la question de l'origine augustinienne du Cogito. Il est curieux de constater que presque toujours elle a été résolue par la négative. (...) Les contemporains de Descartes ne soupçonnent pas encore l'immense portée du Cogito. Les conséquences idéalistes de ce principe, Descartes lui-même ne les

qu'expression de notre pensée subjective, réflexive, toujours consciente de soi – et de sa relevance métaphysique. L'intention explicite du philosophe était qu'à l'aide de ce *cogito* nous pouvions échapper du doute sceptique vis-à-vis de toutes nos connaissances, et de fonder sur lui la certitude indubitable de notre existence, de l'existence de ce monde, de l'existence de Dieu et de la vérité de notre connaissance.

Par rapport à la méthode scolastique, analytique-synthétique, donc inductive-déductive, qui part de l'expérience avec les choses pour arriver aux principes et descend puis des principes aux choses, l'appel exclusive à notre raison, et à sa capacité d'institution théorique à été, vraiment, révolutionnaire, parce que Descartes a mis en évidence le rôle actif du sujet dans la connaissance. De ce moment-là, l'objectivité de nos connaissances pouvait être obtenue avec l'apport légitime de notre subjectivité. En même temps, parce que Descartes vise par la pensée la totalité de notre vie psychique consciente<sup>1</sup>, son *cogito* exprime la conscience concrète de chaque individu et arrive à être usé en philosophie comme synonyme pour la conscience.

Ça ne veut pas dire que le *cogito* cartésien a été embrassé comme tel par les philosophes après Descartes. Par contre, précisément parce qu'il ouvrait une nouvelle voie pour la philosophie, qui accordait ainsi une place spéciale à notre conscience pour donner des réponses à ses problèmes spécifiques, il a été tout le temps l'objet de la critique de divers philosophes, qui ont conçu d'une autre manière que Descartes la nature spécifique de la conscience et son rôle dans l'activité cognitive de l'homme.

Par exemple, Kant, pour lequel l'expérience interne n'est pas du tout quelque chose indubitable mais qu'elle doit fondée par celle extérieure<sup>2</sup>, a

---

aperçoit pas toutes. De celles qu'il dégage l'importance capitale ne devait pleinement apparaître que plus tard, à la lumière des systèmes ultérieurs de philosophie qui les développent, les enrichissent et les approfondissent.» (Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920, p. 9)].

<sup>1</sup> „Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.” (Descartes, *Les principes de la philosophie*, Partie I, 9.

[http://fr.wikisource.org/wiki/Les Principes de la philosophie](http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Principes_de_la_philosophie)).

<sup>2</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 238.

considéré le jugement *cogito ergo sum* comme un concept transcendantal, parce qu'il n'est pas fondé sur expérience mais il est un sophisme tiré de la nature de raison pure<sup>1</sup>, qui engendre, à son tour, quelques paralogismes logiques, donc des raisonnements faux en ce qui concerne leur forme. Ne pouvant rien dire sur mon existence substantielle, empirique, extérieure par rapport à ma pensée, *ego cogito* est une tautologie qui nous dit que toute pensée appartient à la conscience, mettant ainsi en évidence l'unité logique du sujet pensant. Celui-ci est «un sujet transcendantal des idées = X»<sup>2</sup>, qui accompagne tous mes actes cognitifs particuliers comme «aperception», donc la perception interne de soi-même<sup>3</sup> qui n'est aucune chose que notre représentation subjective d'un être conscient, et qui est, en même temps, une forme inhérente de toute expérience<sup>4</sup>.

Husserl, qui a été inspiré de l'idée d'une science universelle avancée par Descartes et de son principe de l' "indubitable absolue", a fait de l'*ego cogito*, donc de l'*ego* pur et ses *cogitationes* (tout ce que je perçois, remémore, pense de quelque manière), le contenu du «domaine transcendantal» qui précède pour moi le monde naturel et rend possible mon expérience avec celui-ci<sup>5</sup>, et a développé une méthode rigoureuse, destinée à atteindre et à décrire cette subjectivité transcendantale. Mais comme l'instrument de cette méthode est l'intuition pure, qui accepte seulement le donné immédiate offert par la réduction phénoménologique (*ἐποχή*), Husserl fait à l'*ego cogito* cartésien le reproche qu'il garde illicitement une petite parcelle du monde d'où on déduit après tout le monde, fonctionnant ainsi comme une «axiome» apodictique d'une science «nomologique» purement déductive, et que son *ego* est conçu comme "une substantia cogitans séparée", ce qui a fait possible l'apparition de la conception philosophique erronée du réalisme transcendantale<sup>6</sup>.

En ce qui concerne Sartre, qui a accordé dans sa philosophie une place privilégiée à la conscience, dont il a fait une structure essentielle de l'être, nommée l'être-pour-soi, par opposition au l'être-en-soi des choses du

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, I, 8, trad. de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1966, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, 10, pp. 20-21.

monde, et qui a débuté avec une ouvrage sur l'imagination<sup>1</sup> ouvert par l'exposition de position de Descartes sur cet question et finit par la présentation de celle de Husserl, en soulignant leurs vertus mais aussi leurs limites, il s'a rapporté constamment et, inévitablement, d'une manière critique au *cogito* cartésien, envisagé comme une façon incomplète et même erronée de concevoir la conscience.

Mais il faut remarquer que, en dépit de toutes ses critiques, Sartre admet, en dernier instance<sup>2</sup>, que le *cogito* est le nom adéquate pour la conscience en général, à laquelle il maintient toujours le spécifique de "pensée" accordé jadis par Descartes, quelque soient ses formes concrètes d'expression. En ce sens, ainsi comme pour Descartes, *cogito* (pensée) exprime également une sensation, un acte de mémoire, un pensé, etc., de même façon pour Sartre, une perception, une image ou un concept ne sont pas des simples contenus de la conscience mais la conscience comme tell, dans sa complète intégrité, qui vise ou "intentionne"<sup>3</sup> son objet de points de vue distinctes, ce qui nous permet de la dissocier en trois types distincts: la conscience perceptive, la conscience imaginative, la conscience conceptive.

«L'expression "état de conscience" implique, pour les structures psychiques, une sorte d'inertie, de passivité qui nous paraît incompatible avec les données de la réflexion. Nous userons du terme «conscience» non pour désigner la monade et l'ensemble de ses structures psychiques, mais pour nommer chacune de ces structures dans sa particularité concrète. Nous parlerons donc de conscience de l'image, de conscience perceptive, etc.<sup>4</sup> (...) Percevoir, concevoir, imaginer, tels sont en effet les trois types de consciences par lesquelles un même objet peut nous être donné.<sup>5</sup> (...) La

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Imagination*, Paris, Félix Alcan, 1936. D'ailleurs, dans un autre très important essai sur l'imagination, publié en 1940, Sartre fait encore appel à Descartes pour pouvoir commencer toute la discussion: "Il est nécessaire de répéter ici ce qu'on sait depuis Descartes: une conscience réflexive nous livre des données absolument certaines; l'homme qui, dans un acte de réflexion, prend conscience "d'avoir une image" ne saurait se tromper." (Jean-Paul Sartre, *Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Librairie Gallimard, Quatrième édition, 1948, p. 13).

<sup>2</sup> Dans *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

<sup>3</sup> Allusion à l' "intentionnalité de la conscience", théorisée par Husserl.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Librairie Gallimard, Quatrième édition, 1948, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

perception, par exemple, pose son objet comme existant. L'image (...) peut poser l'objet comme inexistant, ou comme absent, ou comme existant ailleurs ; il peut aussi se "neutraliser" : c'est-à-dire ne pas poser son objet comme existant. (...) d'autre part, les concepts, le savoir posent l'existence de *natures* (essences universelles) constituées par des rapports et sont indifférents à l'existence "de chair et d'os" des objets.»<sup>1</sup>

Mais déjà en 1934, dans la période où assistait aux cours de Husserl à Berlin, Sartre avait écrit *La transcendance de l'ego*<sup>2</sup>, qu'il va publier plus tard, en 1937. C'est l'ouvrage dans lequel le philosophe commence à esquisser sa propre conception sur la conscience d'une perspective phénoménologique, mais en se rapportant d'une manière critique à Husserl et, bien sur, à Descartes. Un problème important que Sartre voulait résoudre ici était la question du solipsisme, qui nie l'existence objective du monde extérieure. Mais pour affirmer la réalité du monde il faut que nous puissions sortir de la subjectivité de notre conscience. Sartre croit qu'on peut faire cette chose si nous faisons une ferme séparation entre *ego* et *cogito*, donc entre "je" et "pensée", que Descartes envisageait toujours ensemble, pour placer l'*ego* dans le monde. En conséquence, au commencement de l'ouvrage, Sartre nous met en garde sur le but de son démarche théorique :

"Pour la plupart des philosophes l'Ego est un "habitant de la conscience". Certains affirment sa présence formelle au sein des "Erlebnisse"<sup>3</sup>, comme un principe vide d'unification. D'autres – psychologues pour la plupart – pensent découvrir sa présence matérielle, comme centre de désirs et des actes dans chaque moment de notre vie psychique. Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui." <sup>4</sup>

D'ailleurs, pour démontrer que l'*ego* soit un simple objet de la conscience et non son expression naturelle, Sartre fait appel à Kant, qui a observé qu'il y a "des moments de conscience sans "Je"<sup>5</sup>, et rejet de la

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1937.

<sup>3</sup> Expériences, ce qui est vécu (allemand).

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 14.

conscience le Je transcendantale de Husserl, qui n'a pas de «raison d'être»<sup>1</sup> et qui est «la mort de la conscience»<sup>2</sup>, du moment que le Je est «un centre d'opacité»<sup>3</sup>, en temps que la conscience a été conçue, correctement, par Husserl, comme «toute translucidité», Sartre ajoutant que «c'est en cela que le Cogito de Husserl est si différent du Cogito cartésien»<sup>4</sup>. En reste, «le Cogito de Descartes et de Husserl est une constatation de fait»<sup>5</sup>, en tant que que «le «Je pense» kantien est une constatation de possibilité»<sup>6</sup>.

Le point de vue de Sartre est que la conscience, qui est toujours une conscience d'un objet transcendant, est une inexistence, un absolu non substantiel dynamique, subordonné à la durée, en tant que le «Je» exprime une stabilité réelle, une permanence concrète, ainsi que «son type d'existence se rapproche bien plus de celui des vérités éternelles que de celui de la conscience». La conclusion du philosophe est que «Je» et «pense» ne sont pas sur le même plan et que l'erreur substantialiste de Descartes provient de cette confusion.

«Il est même évident que c'est pour avoir cru que *Je* et *pense* sont sur le même plan» que Descartes est passé du Cogito à l'idée de substance pensante. (...) Husserl, quoi que plus subtilement, tombe au fond sous le même reproche.<sup>7</sup> (...) Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le «Je pense», c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale.»<sup>8</sup>

Pour Sartre, le Je ou l'*ego*<sup>9</sup> apparaît dans un acte réflexif de la conscience<sup>1</sup>, donc le moment où la conscience se pose à elle-même comme

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>9</sup> A vrai dire, Sartre fait distinction entre *ego* : «l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies», et Je et Moi, vues comme les «deux faces» de l'*ego*. (*Ibidem*, p. 43). «Le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des états et des qualités. La distinction qu'on établie entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale.» (*Ibidem*, p. 44). En ce qui concerne le rapport entre l'*ego* et la conscience, Sartre nous dit qu'il y a le flux réel de la

objet, ce qu'elle ne fait pas d'habitude, parce que d'habitude elle est une conscience irréfléchie, qui se dirige entièrement vers son objet intentionnel transcendant («une chaise, une vérité mathématique, etc.»<sup>2</sup>), donc une conscience positionnelle de son objet et conscience non positionnelle de soi : qui prend conscience de soi indirectement, par l'entremise de son objet direct. Cette conscience irréfléchie est une conscience de premier degré<sup>3</sup>, en temps que la conscience réfléchie est une conscience de deuxième degré. Sartre critique Descartes qu'il n'a pas fait cette distinction mais qu'il a conçu la conscience, donc le *cogito*, comme une conscience uniquement réflexive, ce qui nous conduit inévitablement aux erreurs.

“En ce sens, on peut dire que le doute spontané qui m'envahit lorsque j'entrevois un objet dans la pénombre est une *conscience*, mais le doute méthodique de Descartes est une action, c'est-à-dire un objet transcendant de la conscience réflexive. On voit ici le danger : quand Descartes dit : “Je doute donc je suis”, s'agit-il du doute spontané que la conscience réflexive saisit dans son instantanéité –, où bien s'agit-il justement de l'entreprise de douter ? Cette ambiguïté (...) peut-être la source de graves erreurs.”<sup>4</sup>

Jusqu'ici le discours de Sartre paraît justifier l'équivalence entre le *cogito* et la pensée ; mais maintenant le philosophe met directement le problème du rapport entre conscience, *ego*, et *cogito*, et on verra immédiatement qu'il a une position plus nuancée dans cette question. Nous avons dit déjà que le *cogito* représente la traduction en latine de l'expression française “Je pense”, usée initialement par Descartes. Mais

---

conscience, qui se constitue lui-même comme une unité immanente, et puis, le même flux qui, pendant l'acte de la réflexion, est posé en face de la conscience comme unité transcendante, l'unité idéale des états, des actions et des qualités. (*Idem*). L'*ego* exprime le plan psychique de la conscience (*Ibidem*, p. 54), bien qu'il apparaisse seulement lorsqu'on ne le regarde pas mais on est orienté vers l'expérience intérieure, concrète de la conscience, qui a un objet propre, transcendant (*Ibidem*, p. 70). Toutefois, Sartre admet que le “Je” peut tomber au plan irréfléchi de la conscience, mais dans ce cas il se dégrade, n'étant plus qu'un concept vide et le support de nos actions dans le monde, dont le corps peut être son “remplissement illusoire”, constituant ainsi le “domaine du psycho-physique”. (*Ibidem*, pp. 71-72).

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 52.

Sartre ne se demande pas si la traduction est correcte ou non ; il renverse le rapport et se demande si le sens du *cogito* implique le Je ou non. Sa réponse est, vraiment, négative, mais il nous offre une première justification de l'acte réflexif parce qu'il nous dit non que le *cogito* serait la conscience en général mais qu'il est «appréhension d'une conscience pure, sans constitution d'état ni action.»<sup>1</sup> Puis, pour pouvoir expliquer l'apparition du Je dans le *cogito* cartésien, Sartre ajoute quelques «motivations psychologiques», qui, en fait, nous dit ce que Descartes entendait par son *cogito* :

“Lorsque Descartes effectue le Cogito, il l'effectue en liaison avec le doute méthodique, avec l'ambition de “faire avancer la science”, etc., qui sont des actions et des états. Ainsi, la méthode cartésienne, le doute, etc., se donne par nature comme les entreprises d'un Je. (...) Ce Je est une forme de liaison idéale, une manière d'affirmer que le Cogito est bien pris dans la même forme que le doute. En un mot le Cogito est impur, c'est une conscience spontanée, sans doute, mais qui reste synthétiquement à des consciences d'états et d'actions. La preuve en est que le *Cogito* se donne à la fois comme le résultat logique de doute et comme ce qui y met fin.”<sup>2</sup>

Maintenant nous comprenons que Sartre n'est pas encore disposé à faire de *cogito* un synonyme parfait de la conscience. Il conserve pour le *cogito* la signification de conscience réfléchie, et ce qu'il veut révéler c'est qu'il y a aussi une conscience irréfléchie, la conscience de premier degré, qualifiée comme «individuelle», c'est-à-dire “entièrement isolée des autres totalités de même type”<sup>3</sup>. La distinction entre le *cogito* et la conscience irréfléchie est évidente, du moment que Sartre nous dit que le *cogito* est toujours personnel<sup>4</sup>, comme le Je, et nous parle de la spontanéité de conscience en tant que “spontanéité non-personnelle (...) accomplie sans aucune motivation antérieure”<sup>5</sup>.

Mais cette attitude oscillante est dépassée dans l'ouvrage *L'être et le néant*, où Sartre va parler toujours de *cogito* comme une expression

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 73

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 73.



naturelle, de droit pour la conscience<sup>1</sup>, qui se définit comme être-pour-soi, par opposition à l'être-en-soi des choses du monde<sup>2</sup>. Là il va critiquer constamment le *cogito* réflexif cartésien, parce qu'il ne peut pas expliquer complètement la spécificité de la conscience, et va introduire le concept du "*cogito* préréflexif", condition du *cogito* réflexive<sup>3</sup>, "*cogito* préréflexif" dont il va parler largement et qui n'est autre chose que la conscience impersonnelle, non-positionnelle, annoncée dans *La transcendance de l'ego*.

En outre, dans *L'être et le néant* il va développer la suggestion du *cogito* impure de la fin de *La transcendance de l'ego* en faisant la distinction essentielle entre "la réflexion pure"<sup>4</sup> et "la réflexion impure"<sup>5</sup>, qui se manifestent ensemble sur le terrain du *cogito* réflexive<sup>6</sup>, ayant chacune des fonctions spécifiques. En même temps, la distinction entre le caractère personnel du *cogito* et le caractère impersonnel de la conscience est pratiquement effacée, parce que la conscience toute entière est conçue comme se faisant elle-même personnelle, depuis sa naissance, par l'entremise de la présence à soi, le premier mouvement réflexif, qui est un acte du *cogito* préréflexif – l'*ego* n'étant que le signe de cette personnalité.

---

<sup>1</sup> "L'examen des conduites négatives et de la mauvaise foi nous a permis d'aborder l'étude ontologique de *cogito* et l'être du *cogito* nous est apparu comme étant l'être-pour-soi." (*Ibidem*, p. 149).

<sup>2</sup> "Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est *dans* l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la table, en effet, est un centre d'opacité pour la conscience (...) Introduire cette opacité dans la conscience, ce serai (...) faire de la conscience une chose et refuser le *cogito*". (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard. 1943, pp. 17-18).

<sup>3</sup> "...c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien." (*Ibidem*, p. 20)

<sup>4</sup> "La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la foi la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale ; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais *donnée* d'abord, celle qui faut gagner par une sorte de katharsis." (*Ibidem*, p. 201).

<sup>5</sup> "La réflexion impure ou complice (...) enveloppe la réflexion pure, mais la dépasse". (*Ibidem*, p. 206) ; "c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou *psyché*." (*Idem*) ; "...la réflexion impure, qui est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*), est-pour-être réfléchi comme en-soi". (*Ibidem*, p. 207).

<sup>6</sup> "La réflexion, c'est le pour-soi conscient *de lui-même*". (*Ibidem*, p. 197).

“...il n’en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation «impersonnelle». (...) de qu’elle surgit, la conscience, par le pour mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle* : car ce qui confère à un être l’existence personnelle, ce n’est pas la possession d’un Ego – qui n’est que le *signe* de la personnalité – mais ce le fait d’exister pour soi comme présence à soi (...) comment définir en effet la personne sinon comme libre rapport à soi ?».<sup>1</sup>

Le *cogito* préreflexif, donc la conscience non positionnelle ou non-thétique de soi représente la grande nouveauté que Sartre annonce par rapport du *cogito* cartésien, ainsi que le philosophe fait la critique de ce *cogito* de la perspective du son *cogito*, qu’on peut nommer, avec l’expression sartrienne, *cogito* “élargit”. A vrai dire, cette expression est utilisée par Sartre sous la forme : “le *cogito* un peu élargit” pour désigner le *cogito* réflexif, qui, sous le regard d’autrui, se révèle lui-même comme «l’être-pour-autrui”, donc comme objet d’un être qui n’est pas une structure du pour-soi, mais qui a une existence objective, extérieure à notre conscience. Cette chose est un progrès par rapport au *cogito* cartésien, et nous permet de démontrer l’absurdité du solipsisme.

“Une considération (...) qui se dégage des remarques précédentes, c’est que l’être-pour-autrui n’est pas une structure ontologique du Pour-soi : nous ne pouvons pas songer, en effet, à dériver comme une conséquence d’un principe l’être-pour-autrui de l’être-pour-soi, ni, réciproquement, l’être-pour-soi de l’être-pour-autrui ; (...) l’être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui ; le *cogito* cartésien ne fait qu’affirmer la vérité absolue d’un *fait* : celui de mon existence ; de même, le *cogito* un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l’existence d’autrui et mon existence pour autrui.”<sup>2</sup>

Bien sur, l’autrui a une existence objective par rapport à moi mais il est un autre pour-soi, donc il a une existence subjective. Mais l’ambition de Descartes était de démontrer, en dernière instance, à partir de son *cogito*, l’existence objective du monde. Sartre nome cette démonstration “la preuve ontologique”, mais il est d’avis que le *cogito* cartésien soit incapable de la réaliser, parce que seulement le *cogito* préreflexif implique dans son essence le rapport avec un objet extérieur.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 342.

“Il y a une “preuve ontologique” à tirer non du *cogito* réflexif, mais de l’être préréflexif du *percipiens*<sup>1</sup>. (...) La conscience est conscience *de* quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c’est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n’est pas elle. C’est ce que nous appelons la preuve ontologique.<sup>2</sup> (...) Dire que la conscience est conscience de quelque chose cela signifie qu’il n’y a pas d’être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d’être intuition révélatrice de quelque chose, c’est-à-dire d’un être transcendant. (...) Ce l’être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l’être du monde qui est impliqué par la conscience.”<sup>3</sup>

Descartes n’a pas vu ni l’intentionnalité de la conscience ni la différence essentielle entre l’être-en-soi du monde et l’être-pour-soi de la conscience, ainsi qu’il a cru qu’on peut fonder l’existence objective du monde sur l’existence subjective de la conscience. Pour faire ça il a passé d’une manière illégitime de l’aspect fonctionnel du *cogito*, exprimé par la formule : “Je doute, je pense”, au plan ontologique, de la dialectique existentielle, posant la conscience en tant que substance, donc comme une existence en-soi. Ça c’est l’erreur substantialiste<sup>4</sup> ou ontologique de Descartes, observée aussi par Husserl, et que Sartre nome aussi “l’illusion substantialiste”<sup>5</sup>.

“L’erreur ontologique du rationalisme cartésien, c’est de n’avoir pas vu que, si l’absolu se définit par le primat de l’existence sur l’essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n’a rien de substantiel, c’est une pure “apparence”, en ce sens qu’elle n’existe que dans la mesure où elle s’apparaît”<sup>6</sup>.

En des autres termes, pour Sartre, la conscience est le néant, qui surgit par un acte de négation/néantisation de l’être en-soi et se constitue puis, d’une manière de plus en plus complexe, par une série de négations/néantisations par rapport à son propre être qui, bien qu’il ne

---

<sup>1</sup> Ce qui perçoit (lat.) ; c’est un terme que Sartre emprunte de Berkeley pour nommer la conscience, qui est orientée vers l’extérieure et réalise une activité de *percipere* (lat. = sentir, percevoir, observer, connaître, comprendre).

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*, Paris, Gallimard. 1943, pp. 27-28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

puisse pas fonder son être, il est le fondement de son néant d'être<sup>1</sup>. Mais bien que Descartes a été loin de comprendre tout le potentiel négatif et néantisant du *cogito*, Sartre observe que ce défaut de fondement de la conscience, qui la définit et fait d'elle un être contingent, sans aucune nécessité, est met en évidence du *cogito* cartésien, qui est utilisé par philosophe comme argument pour démonter la perfection et donc l'existence de la divinité.

“Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant son propre fondement, elle est au fond de tout *cogito*. Il est remarquable, à cet égard, qu'elle se découvre immédiatement au *cogito réflexif* de Descartes. Lorsque Descartes en effet veut tirer profit de sa découverte, il se saisit lui-même comme un être imparfait, “puisqu'il doute”. Mais, en cet être imparfait, il constate la présence de l'idée de parfait. Il appréhende donc un décalage entre le type d'être qu'il peut concevoir et l'être qu'il est. C'est ce décalage ou manque d'être qui est à l'origine de la seconde preuve de l'existence de Dieu.”<sup>2</sup>

Un être imparfait, comme celui de la conscience, donc le pour-soi, n'est jamais ce qu'il est, mais il est surtout ce qu'il n'est pas, en ce sens qu'il est comme tel seulement son passé, qui, du moment qu'il ne peut plus être

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 120,121, 123, 180, etc.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 122. [Voilà la démonstration cartésienne : “...faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection; et si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi, parce que j'avais du défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu.” (René Descartes, *Discours de la méthode*, op.cit., p. 23)].

changé, exprime la manière d'être du l'en-soi (des choses du monde ou de Dieu). De cette perspective, Sartre critique l'instantanéité de *cogito* cartésien, qui est réduit dans l'intention de Descartes à présent, en temps que le *cogito* nous révèle plutôt notre facticité, c'est-à-dire justement le fait d'être été, mon existence comme quelque chose qu'on ne peut pas nier parce qu'il a été déjà. Et parce qu'il restera toujours le même du moment qu'il n'y a aucune possibilité de le changer, la facticité, qui est la même chose que le passé, exprime la substance, donc quelque chose qui dure, qui est permanent, qui est identique avec soi.

“Le passé, c'est la substance. En ce sens le cogito cartésien devrait se formuler plutôt : “Je pense donc j'étais.””<sup>1</sup>

En même temps, cet être imparfait n'est pas ce qu'il est, parce qu'il se transcende toujours vers ses possibles, qui exprime les diverses façons de réalisations à l'avenir pour le pour-soi, qui fait ainsi l'effort d'atteindre son être idéal, l'en-soi-pour-soi, qui est la valeur, donc la plénitude d'être. En d'autres termes, la conscience, qui, on a vu, ne peut pas rester isolée dans le simple présent, mais elle comprend aussi le passé, est ouverte également vers le futur. C'est vrai qu'entre ces trois dimensions du temps, intégrées dans la totalité du *cogito*, et que Sartre nomme, empruntant le terme de Heidegger, «ekstases temporelles», il y a une hétérogénéité infranchissable, absolue, ainsi que chacune est séparée des autres par un néant d'être, qui se traduit par une séparation entre moi et moi-même<sup>2</sup>. Mais la conscience, qui est dynamisme pur ou spontanéité, fait de tous ces moments une totalité synthétique et parfaitement fonctionnelle, qui seule exprime la diversité et la complexité des manifestations de la totalité humaine engagé dans le monde. Si on supprime le passé et l'avenir en maintenant pour la conscience seulement la dimension du présent, même le doute méthodique de Descartes perdrait toute signification.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>2</sup> “...le sens de l'ek-stase étant la distance de soi. Il est impossible de concevoir une conscience qui n'existerait pas selon ces trois dimensions. Et si le Cogito découvre d'abord l'une d'elles, cela ne veut pas dire qu'elle soit première mais seulement qu'elle se dévoile plus facilement. (...) Le Pour-soi est un être qui doit exister à la fois dans toutes ses dimensions. Ici, la *distance*, conçue comme distance à soi, n'est rien du réel, rien qui soit d'une manière générale comme en soi : c'est simplement le rien, le néant qui “est été” comme séparation.” (*Ibidem*, p. 183).

“Ainsi, la conquête réflexive de Descartes, le *cogito*, ne doit pas être limité à l’instant infinitésimal. C’est ce qu’on pouvait conclure, d’ailleurs, du fait que la *pensée* est un acte qui engage le passé et se fait préessquisser par l’avenir. Je *doute* donc je suis, dit Descartes. Mais que resterait-il du doute méthodique, si on pouvait le limiter à l’instant ? Une suspension de jugement, peut-être. Mais une suspension de jugement n’est pas un doute, elle n’en est qu’une structure nécessaire. Pour qu’il y ait doute, il faut que cette suspension soit motivée par l’insuffisance des raisons d’affirmer ou de nier – ce qui renvoie au passé – et qu’il soit maintenu délibérément jusqu’à l’intervention d’éléments nouveaux, ce qui est déjà projet de l’avenir. (...) Se découvrir doutant, c’est déjà être en avant de soi-même dans le futur qui recèle le but, la cessation et la signification de ce doute, en arrière de soi dans le passé qui recèle les motivations constituantes du doute et ses phases, hors de soi dans le monde comme présence à l’objet dont on doute.”<sup>1</sup>

Au fond, la critique de Sartre sur le *cogito* cartésien exprime la grande appréciation de Descartes de la part de Sartre. Cette chose est mise en évidence surtout par un petit texte de Sartre qui traite le sujet de la liberté chez Descartes. Ça c’est une occasion de Sartre de parler presque exclusivement de la pensée, parce que, bien qu’il admette que la liberté est aussi une liberté d’action, il fait la remarque que, pour Descartes, en tant que métaphysicien, la liberté est, premièrement, celle de la pensée qui découvre les relations objectives, intelligibles, existantes entre les choses extérieures à elle et vues comme des essences fixes. Sartre se propose d’enquêter comment Descartes a pu concilier la liberté de la pensée, donc la liberté du *cogito*, avec l’ordre nécessaire exprimée par ces essences et de répondre à la question qu’est que c’est cette liberté, qui n’a seulement que deux possibilités de s’exprimer : soit d’adhérer au vrai, dans la situation qu’elle a atteint la vérité, soit de nier tout ce qu’il n’est pas vrai.<sup>2</sup>

Le point de vue de Sartre est que Descartes nous propose deux théories de liberté dont il essaie de donner une apparence d’unité et que son premier soin est de sauver l’autonomie de l’homme en face du système des idées. Pour faire ça Descartes met en évidence que la vérité surgit seulement par la pensée humaine, qui dit “oui” à l’ordre des choses, et que cet “oui”, qui est un engagement absolument libre et individuel, donc exprime la volonté humaine, ne diffère en essence, en rien de celui de Dieu, parce que, si Dieu,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 202-203.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne*, dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 289-292.

en pensant, établie l'ordre objective, le savant établie l'ordre subjective des vérités visant le premier.

Donc, la liberté de l'homme, qui est absolue, est une liberté de pensée, mais elle exprime pour Descartes la vraie signification de la liberté, qu'il distingue radicalement de notre capacité de pouvoir, du moment que notre pouvoir est évidemment restreint. Cette liberté implique un aspect négatif sur le plan de nos actions, nous imposant des limites à notre pouvoir, mais, en principal, elle est constructive et créatrice, parce que la méthode par laquelle elle atteint l'ordre objective des choses est toujours son invention. Mais, en dernière instance, cette créativité doit retrouver un ordre implacable déjà existant, se qui impose une contrainte à notre liberté. Descartes nie que cette situation implique une réelle contrainte, parce qu'il conçoit la contrainte comme quelque chose qui vient de l'extérieure de la pensée (par exemple de la part du corps ou de la passions) alors que l'entendement et la volonté exprime aussi ma pensée, mais Sartre nous met en garde qu'il s'agit ici de deux significations de la liberté.

“Car nous appelions liberté, tout à l'heure, la possibilité pour la volonté de se déterminer elle-même à dire oui ou non devant les idées que conçoit l'entendement, ce qui signifiait, en d'autres termes, que les jeux n'étaient jamais faits, l'avenir jamais prévisible. Au lieu qu'à présent, le rapport de l'entendement à la volonté, lorsqu'il s'agit de l'évidence, et conçu sous la forme d'une loi rigoureuse dans laquelle la clarté et la distinction de l'idée jouent le rôle de facteur déterminant par rapport à l'affirmation.”<sup>1</sup>

Bien sûr, Descartes est conscient que, à cause de notre défaut d'être, qui attire un défaut de la capacité cognitive, nous n'atteignons pas facilement avec notre pensée l'ordre objective des choses mais que souvent nous nous trompons. Dans cette situation, la liberté créatrice, positive, ne plus fonction et le seul moyen de sauver notre liberté et la chance d'atteindre la vérité par rapport aux choses, reste la liberté négative, exprimée par l'acte de douter de notre pensée. Ça c'est la signification profonde de la célèbre formule cartésienne *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*, qui fait du doute méthodique le modèle de l'acte libre. C'est le moment pour Sartre de faire la louange de l'intuition de Descartes et de mettre en évidence la similarité entre la conception de Descartes et sa manière de concevoir la conscience (implicitement l'homme) comme l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 301.

“Encore que cette doctrine s’inspire de l’*Ἐπόχη* stoïcienne, personne avant Descartes n’avait mis l’accent sur la liaison du libre arbitre avec la négativité; personne n’avait montré que la liberté ne vient point de l’homme en tant qu’il est, comme un plenum d’existence parmi d’autres pleins dans un monde sans lacune, mais en tant qu’il n’est pas, au contraire, en tant qu’il est fini, limité.”<sup>1</sup>

Sartre nous dit que Descartes n’a pas tiré tout profit de son intuition, et que, parce qu’il a gardé la suprême liberté créatrice pour Dieu, il n’a pas réussi de voir la pouvoir créatrice réelle de ce liberté négative, qu’il conçoit d’une manière oscillante.

“Ainsi Descartes oscille perpétuellement entre l’identification de la liberté avec la négativité ou négation de l’être -ce qui serait la liberté d’indifférence - et la conception du libre arbitre comme simple négation de la négation. En un mot, il lui a manqué de concevoir la négativité comme productrice. Étrange liberté. Pour finir, elle se décompose en deux temps : dans le premier, elle est négative et c’est une autonomie, mais elle se réduit à refuser notre assentiment à l’erreur ou aux pensées confuses ; dans le second, elle change de signification, elle est adhésion positive, mais alors la volonté perd son autonomie et la grande clarté qui est en l’entendement pénètre et détermine la volonté.”<sup>2</sup>

Mais Sartre nous explique les limites du *cogito* cartésien par les limites historiques inhérentes et il nous dit qu’elles ne mettent pas en ombre son importance pour le développement de la philosophie.

“Il faudra deux siècles de crise – crise de la Foi, crise de la Science – pour que l’homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu’on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l’humanisme: l’homme est l’être dont l’apparition fait qu’un monde existe. Mais nous ne reprocherons pas à Descartes d’avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre ; nous l’admirerons plutôt d’avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d’avoir suivi jusqu’au bout les exigences de l’idée d’autonomie et d’avoir compris, bien avant le Heidegger de Vom Wesem des Grundes, que l’unique fondement de l’être était la liberté.”<sup>3</sup>

Du moment que Sartre identifie l’homme avec sa liberté, on voit maintenant la cause de la grande admiration de celui-ci pour Descartes.

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 308.



D'ailleurs, il ne va retarder pas d'avouer que sa philosophie a comme point de départ le *cogito* cartésien, en tant que «la subjectivité de l'individu»<sup>1</sup>, qu'il apprécie comme la seule vérité absolue, le seul fondement sûr de toute connaissance, conçue par Sartre comme un rapport direct avec son objet.

“Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est la vérité absolue de la connaissance s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant ; (...) peut qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue ; (...) elle consiste à se saisir sans intermédiaire.”<sup>2</sup>

Evidemment, le point de départ est essentiel, mais il reste, en même temps, un point pour s'éloigner. En ce sens, Sartre souligne la différence essentielle entre le *cogito* cartésien, isolé dans la complète solitude, et son propre *cogito*, c'est-à-dire la conscience en tant qu'être-pour-soi, qui s'ouvre, par sa constitution même, vers l'autre, conçu comme l'autre-pour-soi.

“Mais la subjectivité que nous atteignons là à titre de vérité n'est pas une subjectivité rigoureusement individuelle, car nous avons démontré que dans le *cogito*, on ne se découvrirait pas seulement soi-même, mais aussi les autres. Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. (...) Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'inter-subjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.”<sup>3</sup>

De cette manière, Sartre évite le solipsisme, répond à ceux qui l'accusaient de “la subjectivité pure”<sup>4</sup>, en espèce les marxistes, et justifie la possibilité de la solidarité de l'individu avec les autres, qu'il a abordé dans

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1964, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 10.

ses divers ouvrages écrits après *L'être et le néant*. De son point de vue, la subjectivité profonde, authentique de l'homme et l'intégration de celui-ci dans le group social ne sont pas du tout incompatibles, bien au contraire, ce qui explique, d'ailleurs, l'engagement social manifesté constamment par cet intellectuel également admiré et attaqué par ses contemporaines, un créateur avec une personnalité vraiment forte et d'une grande capacité spéculative.

# «Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!»\*

## 1. Teil

Gianluigi SEGALERBA<sup>1</sup>

**Abstract:** *The present essay is the first part of an analysis regarding aspects of Aristotle's ontology. Aristotle's ontology is, in my opinion, a formal*

---

\* Ich bedanke mich aufrichtig bei Frau Mag.a Kathrin Bouvot, MA BA BA, die meine Arbeit sorgfältig korrigiert und die mir zahlreiche wertvolle Ratschläge bezüglich des Inhaltes meiner Arbeit gegeben hat. Außerdem möchte ich Herrn Mag. Frank Jödicke für dessen Lektorat und für seine Ratschläge herzlich danken.

Ich bin Frau Prof. Dr. Adriana Neacsu, Herrn Darius Persu und all den Mitgliedern der Redaktion der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova. Seria Filosofie“ für die Möglichkeit, diese Arbeit auf „Analele Universitatii din Craiova. Seria Filosofie“ zu veröffentlichen, zu tiefer Dankbarkeit verpflichtet.

Ich übernehme die ganze Verantwortung sowohl für die Interpretation der aristotelischen Texte, die ich in meiner Arbeit vorschlage, wie auch für die Deutung der Einstellungen der Kommentatoren, die ich in meiner Arbeit darlege.

Desgleichen übernehme ich die ganze Verantwortung für all die Fehler und Ungereimtheiten, die im Rahmen meines Gebrauchs der deutschen Sprache trotz der erwähnten durchgeführten Überprüfungen in meiner Arbeit geblieben sind.

Als eine ethische Prämisse meiner Arbeit soll zudem gelten, dass meine Arbeit lediglich einen Interpretationsversuch darstellt, der keinen Anspruch auf die Wahrheit bezüglich der Deutung des Aristoteles erheben will. Weder habe ich mit Aristoteles einen Briefwechsel gehalten, noch habe ich mich mit Aristoteles unterhalten, noch habe ich irgendeine andere Form von Kommunikation mit Aristoteles durchgeführt. Selbstverständlich gebe ich bei der Interpretationsarbeit mein Bestes: Meine Arbeit ist jedoch allen Anstrengungen zum Trotz nichts mehr als eine Interpretation und wird bedauerlicherweise nicht mehr als eine Interpretation bleiben. Ich hoffe sehr, mit dieser Erklärung die Leserinnen und Leser meiner Arbeit nicht zu enttäuschen. Ich hoffe zugleich sehr, dass sich meine Position von all jenen Positionen unterscheidet, die der (eigentlich mehr als) tiefen Überzeugung sind, mit ihren Interpretationen die absolute Wahrheit bei der Rekonstruktion des aristotelischen Denkens erlangt zu haben. Desgleichen erlaube ich mir, den Leserinnen und Lesern das Heranziehen der Werke der aristotelischen Bibliographie zu empfehlen, um eine bessere Anschauung der Vielfalt der Interpretationen zu erhalten, welche mit dem Kapitel *Metaphysik Zeta* 13 zusammenhängen.

<sup>1</sup> ACPC Austrian Center of Philosophy with Children and Youth Institut für Kinder- und Jugendphilosophie.

*ontology that examines the fundamental structures of reality and that investigates the features belonging to entities such as substance, quantity, quality, universals. Aristotle's ontology investigates, moreover, the reciprocal relations existing between these entities. Aristotle's interpretation of universals is not, in my opinion, a nominalist interpretation of universals: I do not think Aristotle regards universals as being only mental entities. Aristotle, rather, aims at the differentiation between the realms of reality to which individuals and universals belong.*

*In this part of my investigation, I first expose my interpretation of the fundamentals of Aristotle's ontology. Thereafter, I concentrate my attention on chapter Metaphysics Zeta 13: I comment on Aristotle's investigation regarding the ontological features belonging to the universal qua universal and to the substance qua substance.*

*I analyse the ontological laws that Aristotle finds about universal and substance: substance and universals are considered by Aristotle as mutually incompatible entities. The analysis shows that a false interpretation of the features of the universals endangers the whole ontology.*

*Moreover, the Third-Man-Regress, which is one of the consequences of the misunderstanding of the position of universals in the reality, is regarded as the key to the interpretation of one of Aristotle's aims: Aristotle aims at the foundation of a typological ontology putting individual entities and universal entities on different levels of reality. The danger of the Third-Man-Regress is avoided through the introduction of a new ontology, that is, through the introduction of the typological ontology of the entities.*

**Keywords:** *Substance, substance of something, universal, ontological features, Aristotle, Metaphysics Zeta 13, formal ontology, third man, plurality, essence, typological ontology.*

## **1. Einführung, Zielsetzung und Grundsatzklärung**

Diese Arbeit wird unterschiedliche Aspekte der aristotelischen Ontologie analysieren. Der Titel der Studie, „Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!“ deutet auf den meiner Meinung nach grundlegenden Vorsatz der aristotelischen Ontologie hin: Dieser Vorsatz besteht darin, zuerst die vorangehenden ontologischen Systeme vor Gericht zu stellen, sie anschließend wegen ihrer Fehler öffentlich anzuklagen, dann diese Systeme nach einem entsprechenden ontologischen Prozess zu verurteilen. Durch diesen Prozess wird zugleich eine neue Ontologie begründet, die nach der Ansicht des Aristoteles die richtige Ontologie ist. Das Verfahren des Aristoteles setzt sich infolgedessen (fast immer)

gleichzeitig aus der Kritik der vorangehenden Ontologien und aus dem Aufbau der eigenen Ontologie zusammen.

Die Ontologie des Aristoteles ist eine formale Ontologie, und zwar in dem Sinne, dass diese Ontologie die Konstitution an sich selbst, d.h. die generellen Merkmale der möglichen Sorten von Entitäten analysiert, ohne dabei die konkreten Inhalte der Realität in Betracht zu ziehen. Es bildet nicht das primäre Interesse dieser Ontologie die Bestimmung der Sorten der Entitäten (wie z.B. der biologischen Entitäten), die konkret existieren. Das erste Ziel dieser Ontologie ist die Bestimmung der Bedingungen, welchen die unterschiedlichen Sorten von Entitäten noch vor ihrem konkreten Inhalt nachkommen müssen, um diese bestimmten Sorten von Entitäten sein zu können. Die Aufgabe dieser Art Ontologie ist beispielsweise,

- die Merkmale der unterschiedlichen Kategorien (der Substanz, der Qualität, der Quantität und der weiteren Kategorien),
- die Merkmale des Wesens,
- die Merkmale des Allgemeinen,
- die Merkmale der Verhältnisse zwischen den unterschiedlichen Sorten von Entitäten,
- die Merkmale des kategorialen Systems und
- die Merkmale der weiteren Grundstrukturen der Realität

zu interpretieren. Dies erfolgt z.B. im Falle der Entitäten, welche der Kategorie der Substanz angehören, ohne Berücksichtigung davon, ob es sich dabei um Menschen, um Pferde oder um Bäume handelt, weil die Bestimmung der konkreten Arten und der konkreten Gattungen erst nach der Untersuchung und der Bestimmung der Merkmale kommt, welche die Entitäten an sich selbst haben. Innerhalb der formalen Ontologie müssen die Merkmale der Grundstrukturen der Realität an sich selbst eruiert werden, wie es z.B. für die Merkmale der Fall ist, der jeglicher Substanz qua Substanz zustehen. Die Merkmale, die von der formalen Ontologie entdeckt werden, bilden die ontologischen Voraussetzungen für die ganze Realität. Desgleichen versucht diese Ontologie, Unvereinbarkeiten zwischen den Merkmalen zu entdecken. Die Untersuchung der Merkmale der Entitäten schließt zugleich die Bestimmung der Position derselben Entitäten in der Realität ein: Aristoteles ergründet z.B. im Laufe seiner Analyse die Position, die das Allgemeine in der Realität einnimmt<sup>1</sup>. Der

---

<sup>1</sup> Diese ist zumindest die Interpretation, die ich dabei bin, darzulegen.

Geltungsbereich der formalen Ontologie ist sozusagen die Realität (und deren ontologische Gesetze) noch vor der Erschaffung all der unterschiedlichen konkreten Entitäten.

Ich habe meine Arbeit aufgeteilt. Der erste, hier vorliegende Teil der Arbeit ist einigen Themen gewidmet, die bei der aristotelischen Erörterung des Allgemeinen zum Vorschein kommen. Im Besonderen wird sich der Fokus dieses Teils auf die Fehler konzentrieren, welche Aristoteles bei einer korrekten Interpretation des Allgemeinen ausdrücklich vermieden wissen will: Ich werde für diesen ersten Teil meiner Arbeit vorwiegend das Kapitel *Metaphysik Zeta* 13<sup>1</sup> unter die Lupe nehmen. Mithilfe dieses Kapitels werden wir die Entfaltung eines grundlegenden ontologischen Gesetzes beobachten können, das sich auf echte Grundstrukturen der aristotelischen Ontologie bezieht.

- Das ontologische Gesetz, das die Analyse des Aristoteles innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13<sup>2</sup> ans Licht bringt, ist die

---

<sup>1</sup> Ich erwähne im Nachstehenden die altgriechischen Ausgaben, die ich für den ersten Teil meiner Arbeit verwendet habe: Für die Schrift „*De Ideis*“ habe ich die Ausgabe von W. D. Ross (in „*Aristotelis Fragmenta Selecta*“ enthalten) und die Ausgabe von D. Harlfinger (die im Buch von W. Leszl „*Il “De Ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee*“ wiedergegeben wird) gebraucht. Für die *Kategorien-Schrift* und für *De Interpretatione* habe ich die Ausgabe von L. Minio-Paluello benutzt. Für die *Zweiten Analytiken* habe ich die Ausgabe von W. D. Ross, der ein Anhang von L. Minio-Paluello beigefügt wurde, verwendet. Für die *Metaphysik* habe ich die Ausgabe von H. Bonitz, die Ausgabe von W. D. Ross und die Ausgabe von W. Jaeger benutzt; zudem habe ich den Text vom Buch *Zeta* der *Metaphysik* verwendet, der im Kommentar von M. Frede – G. Patzig wiedergegeben wird. Für die Schrift „*De Anima*“ habe ich die Ausgabe von R. D. Hicks und die Ausgabe von W. D. Ross gebraucht. Für *Phaidon* habe ich die Ausgabe von J. Burnet benutzt.

Innerhalb dieses Teils meiner Arbeit werde ich für die *Metaphysik* unter den verschiedenen zu Rate gezogenen Ausgaben der Ausgabe von Jaeger folgen, es sei denn, dass ich in Entsprechung zu bestimmten Textstellen Abweichungen von der Ausgabe von Jaeger zum Ausdruck bringe. Für *De Ideis* werde ich der Ausgabe von Harlfinger folgen.

<sup>2</sup> Als Instrumente zur Übersetzung der aristotelischen Werke, welche in dieser Arbeit in Betracht gezogen werden, habe ich die deutschen Übersetzungen konsultiert, die ich im Folgenden auflisten werde. Es ist diesbezüglich darauf hinzuweisen, dass ich gewiss diese Übersetzungen zu Rate gezogen habe, dass ich jedoch für meine Arbeit meine eigene Übersetzung der zitierten Textstellen verfasst habe: Ich übernehme selbstverständlich die ganze Verantwortung für die

Inkompatibilität zwischen der Substanz und dem Allgemeinen: Genauso wie eine Substanz keine allgemeinen Elemente in sich selbst hat, hat das Allgemeine dementsprechend keine substantialen Elemente in sich selbst<sup>1</sup>.

Daraus lassen sich unterschiedliche ontologische Gesetze ableiten: Die Schwierigkeiten, mit denen sich die Leserinnen und Leser des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 auseinandersetzen müssen, bestehen genau darin, dass Aristoteles innerhalb dieses Kapitels einige ontologische Gesetze entdeckt und feststellt, welche das Allgemeine, die Substanz und ihre wechselseitigen Verhältnisse betreffen<sup>2</sup>.

Die Analyse des Allgemeinen und die Analyse der fehlerhaften Merkmale, von denen das Allgemeine bedroht wird, bilden einen Aspekt des umfangreicheren Projektes des Aristoteles, durch welches er all die Bestandteile der Ontologie mit ihren eigenen richtigen Merkmalen an den gebührenden Platz in der Realität stellen will. Sorgsam und fortdauernd analysiert Aristoteles, wenn er den Begriff des Allgemeinen untersucht, jene Merkmale, welche das Allgemeine qua Allgemeines nicht besitzt. Unterschiedliche Auffassungen des Allgemeinen werden dem Urteil des

---

Wahl, die ich bei meiner Übersetzungsarbeit getroffen habe. Für die Schrift „*De Ideis*“ habe ich die Übersetzung von A. Graeser (der sich auf den von Ross edierten Text von *De Ideis* stützt) gebraucht; für die *Kategorien-Schrift* habe ich die Übersetzung von E. Rolfes, die Übersetzung von K. Oehler und die Übersetzung von H. G. Zekl benutzt; für die *Zweiten Analytiken* habe ich die Übersetzung von H. Seidl und die Übersetzung von E. Rolfes verwendet; für die *Metaphysik* habe ich die Übersetzung von H. Bonitz in der Bearbeitung von H. Seidl einerseits und in der Ausgabe von U. Wolf andererseits, welche sich auf die Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi stützt, gebraucht; ebenfalls habe ich für die *Metaphysik* die Übersetzung von H. G. Zekl und die Übersetzung von T. A. Szlezák verwendet; für das Buch *Zeta* der *Metaphysik* habe ich darüber hinaus die Übersetzung von M. Frede – G. Patzig herangezogen.

<sup>1</sup> Ein Allgemeines wie „Mensch“ vertritt wohl substantiale Eigenschaften, es bildet jedoch nie etwas Individuelles: Daher hat das Allgemeine keine substantialen Elemente in sich selbst.

<sup>2</sup> Selbstverständlich werden weitere Merkmale der Substanz und des Allgemeinen in anderen Werken des Aristoteles analysiert und festgestellt: Zahlreiche Merkmale des Allgemeinen qua Allgemeines sind z.B. in den *Zweiten Analytiken* zu finden. Ich werde jedoch in Rahmen dieser Arbeit auf diese weiteren Merkmale nicht eingehen.

aristotelischen Tribunals unterworfen<sup>1</sup>. Der rote Faden dieses Teils meiner Arbeit besteht folglich darin, zu beobachten, wie Aristoteles bestimmte Auffassungen, welche das Allgemeine betreffen, ablehnt, um den Begriff des Allgemeinen an sich selbst vor bestimmten fehlerhaften Merkmalen zu schützen, welche die „ontologische Gesundheit“ des Allgemeinen gefährden könnten. Falsche Deutungen des Allgemeinen bringen ontologische Ungereimtheiten wie beispielsweise

- den Zusammenbruch der Pluralität der Entitäten<sup>2</sup>,
- die Anwesenheit mehrerer Substanzen in einer Substanz und
- den Regress des „dritten Menschen“

mit sich.

Eine falsche Interpretation des Allgemeinen führt daher zu einer falschen Deutung der gesamten Ontologie und verunmöglicht, die Ontologie auf eine kohärente und vertretbare Art und Weise auszulegen. Es kann zu Recht gesagt werden, dass Aristoteles einen Kampf zur richtigen Bestimmung der Merkmale des Allgemeinen qua Allgemeines durchführen muss, da er sich bewusst ist, dass eine falsche Interpretation des Allgemeinen die Stichhaltigkeit der ganzen Ontologie gefährdet<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Für diesen Teil meiner Arbeit habe ich die folgenden Kommentare der aristotelischen Werke verwendet: Für die *Kategorien-Schrift* habe ich den Kommentar von K. Oehler gebraucht; für das Buch *Metaphysik Zeta* habe ich den Kommentar von M. Frede – G. Patzig und den Kommentar von D. Bostock zu Rate gezogen; darüber hinaus habe ich mich für die Analyse des Buches *Zeta* der *Metaphysik* auf die „Notes on Book Zeta of Aristotle’s *Metaphysics*“ gestützt, die von M. Burnyeat herausgegeben wurden; für die *Zweiten Analytiken* habe ich den Kommentar von H. Seidl benutzt.

<sup>2</sup> Zusammenbruch der Pluralität der Entitäten bedeutet Zusammenbruch der Pluralität der Entitäten, die mit einem bestimmten Allgemeinen zusammenhängen; er ist jedoch nicht eine Art Zusammenbruch der gesamten Pluralität, der unabhängig von deren Verbindung mit einem bestimmten Allgemeinen und ebenfalls unabhängig von deren Verhältnis zu einem bestimmten Allgemeinen vorfällt. Dieser Punkt wird im Laufe dieses Teils der Arbeit erklärt werden.

<sup>3</sup> Es darf meiner Meinung nach nicht vergessen werden, dass, wiewohl das Interesse des Aristoteles innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 eher der Bestimmung der richtigen Merkmale des Allgemeinen qua Allgemeines gilt, Aristoteles jedoch auch bestimmte Merkmale der Substanz qua Substanz analysiert. Seine Auffassung, dass die Substanz einer Entität jener Entität zukommt, von welcher die Substanz eben gerade Substanz ist, bringt mit sich, dass



Es soll in diesem Kontext darauf hingewiesen werden, dass meiner Meinung nach die Emendation der Merkmale des Allgemeinen, welche Aristoteles durchführt, nicht darauf abzielt, das Allgemeine vom Raum der existierenden Entitäten zu entfernen: Emendation des Allgemeinen ist nicht Elimination des Allgemeinen aus der Realität. Ein Projekt zur Überprüfung und zur Korrektur der Merkmale des Allgemeinen muss nicht unbedingt die Absicht zum Verweis des Allgemeinen selbst aus der objektiven Realität haben und muss desgleichen nicht unbedingt die Reduktion des Allgemeinen auf eine rein mentale Entität beabsichtigen. Die Absicht des Aristoteles, wenn er eine Schutzoperation zugunsten des Allgemeinen zu unternehmen versucht, besteht meiner Meinung nach darin, das Allgemeine zu retten, d.h., dem Allgemeinen einen festen Platz innerhalb der Ontologie zu sichern, denn eine falsche Interpretation des Allgemeinen würde die Position des Allgemeinen in jeder Ontologie bedrohen und die ontologische Legitimität des Allgemeinen in Gefahr bringen. Durch die Überprüfung der ontologischen Bestandteile und der Merkmale, welche diesen nämlich ontologischen Bestandteilen eignen, versucht Aristoteles, dem Allgemeinen eine ungefährdete Position innerhalb der Ontologie zu geben. Erst dann kann dem Allgemeinen eine einwandfreie Stellung in der Realität verschafft werden, wenn der Begriff des Allgemeinen von allen fehlerhaften Merkmalen befreit ist. Dazu muss das Allgemeine richtig gedeutet werden.

- Die Lösung, die Aristoteles vorschlägt, besteht darin, das Allgemeine als ein Solches zu deuten (τοιόνδε)<sup>1</sup>, d.h., als eine Entität zu interpretieren, welche eine allgemeingültige Eigenschaft vertritt oder mit dieser allgemeingültigen Eigenschaft zusammenfällt.

---

die Substanz einer Entität immer der Entität eigen ist und dass sie gleichzeitig mehreren Entitäten nicht gemeinsam sein kann.

<sup>1</sup> Für die Zuschreibung des Status „Solches (τοιόνδε)“ zugunsten des Allgemeinen siehe z.B. *Metaphysik Zeta 13*, 1039a1-2 und *Metaphysik Zeta 13*, 1039a14-16. Es stimmt zu, dass an der ersteren Textstelle der erwähnte Status für das gemeinsam Prädizierte und nicht, strikt genommen, für das Allgemeine gilt. Ich denke jedoch, dass innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta 13* Allgemeines und gemeinsam Prädiziertes von Aristoteles als Synonyme erachtet und gebraucht werden, wie ich im Folgenden ausführlicher erklären werde.

- Eine Eigenschaft ist allgemeingültig, wenn sie einer Pluralität von Entitäten auf uniforme Art und Weise gemeinsam ist: Folglich ist die Eigenschaft für diese Pluralität allgemeingültig<sup>1</sup>.
- Der ontologische Status „Solches (τοῖόνδε)“ bedeutet, dass eine Entität ausschließlich einen Inhalt repräsentiert, der in den unterschiedlichen Konkretisierungen realisiert wird<sup>2</sup>. Diese Entität repräsentiert kein Dieses Etwas (τόδε τι), d.h., sie ist keine Konkretisierung<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Z.B.: Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ ist all den Menschen auf uniforme Art und Weise gemeinsam, so dass sie für diese Entitäten allgemeingültig ist. Das Allgemeine „Mensch“ vertritt die Eigenschaft „Mensch-Sein“ oder fällt mit der Eigenschaft „Mensch-Sein“ zusammen: Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ ist in der Realität verwurzelt. Diese Eigenschaft stellt eine der existierenden biologischen Eigenschaften dar, die – alle zusammengenommen – das gesamte Feld der Eigenschaften bilden, aus denen sich das Reich der biologischen Lebewesen zusammensetzt, so dass das Allgemeine „Mensch“ eine reale Entität vertritt oder mit dieser realen Entität zusammenfällt. Folglich bildet das Allgemeine „Mensch“ keine rein mentale Entität, sondern es ist in der Realität tatsächlich verankert. Das Allgemeine gehört jedoch nicht dem Feld der tatsächlichen Konkretisierungen an. Dies bedeutet: Das Allgemeine gehört nicht dem Feld der Einzelentitäten an, sondern es gehört dem Feld der möglichen realisierbaren Entitäten an. Die Universalien bilden gleichsam die Liste der Entitäten, die ihrerseits dem Bereich der Konkretisierungen angehören. Die Universalien „Mensch“, „Pferd“, „Baum“ sind Teil der Liste der Entitäten, die dem Bereich der Konkretisierungen angehören (ich spreche in diesem Zusammenhang von jenen Universalien, die biologischen Eigenschaften entsprechen, wie dies z.B. für das Allgemeine „Mensch-Sein“ der Fall ist). Ich werde im Laufe meiner Darlegung dieses Thema noch ausführlicher entfalten.

<sup>2</sup> Z.B.: Das Allgemeine „Mensch“, das von seiner eigenen ontologischen Verfassung aus ein Solches (τοῖόνδε) ist, repräsentiert, wie gesagt, den Inhalt der Eigenschaft „Mensch-Sein“. Dies bedeutet, dass es den ganzen Inhalt mit sich bringt (d.h., es zieht all die Bestandteile der Eigenschaft „Mensch-Sein“, all die Beschaffenheiten, welche die Eigenschaft „Mensch-Sein“ zusammensetzen, nach sich). Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ wird in den einzelnen Menschen instanziiert. Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ repräsentiert, an sich genommen, d.h. unabhängig von ihrem Instanziiert-Sein, ein Programm von Beschaffenheiten, welches das Leben und die Entwicklung des einzelnen Menschen dirigiert und inhaltlich bestimmt. Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ drückt an sich selbst die Weise des Existierens der Einzelentitäten aus, welche ihre Konkretisierungen darstellen, sie ist aber selbst keine Konkretisierung (um diese Konstellation in die aristotelische

Den Status „Solches (τοῖόνδε)“ zu gewähren, entspricht meiner Meinung nach der festen Absicht des Aristoteles, die betreffende Entität nicht als ein Dieses Etwas (τόδε τι) deuten zu lassen, und sie nicht dem Existenz-Feld der Konkretisierungen zuzuschreiben, sondern die nämliche Entität einem anderen Existenz-Feld zuzuweisen. Denn ein Solches (τοῖόνδε) zu sein, heißt zwar, keine Konkretisierung zu sein, es bedeutet aber nicht – zumindest meiner Meinung nach –, der Realität nicht anzugehören. Durch die Entdeckung des ontologischen Status „Dieses Etwas (τόδε τι)“ und des ontologischen Status „Solches (τοῖόνδε)“ und durch die Differenzierung zwischen den ontologischen Ebenen, die diesen zwei ontologischen Status entsprechen, führt Aristoteles im Generellen seine typologische Ontologie<sup>2</sup> und im Besonderen die ontologische Dimension ein, welche das Allgemeine als eine reale Entität retten kann<sup>3</sup>.

Parallel zur richtigen Determination des Allgemeinen wird auch die Position der individuellen Entitäten, d.h. der Einzelentitäten bestimmt, und zwar in dem Sinne, dass jede Einzelentität, welche der Kategorie der Substanz angehört, den ontologischen Status von „Dieses Etwas (τόδε τι)“ besitzt. Das Dieses-Etwas-Sein bringt zum Ausdruck, dass eine

---

Terminologie zu übertragen, bildet die Eigenschaft ein Solches – „τοῖόνδε“ – und nicht ein Dieses Etwas – „τόδε τι“ –).

<sup>1</sup> Im Folgenden werde ich meine Interpretation der Strukturformel „Diese Etwas“ darlegen.

<sup>2</sup> Ich verweise für eine Darlegung des Begriffes der typologischen Ontologie auf das Werk von I. M. Copi, „The Theory Of Logical Types“.

<sup>3</sup> Um die Darlegung der fundamentalen Differenzierung zwischen Entitäten, welche die Struktur des Dieses Etwas und die damit zusammenhängende Position in der Realität besitzen, und Entitäten, welche nicht diese nämliche Struktur, sondern die Struktur des Qualitativen (ποιόν) und die damit verbundene Position in der Realität besitzen, zu bekommen, ist auf die Textstelle *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23 hinzuweisen, obwohl die Operation des Aristoteles an der soeben erwähnten Textstelle die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz und nicht die Unterscheidung zwischen Substanz und Allgemeinem betrifft. Eine zusätzliche grundlegende Differenzierungsoperation, welches den Unterschied zwischen zusammengesetzter Entität einerseits und Form andererseits bezüglich ihrer eigenen ontologischen Verfassungen und der damit zusammenhängenden Positionen in der Realität betrifft, wird von Aristoteles im Kapitel *Metaphysik Zeta* 8 entfaltet: In diesem Kapitel wird die Differenz zwischen der Entität, welche ein Dieses Etwas (τόδε τι) und ein Dieses Solche (τόδε τοῖόνδε) ist, einerseits und Entität, welche ein Solches (τοῖόνδε) ist, andererseits zum Ausdruck gebracht.

Entität die Konkretisierung einer substantialen Eigenschaft darstellt<sup>1</sup>. Wenn das Allgemeine eine Überprüfung braucht, braucht auch das Verhältnis des Allgemeinen zu den Einzelentitäten eine Überprüfung: Es muss z.B. spezifiziert werden, welche Beziehung zwischen individuellen Entitäten und allgemeinen Entitäten besteht. Da das Allgemeine im Verhältnis zu den Einzelentitäten definiert wird, bringt eine Überprüfung der Merkmale des Allgemeinen qua Allgemeines auch eine Überprüfung der Merkmale der Einzelentitäten qua Einzelentitäten mit sich. Dies bedeutet wiederum, dass die Einführung des Allgemeinen ins ontologische Feld auch eine Analyse der individuellen Entitäten nach sich zieht; zumindest schlägt sich die Interpretation der ontologischen Konstitution des Allgemeinen auf der Interpretation der ontologischen Konstitution der Einzelentitäten nieder. Durch die Determination der richtigen Merkmale des Allgemeinen wird das ganze ontologische Feld determiniert. Somit wird auch die ontologische Konstitution der Einzelentität determiniert.

Eines der Probleme des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 besteht darin, wie wir konstatieren werden, eine Interpretation des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Einzelentität zu geben, welche die Existenz der Pluralität nicht gefährdet. Sollte eine Interpretation des Allgemeinen und des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Einzelentitäten entstehen, welche die Pluralität zerstört, wäre diese Interpretation schon von Anfang an widerlegt, weil die Existenz der Pluralität, also die Tatsache, dass die Realität an sich selbst Pluralität ist, nicht in Abrede gestellt werden kann. Die Realität ist von ihrer Konstitution aus, d.h. unmittelbar, Pluralität. Wenn eine Theorie gegen die Existenz der Pluralität verstößt, und zwar in dem Sinne, dass die Theorie die Existenz der Pluralität in Abrede stellt, ist dies in klarem Zeichen dafür, dass die Theorie falsch ist. Bei der Analyse des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 darf meiner Meinung nach nicht vergessen werden, dass die ganze Ontologie auf dem Spiel steht. Wird ein falscher Zug gemacht, erleidet die Möglichkeit einer Ontologie Schiffbruch. Die Situation, mit der wir uns konfrontiert sehen, ist, genau besehen, weitaus dramatischer als das, was auf den ersten Blick erkannt werden könnte.

---

<sup>1</sup> Dies gilt für die Vorkommnisse von „τόδε τι (Dieses Etwas)“, die innerhalb dieser Arbeit in Erwägung gezogen werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass „τόδε τι (Dieses Etwas)“ ausschließlich diese Bedeutung innerhalb der Werke des Aristoteles haben kann.

Auf der Basis dieser Betrachtungen ergreife ich für die Interpretation Partei, die Aristoteles als einen Realisten (und daher nicht als einen Nominalisten oder als einen Konzeptualisten) in der Sache der Position des Allgemeinen und dessen Existenz ansieht<sup>1</sup>. Ich bin der Überzeugung, dass die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz des Allgemeinen zwar viele Aspekte und zahlreiche Autoren der Geschichte der Philosophie betrifft, dass sie aber gleichwohl Aristoteles nicht einschließen sollte. Aristoteles untersucht die ontologischen Verbote, welche das Allgemeine betreffen. Aristoteles untersucht gewiss die Merkmale, welche dem Allgemeinen qua Allgemeinem nicht zustehen können<sup>2</sup>. Aristoteles stellt jedoch meiner Meinung nach nicht in Abrede, dass das Allgemeine an sich selbst existiert. Er emendiert das Allgemeine, ohne das Allgemeine zu eliminieren: Er emendiert das Allgemeine, genau um das Allgemeine nicht eliminieren zu müssen. Das Universalienproblem sollte infolgedessen nicht als auch Aristoteles betreffend betrachtet werden, sondern sollte ausschließlich als ein Problem betrachtet werden, das nach Aristoteles und wegen der Komplexität der aristotelischen Erörterung entstanden ist.

Aristoteles sucht und begründet durch seine Meditation eine typologische Ontologie, die weder des Allgemeinen innerhalb ihrer entbehren noch das Allgemeine in der Realität entbehren will. Die Kritik des Aristoteles ist meiner Meinung nach nicht gegen das Allgemeine an sich selbst gerichtet, sondern vielmehr ist sie gegen bestimmte unvertretbare Merkmale gerichtet, welche dem Allgemeinen zugeschrieben werden. Die Befreiung des Allgemeinen von falschen Deutungen öffnet den Weg zu einer neuen Ontologie, d.h. zu einer Ontologie, welche die Bestandteile der Realität an den richtigen Platz stellt und die immun gegenüber den Ungereimtheiten ist, die ihrerseits anderen Ontologien eignen, wie es sich z.B. nach der Auffassung des Aristoteles im Falle der

---

<sup>1</sup> Wie ich jedoch im Folgenden erklären werde, ist das erste Problem, mit welchem wir uns auseinandersetzen müssen, wenn wir die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz der Universalien besprechen wollen, ob und wie die Eigenschaften existieren, mit denen die Universalien zusammenhängen. Die Stellung, die wir über die Existenz oder Nicht-Existenz der Universalien beziehen werden, hängt meiner Meinung nach von der Interpretation ab, die wir über die Art und Weise der Existenz der Eigenschaften geben werden.

<sup>2</sup> Es ist mir bewusst, dass ich mit dieser Einstellung im Panorama der Interpretationen und der Interpretationen des Aristoteles ziemlich isoliert bin: Ich werde sie nichtsdestoweniger verfechten.

Ontologie der Ideen<sup>1</sup> ereignet. Der Untersuchung der ontologischen fehlerhaften Merkmale, welche das Allgemeine und dessen Existenz bedrohen, entspricht somit der Anfang der neuen Ontologie: Lasst uns daher den Weg der neuen Ontologie endlich einschlagen<sup>2</sup>!

---

<sup>1</sup> Es soll diesbezüglich angemerkt werden, dass die Interpretation, die Aristoteles bezüglich der Ontologie der Ideen darlegt, nicht unbedingt die richtige Interpretation oder die einzige Interpretation ist, die von den Ideen gegeben werden kann. Innerhalb dieser Arbeit werde ich über die aristotelische Interpretation der Ideen nicht Stellung beziehen; es sei jedoch dringend darauf hingewiesen, dass die Ideen, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, die Ideen nach der Interpretation des Aristoteles sind.

<sup>2</sup> Als Texte, die für meine Interpretation der aristotelischen Ontologie eine entscheidende Wichtigkeit gehabt haben, da sie mir wertvolle Instrumente zur Deutung der aristotelischen Ontologie geliefert haben, möchte ich auf das Buch von M.-T. Liske, „Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung“, auf den Aufsatz von J. Kung, „Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument“, auf den Aufsatz von A. Schmitt, „Das Universalienproblem bei Aristoteles“, und auf das Buch von E. J. Lowe, „The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science“ hinweisen. Ich bin all diesen Forschungen sehr eng verbunden. Liskes Buch über den aristotelischen Essentialismus hat mir vielfältige Aspekte bezüglich der Interpretation der aristotelischen Wesenslehre gegeben, welche ich ohne die Analyse dieses Buches nie entdeckt hätte. Dem Aufsatz von Kung bin ich für die zahlreichen Nachweise, Erklärungen und Beweise bezüglich des Vorliegens einer typologischen Ontologie bei Aristoteles dankbar. Durch sie hat Kungs Studie mir eine vollständig neue Aussicht auf die Interpretation des Aristoteles eröffnet. Schmitts Untersuchung hat mich dazu veranlasst, zahlreiche Aspekte meines ursprünglichen Verständnisses des Universalienproblems vollständig zu revidieren. Ferner hat die Analyse von Schmitts Studie mich dazu angeregt, meine eigenen Meinungen bezüglich des Allgemeinen auf stichhaltigere Art und Weise zumindest zu begründen zu versuchen. Dem Buch von Lowe schulde ich meine zumindest partielle Erarbeitung der Struktur der aristotelischen Ontologie nach dem Modell der „Four-Category-Ontology“, das mir innovative Instrumente zum Verständnis der ontologischen Strategie des Aristoteles dargereicht hat (ich sage an dieser Stelle absichtlich „partielle Erarbeitung“, da meiner Meinung nach nicht alles innerhalb der aristotelischen Ontologie auf das Modell der Vier-Bezirke-Ontologie zurückgeführt werden kann oder zumindest sich nicht alles so leicht auf dieses Modell zurückführen lässt).

Die ganze Verantwortung für all die Fehler und Missverständnisse, die ich bei der Analyse der erwähnten Forschungen eventuell begangen habe, liegt

## 2. Beispiele für ontologische Korrekturen

Wie erwähnt, werde ich mich innerhalb des ersten Teils dieser Arbeit vorwiegend auf einige Aspekte der aristotelischen Erörterung konzentrieren, die im Kapitel *Metaphysik Zeta* 13 enthalten ist. Beziehungen, die zwischen dem Kapitel *Metaphysik Zeta* 13 zu anderen Textstellen des Aristoteles bestehen, werde ich zusätzlich in Erwägung ziehen. Damit die Leserinnen und Leser den roten Faden meines Interpretationsvorschlags nicht verlieren, werde ich für einen weiteren Teil dieser Arbeit die ausführliche Besprechung einiger Deutungen vorbehalten, die verschiedene Kommentatoren über die im Rahmen meiner Arbeit in Betracht gezogenen aristotelischen Textstellen verfasst haben. Dementsprechend werde ich mich in diesem Teil meiner Arbeit auf die Erklärung meiner eigenen Einstellung konzentrieren. Die Erwähnung von Standpunkten anderer Interpreten ist jedoch auch im vorliegenden Teil nicht ganz ausgeschlossen.

Ich möchte jetzt einige Beispiele aus den Schriften des Aristoteles anführen, die meiner Meinung nach zur Verdeutlichung der Natur des Allgemeinen qua Allgemeines verhelfen können, da sie die Unvereinbarkeiten des Allgemeinen mit bestimmten Entitäten und mit bestimmten Merkmalen veranschaulichen können.

Bevor ich jedoch zur Schilderung der Beispiele übergehe, die meiner Meinung nach die zuvor erwähnte Inkompatibilität zur Entfaltung bringen, möchte ich darauf hinweisen, dass ich die Ausdrücke:

- „das Allgemeine (τὸ καθόλου)<sup>1</sup>“,
- „das allgemein Ausgesagte (τὸ καθόλου λεγόμενον)<sup>2</sup>“,
- „das allgemein Zukommende (τὸ καθόλου ὑπάρχον)<sup>3</sup>“,
- „das gemeinsam Prädizierte (τὸ κοινῆ κατηγορούμενον)<sup>4</sup>“,

als miteinander äquivalent erachte. Es handelt sich dabei meiner Meinung nach um unterschiedliche Ausdrücke, die Aristoteles dazu verwendet, um

---

selbstverständlich allein bei mir. Desgleichen übernehme ich die ganze Verantwortung, wenn meine eigenen Darlegungen mit den Thesen der erwähnten Forschungen nicht in Einklang zu bringen sind und wenn meine Interpretationen von den Thesen der erwähnten Forschungen abweichen.

<sup>1</sup> Das Wort ist z.B. in *Metaphysik Zeta* 13, 1038b3 zu finden.

<sup>2</sup> Der Ausdruck ist z.B. (gebogen) in *Metaphysik Zeta* 13, 1038b9.

<sup>3</sup> Der Ausdruck ist z.B. (gebogen) in *Metaphysik Zeta* 13, 1038b34.

<sup>4</sup> Der Ausdruck ist z.B. (gebogen) in *Metaphysik Zeta* 13, 1039a1.

sich auf das Allgemeine zu beziehen; d.h., diese Ausdrücke beziehen sich trotz ihrer wechselseitigen Unterschiede auf die gleiche Entität. Zur Behauptung dieser Äquivalenz werde ich vom bestimmten Gebrauch dieser unterschiedlichen Ausdrücke seitens des Aristoteles selbst innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 veranlasst, weil Aristoteles innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 diese Ausdrücke so verwendet, als ob sie miteinander vollständig austauschbar wären. Ich messe daher diesen unterschiedlichen Ausdrucksformen keine inhaltliche Differenz bezüglich der Bestimmung der Merkmale zu, welche dem Allgemeinen qua Allgemeinem zustehen<sup>1</sup>.

Die folgenden Ausdrücke und Aussagen bilden Beispiele für die Kompatibilitäten und die Inkompatibilitäten, die zwischen Allgemeinem qua Allgemeinem und Substanz qua Substanz einerseits und unterschiedlichen ontologischen Merkmalen, die dem Allgemeinen und der Substanz zu Recht oder zu Unrecht zugewiesen werden, andererseits gelten<sup>2</sup>:

- Das allgemein Ausgesagte ist nicht Substanz (*Metaphysik Zeta* 13, 1038b8-9)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Damit schließe ich mich sowohl den Beobachtungen von J. Lesher an, die in seiner Studie „Aristotle on Form, Substance and Universal: A Dilemma“ enthalten sind, als auch den Beobachtungen von D. Bostock, die in seinem Kommentar über die Bücher *Zeta* und *Eta* der *Metaphysik* des Aristoteles zum Ausdruck gebracht werden (siehe dazu „Aristotle Metaphysics. Book Z and H“, Seiten 185-207). Es soll in diesem Zusammenhang noch angemerkt werden, dass die Beobachtungen von Lesher der Äquivalenz gewidmet sind, die zwischen „Allgemeines (καθόλου)“ und „allgemein Ausgesagtes (καθόλου λεγόμενον)“ gilt; die Beobachtungen von Bostock weiten sich ihrerseits auf mehrere miteinander äquivalente Ausdrücke aus, die von Aristoteles im Buch *Zeta* und im Buch *Eta* der *Metaphysik* entfaltet werden und die alle nach Bostocks Auffassung auf das Allgemeine bezogen werden müssen.

<sup>2</sup> Wie in der Liste der Textstellen deutlich wird, habe ich mich fast ausschließlich auf jene Vereinbarkeiten und Unvereinbarkeiten konzentriert, die im Kapitel *Metaphysik Zeta* 13 zutage treten.

<sup>3</sup> Die zeitgenössischen Forschungen, welche dem Problem des Allgemeinen, dem Problem der Position in der Realität des Allgemeinen und dem Problem der Merkmale des Allgemeinen gewidmet sind, sind zahlreich. Ich möchte in diesem Kontext auf die Studie von P. Butchvarov, „Resemblance and Identity: An Examination of the Problem of Universals“, auf die Studie von N. Wolterstorff, „On Universals: An Essay in Ontology“, auf die Studie von D. M. Armstrong,



- Das Allgemeine ist nicht Substanz einer Entität (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-11).
- Die Substanz einer Entität ist dieser selben Entität eigen und kommt keiner anderen Entität zu. Das Allgemeine ist den Entitäten, welchen es zukommt, gemeinsam (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-12).
- Das Allgemeine ist der Definition nach das, was mehreren Entitäten zukommt (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b11-12).
- Die Substanz wird nicht von einem zugrunde Liegenden ausgesagt, das Allgemeine wird hingegen immer von einem zugrunde Liegenden ausgesagt (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b15-16).
- Das Allgemeine liegt nicht in der Substanz vor (d.h., das Allgemeine ist nicht in der Substanz enthalten; oder: das Allgemeine findet sich nicht in der Substanz). Das Allgemeine liegt nicht im Wesen vor (d.h., das Allgemeine ist nicht im Wesen enthalten; oder: das Allgemeine findet sich nicht im Wesen) (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b16-23).
- Substanz kann nicht aus Qualität bestehen<sup>1</sup> (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b24-25).
- Nichts von dem, was allgemein zukommt, ist Substanz (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b35).
- Nichts von dem, was gemeinsam prädiziert wird, bezeichnet ein Dieses Etwas, es bezeichnet ein Solches (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b35-1039a2).
- Die Substanz besteht nicht aus Substanzen, welche der Vollendung<sup>2</sup> nach vorliegen<sup>1</sup> (d.h., welche der Vollendung nach sich finden; oder:

---

„Universals & Scientific Realism“ (2 Bde) und „Universals: An Opinionated Introduction“, und auf die Studie von A. Schmitt, „Die Differenzierung der Allgemeinbegriffe bei Aristoteles und das Realismusproblem“ hinweisen. Es sind in diesem Zusammenhang auch die Beobachtungen von P. Strawson nicht zu vergessen, die er bezüglich der Differenzierung zwischen „sortal universals“ und „characterizing universals“ zur Entfaltung bringt; diese Beobachtungen sind im Buch „Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics“ (Seiten 168-172) enthalten. Ich werde auf diese Studien im Laufe der noch ausstehenden Teile dieser Arbeit eingehen.

<sup>1</sup> Damit bringt Aristoteles zum Ausdruck, dass die Kategorien miteinander nicht vermischt werden dürfen.

<sup>2</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“.

welche der Vollendung nach enthalten sind) (*Metaphysik Zeta* 13, 1039a3-8, 1039a16-17).

- Keine Substanz besteht aus den Universalien, da das Allgemeine ein Solches und nicht ein Dieses Etwas bezeichnet (*Metaphysik Zeta* 13, 1039a14-16)<sup>2</sup>.
- Das Allgemeine ist lediglich ein Prädikat. Das Allgemeine ist keine Substanz (*Metaphysik Iota* 2, 1053b16-24).

Bezüglich der erwähnten ontologischen Verbote soll gesagt werden, dass die Übertretung dieser Verbote unmittelbar zu ontologischen Ungereimtheiten führt: Die richtige Bestimmung der Merkmale des Allgemeinen, die Vorschriften und die Verbote bezüglich des Allgemeinen qua Allgemeines erweisen sich als unentbehrlich zur Begründung einer richtigen Ontologie.

### 3. Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen

Bevor ich zur Analyse der Textstellen des Aristoteles übergehe, möchte ich noch einige generelle Bemerkungen über mein Vorgehen innerhalb dieser Arbeit und über diejenigen Strukturen äußern, die meiner Meinung nach die Grundlagen der aristotelischen Ontologie bilden. Die Betrachtungen über die Ontologie beziehen sich infolgedessen auf meine Interpretation der Ontologie des Aristoteles und dienen zur Interpretation dieser Ontologie. Zumindest einige dieser Bemerkungen werden auch für die weiteren Teile dieser Arbeit relevant sein. Diese Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen betreffen auch ontologische Grundstrukturen, Prinzipien und Grundfeste des Aristoteles<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> D.h.: „der Vollendung nach in der Substanz vorliegen“ (oder: „sich der Vollendung nach in der Substanz finden“, oder: „der Vollendung nach in der Substanz enthalten sind“).

<sup>2</sup> Ich verweise für weitere Analysen des Themas, dass eine Substanz nicht aus Universalien bestehen kann, auf meine Arbeit „Das Manifest für eine neue Ontologie: *Metaphysik My* 10“.

<sup>3</sup> Ich gebe zu, dass dieser Abschnitt meiner Arbeit lang und, wahrscheinlich zu lang ist. Ich möchte jedoch meine Einstellungen über bestimmte generelle Themen der aristotelischen Ontologie zu Beginn erklären, so dass Missverständnisse bezüglich meiner Einstellungen von vornherein vermieden werden – sofern dies überhaupt möglich ist –. Wer an diesen Inhalten nicht interessiert ist, kann diesen Abschnitt selbstverständlich außer Acht lassen.

- a) Ich werde mich in diesem Teil der Arbeit vorwiegend auf das Verfahren und auf die Strategie des Aristoteles konzentrieren, ohne mich in diesem Kontext mit dem bestimmten Problem auseinanderzusetzen und somit ohne zu überprüfen, ob die Argumentationen des Aristoteles tatsächlich stichhaltig sind. Meine Aufmerksamkeit gilt in diesem Teil ausschließlich der Auslegung der Strategie des Aristoteles. Ich verweise für eine Analyse der Stichhaltigkeit des Textes auf die späteren Teile meiner Arbeit.
- b) Desgleichen werde ich mich in diesem Teil der Arbeit auf meine eigene Interpretation der Texte des Aristoteles konzentrieren, ohne die Einstellungen der entsprechenden Bibliographie zu besprechen und zu kommentieren. Auch für die Diskussion der von mir verwendeten Bibliographie verweise ich auf die späteren Teile meiner Arbeit. Innerhalb dieser Fortsetzung werde ich auch erklären, welchen Interpretationen ich mich anschließe und welchen Interpretationen ich hingegen nicht folge. Dies soll jedoch nicht als ein Werturteil erachtet werden, bieten doch alle Texte der Bibliographie, die ich herangezogen habe, wertvolle Forschungen.
- c) Unter dem Wort „Einzelentität“ verstehe ich jedwede Realisierung einer Eigenschaft. Dies gilt ganz unabhängig davon, ob es sich dabei um eine substantiale oder um eine nicht-substantiale Eigenschaft handelt: Zum Beispiel bildet ein bestimmter Mensch eine Einzelentität, genauso wie ein bestimmtes „Rot“ eine Einzelentität bildet. Das Wort „Einzelentität“ wird von mir infolgedessen ausschließlich auf den Bereich der konkreten Entitäten angewendet. Es ist mir bewusst, dass das Wort „Einzelentität“ eigenartig klingen kann. Es könnte bezüglich des Gebrauchs dieses Wortes der Einwand erhoben werden, dass alternative Wörter wie z.B. „Einzelding“ oder „Einzelwesen“ zum selben Zweck verwendet werden könnten, da diese tatsächliche Wörter des Wörterbuches seien<sup>1</sup>. Ich gebrauche jedoch vorsätzlich „Einzelentität“, da ich den Eindruck habe, dass sie neutral im Verhältnis zu den verschiedenen Kategorien ist, wohingegen „Einzelding“ und „Einzelwesen“

---

<sup>1</sup> Dies lässt sich – bedauerlicherweise – für das Wort „Einzelentität“ nicht sagen, da das Wort – soweit es mir bekannt ist – in keinem Wörterbuch zu finden ist. Das Wort „Einzelentität“ kann jedoch hingegen in einigen Veröffentlichungen des Fachs Philosophie (und nicht nur dort) gefunden werden.

unmittelbar an Instanzen (Instantiationen, Instanziierungen) innerhalb der Kategorie der Substanz denken lassen oder sie zumindest nicht denselben Grad an Neutralität zwischen Konkretisierungen zeigen, welche der Kategorie der Substanz angehören, und Konkretisierungen, welche allen anderen Kategorien angehören. Ich glaube, mit „Einzelentität“ ein Wort gefunden zu haben, welches für die Realisierungen aller Kategorien auf die gleiche Art und Weise (d.h. vollkommen neutral) angemessen ist<sup>1</sup>.

- d) Im Rahmen dieser Arbeit werde ich mich mehrmals auf das Merkmal „Eins-der-Zahl-nach-Sein“ und auf damit verwandte Merkmale beziehen. Dieses Merkmal steht dem Merkmal „Nicht-Eins-der-Zahl-nach-Sein“ und den damit verwandten Merkmalen entgegen. „Eins-der-Zahl-nach-Sein“ wird innerhalb meiner Arbeit als mit dem Merkmal „Eine-Instanz-Sein“ („Eine-Instantiation-Sein“, „Eine-Instanziierung-Sein“) identisch erachtet: Als eine der Zahl nach gelten infolgedessen ausschließlich diejenigen Entitäten, die konkrete Entitäten darstellen, wie es z.B. für die konkreten Menschen, Pferde und Bäume der Fall ist<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Für den Gebrauch des Wortes „Einzelentität“ möchte ich bei den Leserinnen und Lesern und selbstverständlich auch bei der deutschen Sprache um Verzeihung bitten, sollte der Gebrauch dieses Wortes auf Abneigung stoßen. Die Verwendung dieses Wortes entspricht einem präzisen Zweck meiner Deutung, den ich im Folgenden zu erklären versuchen werde.

<sup>2</sup> Diese Aufteilung stützt sich auf die Textstelle *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23, in welcher Aristoteles zwischen erster Substanz (als unter anderem einer Entität, die eine der Zahl nach ist) und zweiter Substanz (als unter anderem einer Entität, die nicht eine der Zahl nach ist) unterscheidet. Als eine der Zahl nach gelten nach der Interpretation des Aristoteles ausschließlich die Realisierungen, d.h. die Entitäten, welche der konkreten Realität angehören. Gewiss könnte auch das Allgemeine „Mensch“ als eine Entität gelten, die eine der Zahl nach ist (ein bestimmtes Allgemeines ist z.B. ein Allgemeines unter all den Universalien). Dies ist jedoch meiner Meinung nach nicht die Auffassung des Aristoteles: Aristoteles erachtet allem Anscheine nach ausschließlich die konkreten Entitäten als Entitäten, die eine der Zahl nach sind, da er als Entitäten, die eine der Zahl nach sind, ausschließlich die Konkretisierungen einschätzt.

- e) Ich werde in der vorliegenden Arbeit die Übersetzung<sup>1</sup> „Substanz“ für jedes Vorkommen von „οὐσία“ gebrauchen<sup>2</sup>. Somit werde ich mich jedes Mal, wenn ich den Ausdruck „Substanz“ verwende, auf „οὐσία“ beziehen<sup>3</sup>. Ich habe mich für diese Übersetzung entschieden, weil der Ausdruck „Substanz“ mir ermöglicht, die unterschiedlichen Werte<sup>4</sup> von „οὐσία“ mit einem einzigen Wort

---

<sup>1</sup> Da die Übersetzung zahlreicher Ausdrücke der aristotelischen philosophischen Terminologie des Öfteren Schwierigkeiten bereitet, ist meiner Meinung nach empfehlenswert, den Leserinnen und Lesern eine Begründung für die Wahl des Gebrauchs zumindest bestimmter Übersetzungsweisen zu liefern.

<sup>2</sup> Sowohl in Bezug auf die Art und Weise dieser Übersetzung wie auch in Bezug auf die im Haupttext folgenden Übersetzungsweisen gilt selbstverständlich die dringende Anweisung (sozusagen als eine Art Packungsbeilage), dass andere Arten von Übersetzung der aristotelischen Grundbegriffe, die von unterschiedlichen Forscherinnen und Forschern vorgeschlagen werden, sehr wohl möglich sind und vielleicht auch besser als meine Versuche sind. Den Leserinnen und Lesern empfehle ich infolgedessen dringend das Heranziehen der Werke der unterschiedlichen Forscherinnen und Forscher der aristotelischen Ontologie, damit ein fundiertes Bild der unterschiedlichen zur Verfügung stehenden Übersetzungsweisen entstehen kann. Es ist immer ratsam, ein breites Spektrum an Übersetzungen zu berücksichtigen.

<sup>3</sup> Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit beim Schopf ergreifen, um zu erklären, dass ich der Meinung bin, dass der Begriff „Substanz“ noch viel (eigentlich sogar mehr als viel) in der Philosophie zu sagen hat. Damit möchte ich zu Einstellungen auf Distanz gehen, die den Begriff „Substanz“ lediglich auf der Ebene der Geschichte der Philosophie als relevant einstufen, wie es z.B. für die Erläuterungen von P. Simons der Fall ist, welche in der Studie „Farewell to Substance: A differentiated Leave-Taking“ zum Ausdruck gebracht werden. Der Begriff „Substanz“ bildet nicht einen Begriff, der nunmehr lediglich zur Geschichte, jedenfalls zur Vergangenheit der Philosophie und nicht zur Gegenwart der Philosophie gehört. Desgleichen möchte ich zu Einstellungen auf Distanz gehen, die den Begriff „Substanz“ als einen Begriff auslegen, welcher wegen der eigenen Unvertretbarkeit auf keine Gültigkeit mehr im ontologischen Bereich Anspruch erheben kann, wie es für die Erörterungen von J. Seibt der Fall ist, die in der Studie „Der Mythos der Substanz“ zur Entfaltung kommen. Der Begriff „Substanz“ lebt meiner Meinung nach noch, ist sogar lebendiger denn je und wird ebenfalls weiterleben. Diese spezifische Verteidigung des Begriffs „Substanz“ werde ich in einer künftigen Studie in Angriff nehmen.

<sup>4</sup> Als Alternative zum Ausdruck „Wert“, der von mir innerhalb dieser Arbeit in Bezug auf die unterschiedlichen Bedeutungen der Substanz verwendet wird,

wiederzugeben. Wie ich im Folgenden erklären werde, entspricht der Ausdruck „Substanz“ dem Ausdruck „οὐσία“ (d.h. dem Ausdruck, der nicht ergänzt wird), während der Ausdruck „Substanz von...“ dem Ausdruck „οὐσία“ entspricht, der im Text des Aristoteles vom Genitiv einer zusätzlichen Entität ergänzt wird. Die vielfältige Verwendung seitens des Aristoteles vom Wort „οὐσία“ wird mit dem Wort „Substanz“ wiedergegeben, weil dieses Wort diese Vielfalt tatsächlich wiederzugeben ermöglicht.

- f) Für den Ausdruck „τὸ τί ἦν εἶναι“ werde ich in der vorliegenden Arbeit immer die Übersetzung „Wesen“ verwenden<sup>1</sup>.
- g) Der Ausdruck „ἐντελέχεια“ wird von mir im Text mit „Vollendung“ wiedergegeben, während ich als Fußnoten stets die alternativen Übersetzungen „Akt“ und „Aktualität“ hinzufügen werde, weil ich denke, dass der Begriff „ἐντελέχεια“ wegen der Komplexität und der Vielfältigkeit der Funktionen, welche der Begriff „ἐντελέχεια“ in der Realität versieht, immer von einer Pluralität von Begriffen begleitet werden müsste<sup>2</sup>. Der Ausdruck „ἐντελέχεια“ ist meiner Meinung nach mit einem einzigen Übersetzungsvorschlag schwer wiederzugeben und sein Sinn kaum zu vermitteln, wenn die Übersetzung nicht irgendwie ausgeweitet wird<sup>3</sup>.

---

könnte auch der Ausdruck „Bedeutungsalienz“ verwendet werden. Selbstverständlich beziehe ich mich mit dem Ausdruck „Wert“ nicht auf moralische Werte, auf Qualitäten oder auf wirtschaftliche Begriffe. „Wert“ gilt in diesem Zusammenhang gleichsam als Wert einer Gleichung, in welcher „Substanz“ ihrerseits die Rolle der Unbekannten spielt.

<sup>1</sup> Bezüglich der Interpretation der Gegenstände als Entitäten, deren grundlegende Struktur dem Schema „Dieses Solche“ entspricht, schließe ich mich der Auffassung von D. Wiggins an, die in seinen Studien „Sameness and Substance“ (siehe z.B. Seite 15: „Everything that exists is a *this such*“) und „Sameness and Substance Renewed“ (siehe Seite 22, auf welcher die soeben zitierte Behauptung zu finden ist) erläutert wird.

<sup>2</sup> Ich übernehme selbstverständlich die Verantwortung für diese Entscheidung.

<sup>3</sup> Die Entscheidung, als Übersetzung für „ἐντελέχεια“ „Vollendung“ zu nehmen, habe ich getroffen, um den Ausdruck „ἐντελέχεια“ vom Ausdruck „ἐνέργεια“ auch in der Übersetzung zu unterscheiden. Als Übersetzung für das Wort „ἐνέργεια“, das innerhalb dieses Teils meiner Arbeit allerdings nicht vorkommen wird, habe ich in anderen Arbeiten die Übersetzung „Wirklichkeit“ genommen. Ich habe das

- h) Der Ausdruck „δύναμις“ wird mit „Potenz“ übersetzt<sup>1</sup>.
- i) Ich übersetze den Ausdruck „τόδε τι“ mit „Dieses Etwas“<sup>2</sup> (d.h., in meiner Übersetzung steht „Dieses“ für „τόδε“, „Etwas“ für „τι“). Das „Dieses“ zeigt die Individualität der Entität an, welche als „Dieses Etwas“ bezeichnet wird, während sich das „Etwas“ auf das Allgemeine und durch das Allgemeine auf das Wesen bezieht. Der Ausdruck ist auf Altgriechisch ein Neutrum: Das Neutrum wird in der Übersetzung beibehalten. Bezüglich des Ausdrucks ist die Grundstruktur und nicht die Angehörigkeit zum Neutrum meiner Meinung nach ausschlaggebend: Diese Grundstruktur manifestiert, dass eine Einzelentität wie eine Substanz die ontologische Verfassung des Individuellen besitzt, das eine Eigenschaft konkretisiert. Keine Substanz ist infolgedessen leer. Ganz im Gegenteil ist eine Substanz immer die Konkretisierung von einer bestimmten Eigenschaft<sup>3</sup>.
- j) Ich übersetze den Ausdruck „τοιόνδε“ mit „Solches“<sup>4</sup>.
- k) Als Übersetzung für „ὑποκείμενον“ wähle ich den Ausdruck „zugrunde Liegendes“<sup>5</sup>.
- l) Unter dem Begriff „οὐσία (Substanz)“ verstehe ich einen der Struktur und der Bedeutung nach mehrwertigen Begriff, und zwar in dem Sinne, dass der Begriff „Substanz“ je nach den Zusammenhängen

---

Wort „Realität“ verwendet, um die Gesamtheit der existierenden Entitäten zu bezeichnen, damit das Wort „Wirklichkeit“ in meinen Arbeiten jedenfalls für die Übersetzung von „ἐνέργεια“ reserviert bleibt.

<sup>1</sup> Dies bedeutet nicht, dass die Übersetzung „Möglichkeit“ falsch ist.

<sup>2</sup> Im gegenwärtigen Zusammenhang biege ich nicht „Dieses Etwas“, um die Formel beizubehalten.

<sup>3</sup> Für eine Rekonstruktion des Ausdrucks „Dieses Etwas“ verweise ich auf die Studie von J. A. Smith, „Tóde ti in Aristotle“. Die Interpretation von Smith ist verschieden von der Deutung, die ich vorschlage.

<sup>4</sup> Im vorliegenden Kontext biege ich nicht „Solches“, um die Formel aufrechtzuerhalten.

<sup>5</sup> Es hätte zwar auch das Wort „Subjekt“ als Übersetzung für „ὑποκείμενον“ gewählt werden können. Ich habe mich jedoch für „zugrunde Liegendes“ entschieden, da ich jede Verwechslung zwischen „Subjekt“ als Übersetzung von „ὑποκείμενον“ und „Subjekt“ als eine Bezugnahme z.B. auf „erkennendes Subjekt“ oder auch auf „denkendes Subjekt“ vermeiden wollte.

- entweder „Substanz als Gegenstand“<sup>1</sup> oder
- „Substanz der Substanz als Gegenstand“ sein kann<sup>2</sup>.

Dies bedeutet, dass der Begriff „Substanz“ folgende grundlegende Werte besitzen kann:

- Der Begriff „Substanz“ kann eingliedrig oder einstellig<sup>3</sup> sein (einfach: Substanz).
  - ✓ Damit meine ich, dass die Substanz einem Gegenstand entspricht, der vorwiegend, nicht aber ausschließlich<sup>4</sup> dem

---

<sup>1</sup> Meiner Meinung nach ist der Wert von Substanz als Gegenstand im Sinne des komplexen (komplexeren) biologischen Gegenstands (z.B. Mensch, Pferd, Baum) vorzugsweise heranzuziehen. In einer zusätzlichen Arbeit werde ich die Gründe meiner Wahl ausführlich entfalten. Ich beschränke mich hier nur auf die folgenden Anmerkungen: Substanz im Sinne vom biologischen Gegenstand enthält eine innerliche Union zwischen der Form als aktualisierendem Faktor und dem körperlichen Element, die von einem Artefakt nicht gezeigt werden kann (die Form wird im Falle des Artefaktes von einem externen Faktor eingefügt; sie ist nicht ein Faktor, der, wie es für die Seele der Fall ist, vom Inneren der Entität operiert). Ich glaube, dass Aristoteles bezüglich seiner eigenen Deutung des Begriffes „Substanz“ mit den lebenden Entitäten angefangen hat, um dann den Begriff eventuell auf die Artefakte auszuweiten. Der Wert vom biologischen Gegenstand hat jedoch innerhalb der Meditation des Aristoteles bezüglich des Substanz-Seins den Vorrang. In diesem Zusammenhang darf selbstverständlich nicht vergessen werden, dass von Aristoteles auch Gott (siehe dazu die Kapitel *Metaphysik Lambda* 6-10), der Himmel und die Gestirne (dazu siehe z.B. *Metaphysik Zeta* 2, 1028b12-13, *Metaphysik Lambda* 8, 1073a34-36, *De Caelo* III 1, 298a29-32) als Substanzen betrachtet werden.

<sup>2</sup> Die erwähnten grundlegenden Werte sind nicht die alleinigen Werte für Substanz: Denn Substanz ist an einigen Textstellen auch die Materie (siehe z.B. *De Anima II* 1, 412a3-9). Ich werde innerhalb dieser Arbeit den Wert der Substanz als Materie wohl außer Acht lassen. Ich denke jedoch, dass auch dieser Wert vor Augen gehalten werden muss, wenn es von der Analyse des Begriffes „Substanz“ die Rede ist.

<sup>3</sup> Ich bin für die Bezeichnung „einstellig“ dem Kommentar von Frede-Patzig über das Buch *Zeta* der *Metaphysik* zu Dank verpflichtet (siehe dazu den zweiten Band ihres Kommentars, Seite 12).

<sup>4</sup> Ein ersichtliches Beispiel für das Vorliegen der Mehrwertigkeit des Begriffes „Substanz“ bei Aristoteles wird nach von *De Anima II* 1 (siehe im Besonderen *De Anima II* 1, 412a3-9) geliefert. Innerhalb des Kapitels *De Anima II* 1 können wir die Anwesenheit dreier Werte für den Begriff „Substanz“, d.h.:

- i) Materie,



Reich der Lebewesen angehört<sup>1</sup>. Der dem Reich der Lebewesen angehörende Gegenstand ist eine biologische Einzelentität, d.h., er ist ein Organismus. Die Substanz als Gegenstand muss meiner Meinung nach vorwiegend unter dem Wert des komplexen Organismus (z.B. Mensch, Pferd, Baum) verstanden werden. Beispiele dafür sind der individuelle Mensch, das individuelle Pferd, der individuelle Baum, die alle unter den einstelligen Wert der Substanz fallen. Diese Art von Substanz ist das Ganze, die ganze Entität, die Entität in ihrer Ganzheit, die zu einer selbständigen Existenz fähig ist (z.B.: ein Mensch ist zu einer selbständigen Existenz fähig, die Seele eines Menschen nicht)<sup>2</sup>.

---

ii) Gestalt und Form, und

iii) Das aus diesen (Entitäten)

feststellen. Des Weiteren vermögen wir, in diesem Text die Beschreibung der Verhältnisse zwischen den drei Werten zu beobachten. Überdies erblicken wir die Funktion der Materie als Potenz einerseits und die Funktion der Form als Vollendung (oder: die Funktion der Form als Akt, als Aktualität) andererseits. Da der Text eine ausführliche Darstellung der lebenden Substanz repräsentiert, erachte ich diesen Text als eine zentrale Auslegung des Begriffs „Substanz“ seitens des Aristoteles. Methodologisch gesehen, muss eine Schilderung des Begriffs „Substanz“, welche die Erörterungen von *De Anima* außer Acht lässt, wohl als unvollständig gelten, zumal in *De Anima* der Begriff „Substanz“ mit der Funktion von „Vollendung“ in Verbindung gebracht wird. Diese Verbindung ist meiner Meinung nach zum Verständnis des Begriffs „Substanz“ unabdingbar (daher bevorzuge ich *De Anima* im Vergleich zu *Metaphysik Zeta*). Der Begriff „Substanz“ soll vor dem Hintergrund seiner Verbindung mit dem Bereich des Lebens beobachtet werden. Für Textstellen, die ausschließlich in den Büchern *Zeta* und *Eta* der *Metaphysik* enthalten sind, welche die Mehrwertigkeit der Substanz bezeugen können, siehe z.B. *Metaphysik Zeta* 10, 1035a1-2, *Metaphysik Eta* 1, 1042a24-31, *Metaphysik Eta* 2, 1043a14-21, *Metaphysik Eta* 2, 1043a26-28 (es lassen sich auch in anderen Büchern der *Metaphysik* Textstellen finden, welche diese Mehrwertigkeit bezeugen).

<sup>1</sup> Dazu siehe z.B. die Textstelle *Kategorien-Schrift* 4, 1b27-28:

«Substanz (οὐσία), um es im Umriss zu erklären, ist zum Beispiel ein Mensch, ein Pferd.»

<sup>2</sup> Ich erlaube mir, auf meine Arbeit „Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles“ für eine ausführlichere Darstellung der Werte zu verweisen, welche

- Der Begriff „Substanz“ kann zweigliedrig oder zweistellig<sup>1</sup> sein (d.h.: Substanz von ...<sup>2</sup>).
  - ✓ Damit meine ich, dass der Begriff „Substanz“ die Substanz einer Entität bedeutet. Um es auf eine Formel zu bringen, lässt sich dieser Wert ausdrücken als Substanz von etwas. In diesem Falle bildet die Substanz das Gefüge, den Komplex der wesentlichen Eigenschaften der Entitäten. Sie ist die Form, das Wesen, die Essenz, die Natur<sup>3</sup>, die Seele<sup>4</sup> eines Gegenstandes, d.h., Substanz repräsentiert den Faktor, der einen bestimmten Gegenstand zu dem macht, zu dem werden lässt, was der Gegenstand an sich selbst, d.h. aus seiner eigenen Natur heraus ist. Die biologische Eigenschaft „Mensch-Sein“<sup>5</sup> bildet z.B. die Substanz des individuellen Menschen. Die Substanz einer Entität zu sein, heißt, die

---

der Begriff „Substanz“ sowohl im Falle von Substanz als Gegenstand wie auch im Falle von Substanz als Substanz eines Gegenstandes haben kann.

<sup>1</sup> Auch für die Bezeichnung „zweistellig“ bin ich dem Kommentar von Frede Patzig zu Dank verpflichtet (siehe dazu den zweiten Band des Kommentars, Seite 12).

<sup>2</sup> Selbstverständlich lassen sich auch andere Bezeichnungen finden, um die Differenz zwischen „Substanz“ und „Substanz von...“ auszudrücken. Was an dieser Stelle einzig zählt, ist, dass eine Differenz zwischen diesen ontologischen Grundstrukturen (meiner Meinung nach) besteht und dass diese Differenz klar wird.

<sup>3</sup> Dies gilt im Falle, dass der Gegenstand, von welchem die Substanz die Substanz ist, ein lebender Gegenstand, eine dem Reich der Lebewesen angehörende Entität ist. In diesem Falle befinden wir uns im biologischen Bereich und nicht im Bereich der Artefakte.

<sup>4</sup> Auch dies gilt im Falle, dass der Gegenstand, von welchem die Substanz die Substanz ist, ein lebender Gegenstand, eine dem Reich der Lebewesen angehörende Entität ist. Die Äquivalenz zwischen „Form“, „Wesen“, „Essenz“, „Natur“, „Seele“ ist meiner Meinung nach bei Aristoteles im Falle der lebenden Entitäten ein fester Punkt. Es ist klar, dass ein Begriff wie „Form“ nur dann aktiv sein kann, wenn die Form als Seele interpretiert wird, d.h., der Begriff „Form“ ist nur aktiv, wenn der Begriff „Form“ auf das Feld der lebenden Substanzen Anwendung findet.

<sup>5</sup> Eine biologische Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ impliziert, eine bestimmte Seele zu haben, die über bestimmte Anlagen verfügt. Durch die Konkretisierung dieser Eigenschaft werden all die weiteren Anlagen des Menschen realisiert.

Substanz einer Substanz im Sinne von Gegenstand zu sein. Dieser Wert der Substanz entspricht dem Konkretisierungsfaktor, dem Funktionszentrum, der aktualisierenden Kraft eines Gegenstandes: Sie ist als eine dynamische Macht<sup>1</sup> anzusehen, welche einen Gegenstand fortdauernd belebt; insofern ist sie die Aktualität, die Vollendung einer biologischen Einzelentität. Diese Art Substanz ist nicht zu einer eigenständigen Existenz fähig<sup>2</sup>. Wird der Wert der Substanz als biologische Einzelentität von einem Organismus repräsentiert, so lässt sich der Wert der Substanz als Form der biologischen Einzelentität von der Seele eines Organismus repräsentieren<sup>3</sup>.

Es ist im Besonderen für das Kapitel *Metaphysik Zeta* 13 relevant, dass die Substanz von etwas, d.h., die Form, das Wesen einer Substanz, selbst eine Einzelentität ist. Die Form einer Substanz ist der Substanz eigen und sie kann nicht einer weiteren Entität zukommen. Dies allein erklärt schon von Vorneherein den Grund, weshalb kein Allgemeines die Substanz von etwas sein darf.

---

<sup>1</sup> Dazu siehe in Liskes „Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung“, den Teil II 2., „Das dynamische Verständnis des formalen Wesens als Tätigkeit“, Seiten 236-259.

<sup>2</sup> Siehe für die Annahme einer Zweiwertigkeit des Begriffs „Substanz“ Burnyeat (Hrsg.), „Notes on Book Zeta of Aristotle’s *Metaphysics*“, Seite 1. Siehe hingegen für die Ablehnung der Zweiwertigkeit dieses Begriffs den Kommentar von Frede-Patzig, zweiten Band, Seiten 11-12.

<sup>3</sup> Bezüglich der Differenz zwischen dem Wert der Substanz als Gegenstand und dem Wert der Substanz als Substanz des Gegenstandes ist anzumerken, dass der erste Wert dem Gegenstand entspricht, so dass dieser Wert die Entität in ihrer Ganzheit bildet. Die Substanz von etwas repräsentiert hingegen nicht die Entität in ihrer Ganzheit, sondern sie stellt den Faktor dar, welcher die Entität zu dem macht, was die Entität an sich selbst ist. Im Falle der lebenden Entität ist die Substanz im Sinne von Gegenstand die lebende Entität in ihrer Ganzheit. Die Seele ist wiederum die Substanz der Entität, weil die Seele der Faktor ist, welcher die Entität zu dem macht, was die Entität an sich selbst ist (die Seele dirigiert die Entwicklung der ganzen Entität).

Sowohl Substanz wie auch Substanz von etwas sind Instanzen (Instantiationen, Instanzierungen) von Eigenschaften und müssen deshalb als Konkretisierungen von Eigenschaften erachtet werden<sup>1</sup>.

- m) Da ich den Begriff „Substanz“ bei Aristoteles als einen mehrwertigen Begriff auch innerhalb ein und desselben Werkes des Aristoteles interpretiere und da ich nicht die Ansicht teile, dass der primäre Wert von Substanz – innerhalb des Buches *Zeta* der *Metaphysik* – der Form zuzuweisen ist, ist meine Interpretation anders als die von denjenigen Interpreten, welche sich für eine Zäsur aussprechen
- zwischen *Kategorien-Schrift* – in der nach den Grundlinien dieses Interpretationsstroms Aristoteles für Substanz als Einzelentität, welche dem biologischen Bereich angehört, plädiert –,
  - und dem Buch *Metaphysik Zeta* – in dem nach den Grundlinien dieses Interpretationsstroms Aristoteles für Substanz als Form (zumindest bezüglich des primären Wertes der Substanz) plädiert –.

Diese bestimmte interpretatorische Einstellung weist innerhalb des Buches *Metaphysik Zeta* der Form den Primat als Substanz im Vergleich zum Gegenstand zu. Dies gilt ganz unabhängig davon, ob die Form als allgemein oder als individuell interpretiert wird. Es ist immer die Form, welche innerhalb dieser Deutung als Substanz im ersten Sinne gilt<sup>2</sup>.

Ich denke persönlich Folgendes bezüglich der zwei Werte (d.h. bezüglich des biologischen Gegenstandes und bezüglich der Form des biologischen Gegenstandes):

---

<sup>1</sup> Ich möchte in diesem Kontext darauf aufmerksam machen, dass ich die Behauptung der Unvereinbarkeit zwischen Substanz/Substanz von etwas und Allgemeinem nicht (zumindest nicht ausschließlich) als auf die Verfechtung der Besonderheit der Formen gerichtet ansehe. Ich bin der Meinung, dass Aristoteles durch die Behauptung dieser Inkompatibilität ganz unabhängig von der Entität, die er in Erwägung zieht, darauf hinweisen will, dass eine Substanz in sich selbst keine aktuell allgemeinen Elemente (d.h. keine aktuell existierenden Elemente) haben kann; innerhalb dieser generellen Behauptung findet auch die Besonderheit der Formen einen, nicht aber den primären Platz.

<sup>2</sup> Die Befürworterinnen und die Befürworter dieser Interpretation teilen sich dann in voneinander verschiedene Gruppen auf, je nachdem sie für das Individuell-Sein oder das Allgemein-Sein der Formen plädieren.

- Die beiden unterschiedlichen Werte für Substanz sind in verschiedenen Werken des Aristoteles zu finden.
- Die beiden Werte koexistieren.
- Keiner der beiden Werte kann irgendeinen Vorrang im Verhältnis zum anderen Wert für sich beanspruchen.

Ich vertrete somit die These einer Kontinuität bei den Werten der Substanz in den verschiedenen Werken des Aristoteles, und zwar in dem Sinne, dass Substanz den Wert von Gegenstand, welcher dem biologischen Bereich angehört, immer als einen primären Wert beibehält (d.h., dieser Wert wird nie von Aristoteles auf eine zweite Stellung relegiert; dieser Wert findet nicht immer die völlige Aufmerksamkeit des Aristoteles, da er ein relativ eindeutiger Begriff ist, der nicht wie andere Begriffe eine Erklärung braucht).

n) Ich plädiere darüber hinaus für die Schrift „*De Anima*“ als den Text, welcher das beste Bild der aristotelischen Interpretation der Substanz vermittelt. Die Gründe für meine Bevorzugung sind die Folgenden:

- In *De Anima II* 1 werden die aristotelische Mehrwertigkeit von Begriff „Substanz“, der Konnex zwischen Form, Wesen und Vollendung<sup>1</sup>, das Verhältnis zwischen Substanz als Form und Substanz als Materie, die Struktur des Gegenstandes als eine Vollendung<sup>2</sup>, welche auf einer Materie operiert, am deutlichsten zum Ausdruck gebracht.
- Ich denke gleichzeitig, dass die Zentralität des Buches *Metaphysik Zeta* bezüglich der Interpretation des Begriffs „Substanz“ zumindest zum Teil revidiert werden sollte, weil zahlreiche Inhalte des Buches *Zeta* die Stütze von anderen Texten brauchen, um erklärt werden zu können.
- *De Anima* verschafft uns ersichtlichere, zahlreichere und ausführlichere Informationen über die aristotelische Auffassung der Substanz.
- Desgleichen erachte ich das Buch *Zeta* der *Metaphysik* nicht als ein Buch, das eigenständig gelesen und interpretiert werden kann, da zahlreiche Kapitel von *Metaphysik Zeta* den Rekurs auf andere Werke des Aristoteles erfordern und brauchen.

---

<sup>1</sup> Oder: „Akt“, „Aktualität“.

<sup>2</sup> Oder: „Akt“, „Aktualität“.

- Ich bin jedoch auch der Meinung, dass ein unleugbarer Vorteil des Buches *Metaphysik Zeta* darin besteht, dass Aristoteles uns in einigen Kapiteln wie *Metaphysik Zeta* 3, 4, 6, 8, 12, 13, 14, 16 mit ontologischen Verboten konfrontiert. Somit erweist sich das Buch *Metaphysik Zeta* für das Verständnis von all dem als unentbehrlich, das Aristoteles vermieden wissen will<sup>1</sup>.
- o) Unter „Entität“ wird in meiner Arbeit ausschließlich eine Entität verstanden, welche der äußeren, damit nicht lediglich der subjektiven Realität angehört (sonst würde ich von Denk-Entität sprechen). Jede Entität, welche dieser Definition entspricht, ist ein Bestandteil der objektiven Realität. Die objektive Realität existiert ganz unabhängig davon, ob das denkende Subjekt sie denkt, sie nicht denkt, sie erkennt oder sie nicht erkennt. Die Realität ist vom wahrnehmenden, denkenden und erkennenden Subjekt unabhängig.
- p) Unter „Eigenschaft“ wird in dieser Arbeit ausschließlich eine reale Eigenschaft, d.h. eine Eigenschaft verstanden, welche der objektiven Realität angehört, wie es z.B. für die Eigenschaft „Tier-Sein“ der Fall ist: All die biologischen Eigenschaften, welche Gattungen und Arten des Reichs der Lebewesen entsprechen, liefern angemessene Beispiele für reale Eigenschaften. Innerhalb dieser Arbeit werden infolgedessen keine fiktiven Eigenschaften in Betracht gezogen.
- q) Mit „Einzelentität“ ist die Konkretisierung, die Realisierung, die Instanz (Instantiation)<sup>2</sup> einer realen Eigenschaft gemeint. Anders

---

<sup>1</sup> D.h.: Wenn ich sage, dass ich *De Anima* im Vergleich zu *Metaphysik Zeta* zumindest bezüglich der aristotelischen Erläuterung bestimmter Aspekte des Begriffs „Substanz“ bevorzuge, bedeutet meine Einstellung nicht, dass *Metaphysik Zeta* nicht analysiert werden muss oder außer Acht gelassen werden kann. Ganz im Gegenteil stellt *Metaphysik Zeta* ein unersetzbares Instrument zur Interpretation der Substanz dar.

<sup>2</sup> Anstelle des Ausdrucks „Instantiation“ können auch die Ausdrücke „Exemplifikation“, „Exemplifizierung“ oder „Instanzierung“ gebraucht werden. Das Wort „Instantiation“ habe ich direkt aus der englischen Sprache entlehnt und in die deutsche Sprache ohne Änderungen übertragen, da das Wort in ein meiner Arbeit entsprechendes ontologisches Schema uns sofort versetzt (ich bitte bei der deutschen Sprache erneut um Verzeihung). Das Wort „Instantiation“ kann z.B. in Lowes Buch „*The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*“ gefunden werden. Ich werde in dieser Arbeit die Verwendung vom Wort

gesagt, wird unter „Einzelentität“ eine konkretisierte, eine instanziierte, eine realisierte Eigenschaft verstanden. Der individuelle Mensch stellt die Konkretisierung, d.h. die Instanz (Instantiation, Instanzierung) der realen Eigenschaft „Mensch-Sein“ dar (er ist die konkretisierte, die instanziierte, die realisierte Eigenschaft „Mensch-Sein“), welche ihrerseits einer substantialen Art entspricht und diese Art inhaltlich determiniert. Das individuelle Tier bildet die Konkretisierung der Eigenschaft (die konkretisierte Eigenschaft) „Tier-Sein“, welche einer substantialen Gattung entspricht. Die Eigenschaft „Tier-Sein“ determiniert

---

„Instanz“ immer von den Wörtern „Instantiation“ und „Instanzierung“ begleiten lassen, um jedes Missverständnis zu vermeiden. Die Wörter „Instanz“, „Instantiation“, „Instanzierung“, „Exemplifikation“, „Exemplifizierung“, „Realisierung“, „Konkretisierung“ bedeuten innerhalb meiner Arbeit immer dasselbe, d.h., das Vorkommen – das, wie jedes Vorkommen, individuell ist – einer realen Eigenschaft ganz unabhängig davon, ob es sich um eine substantiale oder um eine nicht-substantiale Eigenschaft handelt (der individuelle Mensch ist z.B. das Vorkommen der Eigenschaft „Mensch-Sein“). Jedes Vorkommen qua Vorkommen ist individuell. Es ist unabdingbar, darauf hinzuweisen, dass die Verwendung dieser Wörter auf den Sachverhalt der ausreichenden Konkretisierung der Eigenschaften hinweist: Eine Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ wird in all ihren Konkretisierungen ausreichend realisiert. Dieser Sachverhalt steht der Konstellation entgegen, in welcher – zumindest innerhalb bestimmter Textstellen des Platons, wie es z.B. für *Symposion* 209e5-212c2 der Fall sein könnte – die Realisierungen der Ideen nicht als ausreichende Konkretisierungen der Ideen zu gelten scheinen: Die Idee ist selbst das Vorbild, d.h. die vollkommene Realisierung der Eigenschaft, die von der Idee selbst repräsentiert wird, im Verhältnis zu welcher die konkreten Realisierungen unterlegene Konkretisierungen sind (genau wegen dieser Unterlegenheit sind diese konkreten Realisierungen keine ausreichenden Konkretisierungen). Für die Konkretisierungen der Ideen verwende ich in der Norm immer den Ausdruck „Verwirklichung“, um die Instanzen der Ideen von den Instanzen der aristotelischen Eigenschaften zu unterscheiden (ich erlaube mir in diesem Zusammenhang, auf meine Studie „Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles“ für eine ausführlichere Erörterung dieses Themas zu verweisen). Selbstverständlich ist die Interpretation der Ideen, zu welcher ich hier lediglich angedeutet habe, bei weitem nicht die einzige Deutung, die erarbeitet werden kann.

inhaltlich diese Gattung: Damit wird diese bestimmte Gattung von all den anderen Gattungen sogleich inhaltlich abgegrenzt.

r) Meiner Ansicht nach plädiert Aristoteles für eine Ontologie, die (unter anderem)

- Einzelentitäten als konkretisierte Eigenschaften und
- Eigenschaften

vorsieht.

Innerhalb dieser Ontologie sind reale Entitäten sowohl biologische Konkretisierungen von Eigenschaften wie auch generelle (und generell genommene) biologische Eigenschaften. Im Besonderen sind die Eigenschaften an sich genommen (Mensch-Sein, Rot-Sein) nicht das Produkt von Intellektsklassifikationen, sondern sie gehören der Realität an, obzwar sie nicht die nämliche Ebene als diejenige der Einzelentitäten bewohnen. Die Eigenschaften existieren als Inhalte, als Programme für ihre Realisierung durch die Einzelentitäten. Sie sind nicht Selbstrealisierungen und sie stellen auch keine Vorbilder oder Modelle dar, welche für die Einzelentitäten der gewöhnlichen Realität unerreichbar sind. Die Eigenschaften gehören nicht einer alternativen Realität an, welche unserer sozusagen gewöhnlichen Realität überlegen wäre. Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ ist kein (idealer) Mensch und die Eigenschaft „Rot-Sein“ ist ihrerseits nicht rot (und sie ist auch kein ideales Rotes). Die Eigenschaften, welche biologischen Beschaffenheiten entsprechen, leben überdies an sich selbst nicht, wohingegen ihre Konkretisierungen leben: Die Eigenschaft „Mensch-Sein“ lebt z.B. nicht, der individuelle Mensch hingegen schon.

Wenn ich sage, dass eine biologische Eigenschaft ein Programm ist, meine ich damit, dass all die Einzelentitäten, welche diese bestimmte Eigenschaft konkretisieren, (in der Norm) dieselbe Entwicklung<sup>1</sup> (d.h. dieselbe persönliche, physische und psychische Lebensentwicklung), die nämlichen Anlagen und dieselben Fähigkeiten haben werden (die Menschen haben z.B. mehr oder weniger alle die nämliche Entwicklung). Die biologische Eigenschaft ist der gemeinsame Faktor der unterschiedlichen

---

<sup>1</sup> Unter „Entwicklung“ wird in meiner Arbeit die Entwicklung der natürlichen Anlagen verstanden.



Einzelentitäten, welche diese bestimmte biologische Eigenschaft konkretisieren. Sie bildet den Grund ihrer spezifischen oder ihrer gattungsmäßigen Identität. Der Punkt ist, dass die biologischen Einzelentitäten einer bestimmten Entwicklungslinie folgen, denn sie entwickeln sich nicht auf zufällige Art und Weise, sondern folgen einer genauen Lebensentwicklungstrecke, die in der Norm für alle Mitglieder einer Art identisch ist. Diese Entwicklungslinie entspricht dem Programm, das von der jeweils in Rede stehenden biologischen Eigenschaft vorgeschrieben wird. Das Allgemeine ist die Bezeichnung dieser Eigenschaft. Die Regelmäßigkeit und die Uniformität der gesamten Natur beweisen die Existenz von bestimmten Eigenschaften, die in der Natur eingeschrieben sind.

- s) Wir haben, generell gesagt, eine Zwei-Reviere-Ontologie vor uns<sup>1</sup>: Wir haben Einzelentitäten und allgemeine Entitäten vor uns. Diese letzteren sind die Eigenschaften als So-beschaffen-sein-weisen der Einzelentitäten. Ein Beispiel dafür ist die Eigenschaft „Mensch-Sein“, welche die konstitutive Eigenschaft für alle Menschen ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die Textstelle *Metaphysik Beta* 4, 999b33-1000a1 liefert ein angemessenes Beispiel für die Zwei-Reviere-Ontologie, da sie zwischen Entitäten, die individuell und der Zahl nach eine sind, und Entitäten, die allgemein sind, unterscheidet:

«(...) Denn das der Zahl nach Eine oder das Einzelne zu sagen, macht keinen Unterschied: Denn auf diese Art und Weise bezeichnen wir das Einzelne, das der Zahl nach Eine, Allgemeines aber bezeichnen wir das von diesen Entitäten Ausgesagte (τὸ γὰρ ἀριθμῶ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν· οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ ἀριθμῶ ἓν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων).»

Ich denke, dass Aristoteles der Ansicht ist, dass beide Bereiche der Entitäten existieren, d.h., sowohl Einzelentitäten als auch allgemeine Entitäten existieren. Die Schwierigkeit besteht darin, die Existenz-Felder der Einzelentitäten und der allgemeinen Entitäten miteinander nicht zu verwechseln.

<sup>2</sup> Dass Aristoteles der Ansicht ist, dass identische Eigenschaften existieren, die einer Pluralität von Entitäten gemeinsam sind, lässt sich z.B. mittels einiger Textstellen von *Metaphysik Gamma* 4 bezeugen, in welchen Aristoteles die Eigenschaft „Mensch-Sein“ als identisch für alle Menschen auszulegen scheint. Überdies weisen auch einige Textstellen aus den Kapiteln *Metaphysik Zeta* 7 und *Zeta* 8, aus dem Kapitel *De Generatione et Corruptione II* 6 und aus den Kapiteln *Physik II* 1, 7, 8 eindeutig nach, dass Aristoteles das Wesen, die Form oder die Natur als Faktoren erachtet, der allen Mitgliedern einer biologischen Art gemeinsam ist. Die Existenz einer Zweckursache bedeutet, dass ein gemeinsames Programm für all die Entitäten, welche einer biologischen Art angehören, schon im

Der Ausdruck „Revier“ soll in diesem Zusammenhang unmittelbar veranschaulichen, dass diese zwei Bereiche nicht miteinander verwechselt werden dürfen<sup>1</sup>, weil sie von miteinander inkompatiblen Zuständigkeiten gekennzeichnet sind: Individuelles und Allgemeines schließen einander aus. Das Revier des Individuellen und seine Merkmale stehen dem Allgemeinen nicht zu und umgekehrt stehen das Revier des Allgemeinen und seine Merkmale dem Individuellen nicht zu. Die Verwechslung der zwei Bereiche zieht ontologische Unannehmlichkeiten nach sich, wie einerseits den Regress des „dritten Menschen“ und das Verschwinden der mit dem falsch interpretierten Allgemeinen zusammenhängenden Pluralität<sup>2</sup>.

- t) Die Position der Universalien – zumindest der Universalien, welche mit biologischen Eigenschaften zusammenhängen – (z.B. die Position des Allgemeinen „Mensch“) kann meiner Meinung nach auf zwei Weisen interpretiert werden:

---

Voraus bestimmt ist. Dieses Programm zielt auf die Erreichung der Zweckursache hin. Es existiert eine Natur, welche all den Mitgliedern einer Art ein genaues Entwicklungsverfahren diktiert. Diese Natur ist für all die Mitglieder einer Art identisch. Die Mitglieder einer Art sind nicht einfach einander ähnlich, sondern sie werden von einer identischen Natur programmiert (dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass sie keine Unterschiede bezüglich der eigenen Persönlichkeit haben). Die Existenz einer allgemeingültigen Eigenschaft wie Mensch-Sein wird wohl für Aristoteles dadurch nachgewiesen, dass all die Menschen dieselbe Entwicklung haben. Die Menschen folgen nicht einer Entwicklung, die bei ihnen lediglich ähnlich ist, sondern sie folgen einer identischen Entwicklung. Wenn die Entwicklung nicht identisch ist, hängt dieser Vorfall von den besonderen Umständen ab. Nichtsdestoweniger ist der Inhalt des Programms, das ihrer eigenen Entwicklung vorsteht, gleich: Die Menschen haben als Angehörige ein und derselben Art auch dieselben Funktionen. Die Existenz einer allgemeingültigen Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ lässt sich von der Identität der Entwicklung der Mitglieder der biologischen Art „Mensch“ zugleich nachweisen und beweisen: Um diese Existenz beobachten zu können, müssen wir der Entwicklung der Mitglieder der Art unsere Aufmerksamkeit lenken.

<sup>1</sup> Denn es handelt sich gleichsam um voneinander verschiedene „polizeilich-ontologische“ Zuständigkeiten.

<sup>2</sup> Die beiden erwähnten Unannehmlichkeiten werden im Laufe dieses Teils der Arbeit noch besprochen werden.

- Das Allgemeine fällt mit den einschlägigen Eigenschaften zusammen (z.B.: Das Allgemeine „Mensch“ fällt mit der Eigenschaft „Mensch-Sein“ zusammen).
- Das Allgemeine ist ein Name, ein Vertreter für Eigenschaften, welche ihrerseits in der Realität tatsächlich verankert und verwurzelt sind.

Das Problem der Existenz und der Nicht-Existenz der Universalien bei Aristoteles muss meiner Meinung nach vor dem Hintergrund der Existenz und der Nicht-Existenz der Eigenschaften analysiert werden: Falls eine Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ für alle Menschen in dem Sinne identisch ist, dass alle Menschen dem nämlichen Entwicklungsprogramm (zumindest unter normalen Umständen) folgen, das von der Eigenschaft vorgeschrieben wird, dann existiert eine Eigenschaft, die allgemeingültig ist und insofern auch allgemein ist. Eine Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ ist z.B. innerhalb dieser Sichtweise identisch bei allen Menschen, ist infolgedessen allgemeingültig für alle Menschen und gilt mithin als eine allgemeine Eigenschaft. Sie gilt als ein Programm (Entwicklungsprogramm), das all den Entitäten der Art „Mensch“ gemeinsam ist. Die Existenz eines biologischen Programmes, welches als Zweckursache der Entwicklung einer lebenden Entität vorsteht, bezeugt, dass all die Entitäten einer Art einer bestimmten Entwicklung auf notwendige Art und Weise und damit nicht auf zufällige Art und Weise folgen. Diese Notwendigkeit wird von der Essenz diktiert. In der Realität sind bestimmte Eigenschaften sozusagen eingeschrieben.

Meiner Meinung nach ist Aristoteles der Überzeugung, dass die all den Menschen gemeinsame und für all die Menschen identische Eigenschaft „Mensch-Sein“ existiert<sup>1</sup>: Das Allgemeine „Mensch“ kann in diesem Zusammenhang entweder mit der Eigenschaft zusammenfallen oder eine Art (mittels eines Wortes ausgedrückte) Zusammenfassung der Eigenschaft repräsentieren. Jedenfalls ist die Position des Allgemeinen in der Realität der Position der Eigenschaft untergeordnet. Eine Eigenschaft kann bei Aristoteles

---

<sup>1</sup> Ich beziehe mich in diesem Zusammenhang nicht auf die Eigenschaft „Mensch-Sein“, die in einem konkreten Menschen realisiert ist, sondern ich beziehe mich auf die Eigenschaft, die im Bereich der potentiellen Konkretisierungen existiert.

nicht als existent eingeschätzt werden, falls sie zumindest eine Instanz (Instantiation, Instanziierung) nicht hat<sup>1</sup>. Eigenschaften stellen an sich selbst, d.h. ohne Bezugnahme auf ihr Instanziiert-Sein, Dispositionen<sup>2</sup> zum Aktualisiert-, Realisiert-, Konkretisiert-Werden dar. Der Existenz-Raum wird nicht von den Einzelentitäten (d.h. von den Konkretisierungen) ausgeschöpft und besetzt. Die realen Eigenschaften, die konkretisiert werden und konkretisiert werden können, gehören auch diesem Existenz-Raum an. Sie existieren gewiss nicht als Einzelentitäten oder, anders gesagt, als Konkretisierungen, aber sie existieren als Programme, als Beschaffenheiten für die Realisierung in den Einzelentitäten, d.h. als biologische Inhalte, die in den Einzelentitäten realisiert werden<sup>3</sup>. Ihre Existenzweise ist anders als die Existenzweise der Einzelentitäten, gleichwohl gehören beide Bereiche der Realität an. Jede Konkretisierung wird die Instanz (Instantiation, Instanziierung) einer Beschaffenheit sein, die an sich selbst ein Programm für diese Konkretisierung repräsentiert<sup>4</sup>.

Mit anderen Worten: Die Frage, die wir uns stellen sollten, wenn wir das Problem untersuchen, ob das Allgemeine bei Aristoteles existiert oder nicht existiert (z.B., wenn wir uns fragen, ob das Allgemeine „Mensch“ existiert), ist, ob die dem in Rede stehenden

---

<sup>1</sup> Siehe dazu z.B. die Textstelle *Kategorien-Schrift 11*, 14a6-10.

<sup>2</sup> Eine Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ repräsentiert eine Sorte natürlichen, allgemeingültigen Gesetzes, und zwar in dem Sinne, dass diese Eigenschaft ein allgemeingültiges Entwicklungsprogramm diktiert. Der individuelle Mensch, der diesem Entwicklungsprogramm folgt, repräsentiert die Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall. Ich verweise für die Interpretation der Eigenschaften als Dispositionen auf die erwähnte Studie von Lowe, „The Four-Category Ontology. A *Metaphysical Foundation for Natural Science*“, und auf die Studien von B. Ellis, „Scientific Essentialism“ und „The Metaphysics of scientific realism“.

<sup>3</sup> Sie kommen einer Art DNA gleich, welches die Entwicklung der biologischen Einzelentität dirigiert.

<sup>4</sup> Im Kapitel *Metaphysik Zeta 8*, 1034a5-8 behauptet Aristoteles, dass Kallias und Sokrates der Form nach identisch sind. Dasselbe Programm wird in den unterschiedlichen Einzelentitäten Sokrates und Kallias konkretisiert. Es ist interessant, dass zwei Einzelentitäten als identisch der Form nach erachtet werden: Es handelt sich dabei nicht um eine reine Ähnlichkeit, sondern um eine Identität der Form nach.

Allgemeinen entsprechende Eigenschaft (z.B. die Eigenschaft „Mensch-Sein) existiert. Die Frage nach der Existenz der Universalien sollte von der Frage nach der Existenz der gemeinsamen, allgemeingültigen Eigenschaften gelöst werden. Meiner Meinung nach spricht sich Aristoteles zu Gunsten der Existenz von Eigenschaften aus, die identisch bei all den Entitäten sind, welche diese Eigenschaften konkretisieren (die Natur des Menschen ist identisch in all den Menschen, und es ist dies nicht eine Frage der einfachen Ähnlichkeit zwischen den unterschiedlichen Menschen). Die Existenz des Allgemeinen erweist sich als eine Konsequenz der Existenz der gemeinsamen, allgemeingültigen Eigenschaften. Das allgemeine „Mensch“ existiert als eine Konsequenz der Existenz der allgemeingültigen, gemeinsamen, für all die individuellen Menschen identischen Eigenschaft „Mensch-Sein“.

- u) Das Schema „Zwei-Reviere-Ontologie“ bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Einzelentitäten und Eigenschaften. Diese Unterscheidung entspricht meiner Meinung nach einer grundlegenden Struktur der aristotelischen Ontologie. Sie bezieht jedoch nicht Stellung über weitere Differenzen, welche die Einzelentitäten und die Eigenschaften betreffen. Das Schema lässt sich infolgedessen ergänzen. Eine zusätzliche Schilderung der Struktur der aristotelischen Ontologie lässt sich meiner Meinung nach durch den Ausdruck „Vier-Bezirke-Ontologie“ erlangen. Das Schema der „Vier-Bezirke-Ontologie“ kann dazu behilflich sein, die generelle Aufteilung, welche vom Schema der „Zwei-Reviere-Ontologie“ dargeboten wird und welche die Gegenüberstellung zwischen Individuellem und Allgemeinem betrifft, zu spezifizieren; es handelt sich um eine weitere Artikulation der generelleren Zwei-Reviere-Ontologie<sup>1</sup>. Die Vier-Bezirke-Ontologie sieht die folgende Struktur vor:

---

<sup>1</sup> Der Text, in welchem Aristoteles am deutlichsten diese bestimmte Struktur der Ontologie schildert, ist das Kapitel *Kategorien-Schrift 2*. Ich bin für die Auffassung der Vier-Bezirke-Ontologie den Beobachtungen von Ernest Jonathan Lowe zu Dank verpflichtet. Lowe verwendet in seinem Buch „The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science“ den Ausdruck „Four-Category-Ontology“. Ich persönlich bevorzuge den Ausdruck „Vier-Bezirke-Ontologie“,

- Substanzen als Einzelentitäten (z.B. der individuelle Mensch).
- Nicht-Substanzen als Einzelentitäten (z.B. das individuelle Rote).
- Substantielle Eigenschaften (z.B. Mensch-Sein).
- Nicht-substantielle Eigenschaften (z.B. Rot-Sein)<sup>1</sup>.

---

weil ich Missverständnisse und Verwechslungen von dieser besonderen Struktur der Ontologie mit den Kategorien des Aristoteles vermeiden will. Daher verwende ich den Ausdruck „Bezirk“ in Entsprechung zu Lowes Verwendung von „Category“. Ich verweise für Lowes Schilderung der „Four-Category-Ontology“ im Besonderen auf die Kapitel 1, „Ontological Categories and Categorical Schemes“ (Seiten 3-19), 2, „The Four-Category Ontology and its Rivals“ (Seiten 20-33), 4, „Formal Ontology and Logical Syntax“ (Seiten 52-65), 5, „The Concept of an Object in Formal Ontology“ (Seiten 69-86), 6, „Properties, Modes, and Universals“ (Seiten 87-100) des erwähnten Buchs. Selbstverständlich dürfen Lowes Bücher „Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms“, „The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time“, „A Survey of Metaphysics“, „More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms“ nicht außer Acht gelassen werden.

<sup>1</sup> Lowe verwendet folgende Begriffe (siehe diesbezüglich in „The Four-Category Ontology. *A Metaphysical Foundation for Natural Science*“, Seite 22):

- i. Individual substances (objects).
- ii. Property/relation-instances.
- iii. Substantial universals (kinds).
- iv. Non-substantial universals (property/relations).

Wie gesagt, bin ich mit Lowes Interpretation der Four-Category-Ontology einverstanden. Ich mache mir folglich Lowes ontologisches Schema zu eigen. Im Unterschied zu Lowes Kennzeichnungen bevorzuge ich jedoch, am Punkt iii. die Kennzeichnung „substantiale Eigenschaften“ (welchen selbstverständlich jeweils bestimmte Universalien entsprechen) und am Punkt iv. die Kennzeichnung „nicht-substantiale Eigenschaften“ (welchen desgleichen jeweils bestimmte Universalien korrespondieren) zu verwenden. Es bleibt selbstverständlich die Frage offen, ob all die Entitäten aller Kategorien des Aristoteles auf die vier Aufteilungen der Entitäten, welche im Kapitel *Kategorien-Schrift 2* geschildert werden, zurückgeführt werden können, denn z.B. Raum und Zeit scheinen nicht, auf eine der vier Aufteilungen der Entitäten zurückgeführt werden zu können. Es ist nichtsdestoweniger interessant Lowes Versuch, auf der Grundlage seiner bestimmten Deutung der Aufteilung der Entitäten, die Aristoteles im Kapitel *Kategorien-Schrift 2* durchführt, ein Schema für die Begründung der Naturwissenschaften zu erarbeiten.

- v) In Bezug auf das Wesen und auf die Verhältnisse zwischen Wesen und Einzelentität gelten folgende Merkmale<sup>1</sup>: Eine Essenz wird durch und in einer Einzelentität<sup>2</sup> oder auch durch eine (und in einer) Vielzahl von Einzelentitäten konkretisiert; diese Einzelentitäten sind von sich aus, d.h. aus ihrer eigenen ontologischen Konstitution heraus diese wesentliche Eigenschaft (d.h., die Einzelentitäten sind aus ihrer ontologischen Konstitution heraus ein Wesen; sie existieren nicht ohne ein Wesen; es existiert keine leere, keine wesenslose Entität<sup>3</sup>). Das Verhältnis zwischen Einzelentität und wesentlicher Eigenschaft ist ein unmittelbares Verhältnis. Die Einzelentitäten sind unmittelbar etwas, da sie die Konkretisierung einer bestimmten Eigenschaft oder, anders gesagt, eine konkretisierte Eigenschaft sind. Derlei ist also ihre Struktur, ihr lebender Aufbau (im Falle der lebenden Entitäten), ihre wirkende Verfassung (im Falle der lebenden Entitäten). Dieser Punkt wird leichter ersichtlich, wenn eine lebende Entität wie Sokrates berücksichtigt wird: Sokrates kann nicht ohne seine Seele sein und kann nicht ohne seine Seele gedacht werden, weil seine Seele unter anderem sein Denken, sein Bewusstsein und sein Funktionszentrum ist. Sokrates ist somit unmittelbar seine Seele, d.h. sein Wesen. Eine lebende Entität ist unmittelbar das, was die Entität funktionieren lässt. Über die aristotelische Konzeption des Wesens sollte wahrscheinlich in diesem Zusammenhang nachgedacht werden: Die aristotelische Konzeption des Wesens kommt nicht einfach nur einer Definition der Entität gleich, von welcher das Wesen das Wesen ist. Wesen impliziert im Falle der lebenden Entitäten den Komplex aller Funktionen, die eine Entität leben lassen. Das Wesen „Mensch-Sein“ ist eine Seele, welche all die Funktionen des Menschen enthält. Wesen soll dementsprechend als eine dynamische Macht angesehen werden.

---

<sup>1</sup> Dies gilt im Besonderen, aber nicht nur für die Essenz der ersten Substanzen.

<sup>2</sup> Damit wird in diesem Zusammenhang auf die Einzelentitäten Bezug genommen, welche der Kategorie der Substanz angehören.

<sup>3</sup> Dieser Punkt ist unter anderem relevant für die Interpretation des Kapitels *Metaphysik Zeta 3*. Er ist zumindest für die Interpretation relevant, die ich in einer eigens dem Kapitel *Metaphysik Zeta 3* gewidmeten Studie vorschlagen werde.

w) Die ontologische Konstitution, die einer Entität insofern zusteht, als sie einer Kategorie angehört, d.h., nicht insofern, als sie einer bestimmten Art oder einer bestimmten Gattung angehört, ist der Komplex der Merkmale, welche einer Entität qua Entität einer bestimmten Kategorie zustehen: Einer Substanz qua Substanz im Sinne vom unabhängig existierenden Gegenstand stehen an sich selbst z.B. die Merkmale

- „Nicht-in-einem-zugrunde-Liegenden-Sein“<sup>1</sup>,
- „Nicht-von-einem-zugrunde-Liegenden-Ausgesagt-Werden“<sup>2</sup>,
- „Das-Zugrunde-Liegende-für-alle-anderen-Entitäten-Sein“<sup>3</sup>,
- „Dieses-Etwas-Sein“<sup>4</sup>,
- „Individuell-Sein“<sup>5</sup>,
- „Numerisch-Eines-Sein“<sup>6</sup>,
- „Keinen-Gegensatz-Haben“<sup>7</sup>,
- „das Mehr-und-das-Weniger-nicht-Zulassen“<sup>8</sup>,
- „Die-Gegensätze-Empfangen-Können“<sup>9</sup>,
- „Getrennt-Sein“<sup>10</sup>,

und so weiter zu.

Einem Allgemeinen qua Allgemeinem kommen z.B. die Merkmale

- „Gemeinsam-Sein“<sup>11</sup>,
- „Von-einem-zugrunde-Liegenden-Ausgesagt-Werden“<sup>12</sup>

und so weiter zu.

Das Thema der ontologischen Konstitution der Entitäten lässt sich meiner Meinung nach auch als das Thema des Essentialismus zweiten Grades bezeichnen, und zwar in dem Sinne, dass die Merkmale der Substanz qua Substanz eine Art zweite Essenz der

<sup>1</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 2a11-14, 3a7-3b9.

<sup>2</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 2a11-14, 3a7-3b9.

<sup>3</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 2a34-2b6.

<sup>4</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23.

<sup>5</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23.

<sup>6</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23.

<sup>7</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b24-32.

<sup>8</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b33-4a9.

<sup>9</sup> Siehe *Kategorien-Schrift* 5, 3b33-4a9.

<sup>10</sup> Siehe *Metaphysik Zeta* 1, 1028a33-34.

<sup>11</sup> Siehe *Metaphysik Zeta* 13, 1038b11.

<sup>12</sup> Siehe *Metaphysik Zeta* 13, 1038b16.



Einzelentitäten bilden, welche den Einzelentitäten insofern zusteht, als sie einer Kategorie angehören. Eine Substanz hat an sich selbst bestimmte Merkmale ganz unabhängig davon, ob die Substanz ein Mensch, ein Pferd oder ein Baum ist. Anders gesagt, hat ein Mensch bestimmte Eigenschaften qua Mensch und bestimmte Merkmale qua Substanz. Der Essentialismus zweiten Grades betrifft überdies nicht nur die Entitäten, welche einer Kategorie angehören, sondern auch Entitäten wie die Universalien.

- x) Eine Essenz ist der Komplex der Eigenschaften, welche die Einzelentität ausmachen und konstituieren. Ohne Essenz liegt keine Einzelentität vor. Eine Einzelentität ist nicht etwas Leeres und ist auch kein Bündel von Eigenschaften, welche in einem an sich „neutralen“ Boden auftreten und verschwinden könnten<sup>1</sup>. Das Gefüge der Einzelentitäten ist die konkretisierte Eigenschaft, welche, da sie von der Einzelentität konkretisiert wird, die Essenz der in Rede stehenden Einzelentität konstituiert. Ein Wesen zu konkretisieren, ist die Bedingung für das Real-Sein der Einzelentitäten. Ohne Essenz öffnet sich dementsprechend kein Raum für das Existieren. Für die Einzelentitäten heißt Existieren, eine Konkretisierung von etwas zu sein, d.h., eine konkretisierte Eigenschaft, welche die Essenz der Einzelentitäten bildet, zu sein. Die Einzelentität ist kein reiner Platzhalter für Eigenschaften oder, anders gesagt, für die Abfolge von Eigenschaften. Die Einzelentität ist nicht an sich selbst leer. Sie ist nicht zu den unterschiedlichen Eigenschaften gleichgültig. Sie ist nicht etwas, das die Eigenschaften in sich selbst von Mal zu Mal aufnimmt, ohne an sich selbst ein bestimmter Komplex von Eigenschaften zu sein. Die Einzelentität ist von ihrer Konstitution aus eine konkretisierte Eigenschaft, denn sie kommt in die Realität als eine konkretisierte Eigenschaft hervor. Der individuelle Mensch ist die konkretisierte Eigenschaft „Mensch-Sein“ und kommt so zu Stande. Das individuelle Rote ist die konkretisierte Eigenschaft „Rot-Sein“ und so weiter. Die Essenz ist das Konstitutive der Einzelentitäten. Die Tatsache, dass die Einzelentitäten konkretisierte Eigenschaften sind, stellt etwas Unmittelbares dar, und zwar in dem Sinne, dass diese Tatsache

---

<sup>1</sup> Ich werde mich in einer künftigen Arbeit mit unterschiedlichen Modellen für Ontologie auseinandersetzen.

keinen Rekurs auf ein Verhältnis zwischen Einzelentität und Wesen braucht, das diese Konstellation erklärt. Die Realität funktioniert in Sachen des Verhältnisses zwischen Essenz und Einzelentität auf die Art und Weise, dass die Einzelentitäten konkretisierte Eigenschaften sind. Existieren heißt für eine Einzelentität, eine konkretisierte Eigenschaft zu sein.

- y) Die biologischen Eigenschaften sind gegeben. Sie haben keine Evolution. Biologische Arten und Gattungen sind ewig<sup>1</sup>. Der biologische Bereich ist determiniert. Eine biologische Einzelentität wird infolgedessen die eine oder die andere Eigenschaft der Bandbreite der biologischen Eigenschaften konkretisieren: Eine biologische Einzelentität wird z.B. Mensch oder Pferd oder Baum sein. Sie kann wohl auch etwas anderes sein, aber sie muss eine der existierenden biologischen Eigenschaften konkretisieren. Die Bandbreite der Möglichkeiten ist geschlossen: Denn es ist zwar nicht notwendig, dass eine Einzelentität eine bestimmte Eigenschaft ist, aber es ist unabdingbar, dass eine Einzelentität die eine oder die andere Eigenschaft konkretisiert (im Falle einer biologischen Einzelentität muss die jeweils in Betracht gezogene Einzelentität die eine oder die andere biologische Eigenschaft konkretisieren).

#### **4. Inkompatibilität zwischen Substanz und Substanz von etwas einerseits und Allgemeinem andererseits**

Ich werde jetzt mit der Analyse der ontologischen Elemente des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 beginnen: Das Kapitel erweist sich insgesamt als eine Analyse der Bedingungen für das Substanz-Sein und für das Allgemein-Sein. Eine der größten Schwierigkeiten des Kapitels besteht darin, dass es im Kapitel quasi von den Merkmalen des Universums vor der Erschaffung des Universums selbst die Rede ist, und zwar in dem Sinne, dass das Kapitel die Merkmale vom Allgemeinen und von der Substanz erörtert, ohne aber viele Beispiele für Allgemeines und für Substanz anzuführen. Das Verfahren des Aristoteles besteht darin, die Bedingungen zu bestimmen, den ein jedes Allgemeine und jede beliebige Substanz nachkommen müssen. Dies gilt ganz unabhängig davon, welches Allgemeine und welche Substanz konkret zur Rede stehen. Es handelt sich

---

<sup>1</sup> Siehe dazu *De Anima II* 4, 415a22-b7, und *De Generatione Animalium II* 1, 731b24-732a1.

dabei, mit anderen Worten, um die Bestimmung einiger ontologischer Gesetze der Realität. Ganz gleich, welche Gegenstände ich vor mir als Substanzen habe: Wenn diese Gegenstände tatsächlich Substanzen sind, müssen diese Gegenstände diejenigen Merkmale besitzen, die jeder Substanz qua Substanz zustehen. Sonst sind diese Gegenstände keine eigentlichen Substanzen.

Zwar setzt sich das Kapitel an sich selbst ausschließlich mit den Begriffen von Substanz, vom Allgemeinen und mit ihren wechselseitigen Verhältnissen auseinander, dabei steht aber, bei Licht besehen, die ganze Ontologie auf dem Spiel. Denn

- sollte eine falsche Interpretation des Allgemeinen herauskommen, kollabiert die Pluralität;
- sollte sich eine Fehldeutung des Allgemeinen durchsetzen, entsteht der Regress des „dritten Menschen“;
- sollte das Allgemeine in der Realität unrichtig verortet werden, wird jede Substanz wiederum aus Substanzen bestehen, die in ihr der Vollendung nach vorliegen.

All diese Ergebnisse sind unakzeptabel. Aristoteles bringt dementsprechend diese Fehler vor Gericht.

An der Stelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b1-16 werden wir mit dem ontologischen Verbot, gemäß welchem das Allgemeine qua Allgemeines Substanz als Gegenstand und Substanz von etwas sein kann, sofort konfrontiert:

«Da jedoch die Untersuchung die Substanz betrifft, lasst uns wieder zu diesem Thema zurückkehren. Es wird also gesagt, dass, genauso wie das zugrunde Liegende (τὸ ὑποκείμενον) und das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) und das aus diesen (τὸ ἐκ τούτων) Substanz sind, auch das Allgemeine (τὸ καθόλου) Substanz (οὐσία) ist. Es ist dann nun über die zwei gesprochen worden (und tatsächlich ist es bezüglich des Wesens und bezüglich des zugrunde Liegenden gesagt worden, dass es auf zwei Weisen zugrunde liegt (διχῶς ὑπόκειται), d.h., entweder liegt es zugrunde, indem es ein Dieses (τόδε τι) ist, wie das Tier (τὸ ζῷον)<sup>1</sup> den Akzidenzien (τοῖς πάθεσιν)

---

<sup>1</sup> Meiner Meinung nach wird in diesem Kontext als „Tier“ die aus Form und Materie bestehende Entität, d.h. die zusammengesetzte Entität verstanden. Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass ich jeglicher Darstellung der materiellen Entität als das Resultat einer Zusammensetzung von Form und Materie nicht besonders zugeneigt bin, da dies den Eindruck vermittelt, als würden Form und Materie zueinander addiert werden und als würden sie somit

zugrunde liegt, oder liegt es zugrunde, wie die Materie (ὕλη) der Vollendung<sup>1</sup> (ἐντελεχεία)<sup>2</sup> zugrunde liegt); es scheint jedoch einigen<sup>3</sup> sowohl, dass das Allgemeine (καθόλου) in höchstem Maße Ursache (αἰτιόν) ist, wie auch, dass das Allgemeine Prinzip ist (ἀρχή): Daher lasst uns auch dieses Thema besprechen. Denn es scheint unmöglich zu sein, dass irgendetwas von dem, was allgemein ausgesagt wird, Substanz ist<sup>4</sup> (ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων).

Denn erstens ist Substanz einer jeden Entität auf der einen Seite die einer jeden Entität eigene Substanz, welche einer anderen Entität nicht zukommt (οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ), das Allgemeine ist hingegen gemeinsam<sup>5</sup> (τὸ δὲ καθόλου κοινόν): Denn es wird als allgemein dieses bezeichnet, das seiner Natur nach mehreren Entitäten zukommt (τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν). Von welcher Entität wird nun dieses<sup>6</sup> Substanz sein (τίνοσ οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται;)? Denn entweder von allen Entitäten oder von keiner Entität<sup>7</sup> (ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός), es ist aber unmöglich, dass es Substanz von allen Entitäten ist (πάντων δ' οὐχ οἷόν τε); wenn es jedoch Substanz von einer Entität sein wird, wird diese Entität auch die anderen Entitäten sein<sup>8</sup> (ἐνός δ' εἰ ἔσται, καὶ τᾶλλα τοῦτ' ἔσται): Denn die Entitäten, deren Substanz

---

auf derselben Ebene stehen. Es scheint mir hingegen, dass die materielle Entität einer Form entspricht, welche die Materie organisiert. Das Verhältnis zwischen Form und Materie kann infolgedessen nicht einer Addition gleichgesetzt werden.

<sup>1</sup> Oder: „Akt“, „Aktualität“.

<sup>2</sup> Die zweite Modalität des Zugrundeliegens erinnert an die aristotelische Erläuterung des Verhältnisses zwischen der Materie und der Form und an die Funktion der Materie als zugrunde Liegendes im Verhältnis zur Form als Vollendung in *De Anima II* 1.

<sup>3</sup> D.h.: „einigen Denkern“.

<sup>4</sup> Oder: „Denn es scheint unmöglich zu sein, dass irgendetwas von dem, was als allgemein bezeichnet wird, Substanz ist.“

<sup>5</sup> D.h.: Das Allgemeine ist einer Pluralität von Entitäten gemeinsam.

<sup>6</sup> D.h.: „das Allgemeine“.

<sup>7</sup> D.h.: „Denn entweder wird das Allgemeine Substanz von allen Entitäten oder von keiner Entität sein.“

<sup>8</sup> Oder: „werden auch die anderen Entitäten diese Entität sein“. Leider muss ich eingestehen, dass ich über die richtige Übersetzung unentschieden bin. Mit beiden Übersetzungen können wir jedoch das gleiche Resultat beobachten, und zwar, dass die numerische Pluralität annulliert wird. Der Begriff „Substanz von etwas“ muss folglich mit Sorgfalt untersucht und mit Vorsicht bestimmt werden, weil sonst die Existenz der Pluralität der Entitäten bedroht wird.

eine und deren Wesen eines ist, sind auch selbst eine<sup>1</sup> (ὅν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν). – Ferner wird als Substanz das bezeichnet, was von einem zugrunde Liegendem nicht

<sup>1</sup> Oder: „sind auch selbst eines“.

Ich interpretiere das „Eine-Sein“ der Entitäten, welche der in Betracht gezogenen Pluralität angehören, als ein numerisches (damit nicht als ein spezifisches) Eine-Sein. Desgleichen deute ich das Eine-Sein der Substanz und das Eines-Sein des Wesens dieser selben Entitäten als eine numerisch, daher nicht als eine spezifische Einheit. Zu dieser Interpretation fühle ich mich deswegen veranlasst, weil Aristoteles durch seine Argumentation auf das Entstehen einer ontologischen Ungereimtheit aufmerksam machen will, die vorfällt, wenn das Allgemeine als die Substanz einer Entität interpretiert wird. Die ontologische Ungereimtheit besteht darin, dass all die Entitäten, von welchen das Allgemeine Substanz ist, numerisch eine sein werden, da sie aufeinander oder auf etwas anderes reduziert werden. Wenn jedoch das Eine-Sein der Entitäten, d.h. in diesem Kontext das Eine-Sein der Substanz und das Eines-Sein des Wesens als eine spezifische Einheit zu interpretieren wären, würde meiner Meinung nach für das Bestehen der Pluralität kein Problem entstehen (d.h., es würde mit dieser Sichtweise keine ontologische Ungereimtheit entstehen). Eine Pluralität von Entitäten (z.B. eine Pluralität von Menschen) hat tatsächlich dieselbe Essenz, wobei diese Identität bezüglich der Essenz keine numerische Identität ist, welche der Konkretisierung einer numerisch identischen Essenz entspricht. Wenn hingegen die Essenz, die konkretisiert wird, numerisch dieselbe wäre, hätten die Menschen die eine und selbe Seele der Zahl nach gemeinsam, damit wären sie die nämliche Person, die in voneinander verschiedenen Körpern gleichzeitig verteilt wäre. Für die aristotelische Erörterung des Eines-Seins möchte ich auf das Kapitel *Metaphysik Delta 6* verweisen. Im Besonderen ist im Abschnitt *Metaphysik Delta 6*, 1016a24-32 zu beobachten, dass Entitäten wie Pferd, Mensch und Hund eines sind, weil sie alle Tiere sind (d.h., sie gehören derselben Gattung an, so dass sie eines sind, weil sie zu ein und selber Gattung angehören). Dieses Ergebnis stellt kein Problem dar, weil sich das Eines-Sein dieser bestimmten Entitäten auf die Angehörigkeit zur selben Gattung bezieht. An den Zeilen *Metaphysik Delta 6*, 1016b31-1017a3 können wir überdies die aristotelische Auflistung und Beschreibung der Weisen des Eines-Seins beobachten, durch welche zwischen Eines-Sein der Zahl nach, Eines-Sein der Art nach, Eines-Sein der Gattung nach und Eines-Sein der Analogie nach rigoros unterschieden wird. Es ist außerdem auf die Textstelle *Topik Alpha 7*, 103a6-14 bezüglich der aristotelischen Erklärung des Identisch-Seins zu verweisen: Aristoteles unterscheidet an der erwähnten Textstelle zwischen Identisch-Sein der Zahl nach, Identisch-Sein der Art nach und Identisch-Sein der Gattung nach. Desgleichen ist auf die Textstelle *Metaphysik Iota 3*, 1054a32-b3 für die Erörterung des Identischen hinzuweisen.

ausgesagt wird, das Allgemeine wird aber immer von einem zugrunde Liegenden ausgesagt (ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται αἰεί).»

Es ist meiner Meinung nach darauf hinzuweisen, dass wir in diesem Text eine Art Definition oder, anders gesagt, eine Art konstitutive Beschreibung eines Merkmals, das jeglicher Substanz einer Entität qua Substanz einer Entität zusteht, finden. Und zwar:

„Denn erstens ist Substanz einer jeden Entität auf der einen Seite die einer jeden Entität eigene Substanz, welche einer anderen Entität nicht zukommt (οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ).“ (*Metaphysik Zeta* 13, 1038b9-11)

Aristoteles entdeckt in diesem Zusammenhang die Elemente einer formalen Ontologie, und zwar in dem Sinne, dass Aristoteles einige konstitutive Merkmale der Substanz von etwas qua Substanz von etwas definiert. Damit werden wir über bestimmte Merkmale informiert, welche der ontologischen Konstitution der Substanz qua Substanz zukommen:

- i) Substanz ist der Entität eigen, deren Substanz sie ist.
- ii) Substanz kommt nicht einer anderen Entität zu.

Fazit: Die Substanz von einer Entität bildet eine exklusive Union mit der Entität, von welcher sie die Substanz ist. Es hat vorerst keine Wichtigkeit, zu bestimmen, welche Entität als Substanz von etwas gelten kann. Wir erfahren, dass für jede beliebige Entität, welche Substanz von etwas ist, ontologisch gilt, dass sie der Entität eigen ist, von welcher sie die Substanz ist, und dass sie keiner anderen Entität zukommt, denn sonst würde sie nicht die Substanz von etwas sein können.

- Es ist daher anzumerken, dass die Reihe der Unvereinbarkeiten, die in *Metaphysik Zeta* 13 zwar vorwiegend das Allgemeine betrifft, jedoch auch die Substanz miteinbezieht. Auch die Substanz kann nicht die Merkmale des Allgemeinen besitzen. Die Substanz einer Entität ist dieser Entität eigen und kann nicht gemeinsam sein. Eine Entität, welche Substanz von etwas ist, wird diesen Regeln nachkommen müssen.

Zugleich finden wir im soeben erwähnten Text einige Erklärungen, welche die ontologische Konstitution des Allgemeinen qua Allgemeines betreffen:

„(...) das Allgemeine ist hingegen gemeinsam (τὸ δὲ καθόλου κοινόν): Denn es wird als allgemein dieses bezeichnet, das seiner Natur nach

mehreren Entitäten zukommt (τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν).“ (*Metaphysik Zeta 13, 1038b11-12*),

und

„(...) das Allgemeine wird aber immer von einem zugrunde Liegenden ausgesagt (τὸ δὲ καθόλου καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται αἰεί).“ (*Metaphysik Zeta 13, 1038b16*)

Folgende Merkmale des Allgemeinen qua Allgemeines können wir aus diesen Aussagen entnehmen:

- i) Das Allgemeine ist gemeinsam (d.h., es ist – gerade qua Allgemeines – einer Pluralität von Entitäten gemeinsam).
- ii) Die Natur des Allgemeinen besteht darin, mehreren Entitäten zuzukommen.
- iii) Das Allgemeine wird immer von einem zugrunde Liegenden ausgesagt.

Auch in diesem Falle lässt sich feststellen, dass Aristoteles daran interessiert ist, die richtigen Merkmale einer Entität zu untersuchen und zu determinieren. Aristoteles liefert an dieser Textstelle kein Beispiel dafür, was als Substanz einer Entität gelten darf. Im gegenwärtigen Zusammenhang gilt seine Aufmerksamkeit den Merkmalen der Substanz einer Entität qua Substanz einer Entität. Gleichzeitig wendet Aristoteles seine Aufmerksamkeit auch den Merkmalen des Allgemeinen qua Allgemeines zu. Er ist gleichsam an zwei verschiedenen Fronten zugleich tätig, da er sich bewusst ist, die wechselseitigen Beziehungen vom Allgemeinen und von der Substanz zueinander erläutern zu müssen.

Wir können umgehend konstatieren, dass die Substanz einer Entität als ein Faktor geschildert wird, welcher von dieser Entität nicht unabhängig sein kann. Die Substanz einer Entität muss somit immer in ihrem Verzahnt-Sein mit der Entität, von welcher sie die Substanz ist, bedacht werden: Sie ist dieser Entität eigen. Die Substanz einer Entität bildet nicht eine selbständige Entität im Verhältnis zur Entität, von welcher sie Substanz ist.

- Für alles, was Substanz ist, gilt, dass die Substanz von etwas keiner anderen Entität zukommt, sondern sie ist der Entität eigen, von welcher sie die Substanz ist.
- Für alles, was allgemein ist, gilt, dass das Allgemeine (einer Pluralität von Entitäten) gemeinsam ist.

Diese sind Grundpfeiler, die jede gesunde Ontologie zeigen muss.

## 5. Experiment und Schwierigkeit

Um eine Erklärung vom Merkmal, dass die Substanz dem eigen ist, von welchem sie die Substanz ist, und vom Merkmal, dass die Substanz nicht etwas anderem zukommt, zu liefern, würde ich auf das Beispiel der Form von einer Entität und im Besonderen auf die Seele als Form einer Entität verweisen, da wir mit diesen beiden Fällen Beispiele für Entitäten finden können, welche als Substanz von etwas<sup>1</sup> gelten:

- Im Generellen ist die Form einer jeden Entität<sup>2</sup> nicht unabhängig von der Entität, von welcher sie die Form ist (sonst ist die Entität nicht mehr da).
- Im Besonderen ist die Seele als Form einer Entität nicht unabhängig von der Entität, von welcher sie die Seele ist, weil sie das Funktionszentrum der nämlichen Entität ist (ist die Seele nicht da, so ist die Entität nicht da)<sup>3</sup>. Eine Seele kann ohne die gesamte Entität nicht funktionieren, von welcher sie die Seele ist.

Mit anderen Worten:

- Die Form einer Einzelentität kann nicht die Form einer anderen Einzelentität sein und die Seele einer Einzelentität kann nicht die Seele einer anderen Einzelentität sein. Die Substanz einer bestimmten Entität wird nicht in anderen Entitäten zu finden sein. So wird beispielsweise weder die Form einer Entität, noch die Seele einer Entität in einer anderen Entität zu finden sein.
- Das Merkmal des Allgemeinen ist hingegen, dass das Allgemeine mehreren Entitäten gemeinsam ist (d.h., das Allgemeine – oder die Eigenschaft, welche mit dem Allgemeinen zusammenhängt – wird in mehreren Entitäten konkretisiert), so dass das Allgemeine in zahlreichen Entitäten zu finden ist.

Wir befinden uns immer vor einer Form oder vor einer Seele, die Konkretisierungen bilden: Die Seele des Sokrates kann nicht die Seele des

---

<sup>1</sup> Der Wert der Seele als Substanz einer Entität, als Form einer Entität, als Vollendung (als Akt, als Aktualität) einer Entität und als Wesen einer Entität lässt sich meiner Meinung nach aus *De Anima II* 1 entnehmen.

<sup>2</sup> Dass Substanz und Form miteinander äquivalent sind, lässt sich z.B. aus der Textstelle *Metaphysik Zeta* 7, 1032b1-2 entnehmen.

<sup>3</sup> Dies gilt im Falle der lebenden Entitäten. Siehe diesbezüglich z.B. *De Anima II* 1, 412b20-22.



Kallias sein, weil beide Seelen Konkretisierungen und konsequenterweise auch Einzelentitäten<sup>1</sup> sind.

Bezüglich der Strategie der Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b1-16 denke ich, dass das erste Problem, dem sich die Leserin und der Leser stellen müssen, in der Oszillation der Werte besteht, welche meiner Meinung nach innerhalb dieser Textstelle der Substanz zugemessen werden: Substanz scheint an dieser Textstelle sowohl den einstelligen Wert von Substanz wie auch den zweistelligen Wert von Substanz der Substanz aufzuweisen. In dem ersten Sinne gilt Substanz als Gegenstand, in dem zweiten Sinne gilt Substanz als der Faktor, der einen Gegenstand zu dem macht, was ein Gegenstand an sich selbst ist<sup>2</sup>. Die Zweiwertigkeit des

---

<sup>1</sup> Alles, was in der konkreten Realität zutage tritt, ist individuell; alles, was in der konkreten Realität in Erscheinung tritt, ist eine Konkretisierung. Die Seele von einer ganzen Einzelentität wie Sokrates ist eine Individualität (Sokrates hat nicht eine allgemeine Seele, genauso wie keine beseelte Entität eine allgemeine Seele hat) und die individuelle Seele ist überdies die Realisierung des Komplexes all der Eigenschaften, welche die Seele qua Seele zusammensetzen. Es gilt immer die ontologische Regel, dass alles, was der konkreten Realität angehört, individuell ist.

<sup>2</sup> Zwar hat der zweistellige Wert von Substanz an dieser Textstelle den Vorrang. Ich denke jedoch, dass auch der einstellige Wert an dieser Textstelle enthalten ist: Denn am Ende der Textstelle wird meiner Meinung nach unter der Substanz, die von keinem zugrunde Liegenden ausgesagt wird, die Substanz als Gegenstand verstanden. Wenn Aristoteles behauptet, dass die Substanz von keiner anderen Entität ausgesagt wird, hat er nicht die Substanz als Form, sondern eher die Substanz als Gegenstand vor Augen. So ist z.B. nach dem Wortlaut von *Metaphysik Theta* 7, 1049a27-36 offensichtlich die Substanz im Sinne von Gegenstand das zugrunde Liegende für die Akzidenzien, während hingegen die Form die Entität bildet, die von der letzten Materie und von der materiellen Substanz prädiziert ist. An der Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b4-6 stellt die Materie das zugrunde Liegende für die Vollendung dar, wobei die Substanz im Sinne von Gegenstand das zugrunde Liegende für die Akzidenzien ist (nicht zu vergessen ist diesbezüglich, dass die Form in *De Anima II* 1 als Vollendung definiert wird). Die Substanz im Sinne von Gegenstand wird nicht von etwas anderem ausgesagt, während die Form die Rolle des Prädizierten aufzunehmen scheint. Selbstverständlich bleibt wohl zu bestimmen, ob die Prädikation mit der Form als prädizierter Entität eine authentische Prädikation ist. Es scheint jedoch, dass die Hypothese, die Aristoteles unbedingt ablehnen will, jene wäre, dass die Substanz im Sinne von Gegenstand innerhalb eines korrekten Satzes von einer anderen Entität ausgesagt oder prädiziert wird. Wie ich im Haupttext geäußert habe, wird

Begriffes erschwert gewiss den Weg zur Auslegung der Textstelle, dennoch ist trotz all der Schwierigkeiten klar, dass Aristoteles die Anwesenheit einer strengen Inkompatibilität zwischen Substanz und Allgemeinem hier zum Ausdruck bringt. Die Unvereinbarkeit zwischen Substanz und Allgemeinem lässt sich durch die folgenden Merkmale erkennen:

- Die Substanz jeder einzelnen Entität ist dieser einzelnen Entität eigen und kommt nicht einer anderen Entität zu. Das Allgemeine ist hingegen mehreren Entitäten gemeinsam, weil das Allgemeine qua Allgemeines mehreren Entitäten zukommt. In dieser Hinsicht stellt sich das Allgemeine als mit dem Wert der Substanz als Substanz einer Entität, d.h. als mit dem zweistelligen Wert der Substanz inkompatibel heraus.
- Das Allgemeine wird von einem zugrunde Liegenden ausgesagt, die Substanz wird von keinem zugrunde Liegenden ausgesagt. In dieser Hinsicht erweist sich das Allgemeine als mit dem Wert der Substanz als Gegenstand, d.h. als mit dem einstelligen Wert der Substanz unvereinbar.

Die Begriffe von Substanz und Allgemeinem werden durch diese Merkmale rigoros auseinandergehalten: Substanz und Allgemeines sind miteinander inkompatibel. Aristoteles drückt mit starkem Nachdruck diese Unvereinbarkeit aus, da er unbedingt einen eigenen Raum für das richtige Allgemeine finden will. Dieser ontologische Raum lässt sich zuerst dadurch finden, dass bestimmt wird, was das Allgemeine nicht ist: Das Allgemeine ist unter keinen Umständen Substanz und daher muss der Platz des Allgemeinen anderswo gesucht werden. Es liegt auf der Hand, dass irgendeine ontologische Interpretation, welche das Allgemeine als Substanz von etwas erklärt, abgelehnt werden muss. Es stellt sich infolgedessen als das Symptom des ontologischen Widerspruchs heraus, das Allgemeine als die Substanz von etwas zu interpretieren, da die Zuschreibung des Merkmals „Substanz-von-etwas-Sein“ zugunsten des Allgemeinen das Allgemeine mit einem Merkmal ausstattet, welches mit der ontologischen Konstitution des Allgemeinen qua Allgemeines inkompatibel ist.

---

hier die Interpretation von der Anwesenheit eines doppelten Wertes der Substanz ohne Zweifel erschwert. Eines ist meiner Meinung nach trotz alledem klar: Allgemeines und Substanz sind – dies ganz unabhängig vom Wert der Substanz, d.h. ganz unabhängig davon, ob es sich um Substanz oder um Substanz von etwas handelt – miteinander inkompatibel.

In diesem Zusammenhang möchte ich jedoch darauf hinweisen, dass die Argumentation des Aristoteles, gemäß welcher das Allgemeine nicht die Substanz von etwas sein kann, meiner Meinung nach nicht dazu tendiert, das Allgemeine aus der Realität zu verweisen. Denn die Analyse der Merkmale, welche jeglichem Allgemeinen qua Allgemeinem nicht zustehen dürfen, muss nicht unbedingt als Ziel haben, zu behaupten, dass das Allgemeine an sich selbst nicht existieren würde. Ganz im Gegenteil lassen mich die aristotelischen Anstrengungen, die darauf gerichtet sind, das Allgemeine auch und besonders bezüglich dessen, was das Allgemeine nicht ist, zu bestimmen, dazu neigen, dass Aristoteles die Existenz des Allgemeinen als einer realen Entität nicht in Abrede stellen will und dass er diese Existenz vor all den Zuschreibungen von falschen Merkmalen schützen will, welche diese Existenz wohl gefährdeten. Es scheint mir, dass, wenn Aristoteles das Allgemeine als eine Entität erachten würde, die nicht der Sphäre der objektiven Realität, sondern lediglich der Sphäre der reinen Denk-Entitäten angehörte, dann er nicht so darum bestrebt wäre, vom Allgemeinen all die ungeräumten und all die widersprüchlichen Merkmale fernzuhalten. Meiner Meinung nach gedenkt Aristoteles durch seine Untersuchung der ontologischen Verbote, welche dem Allgemeinen vorstehen, dem Allgemeinen einen ontologisch richtig begründeten Platz in der Realität zu erschließen<sup>1</sup>, indem diese richtige Begründung das Allgemeine von falschen Interpretationen befreit.

---

<sup>1</sup> Wie gesagt, denke ich, dass die eigentliche Frage, mit der die Zusammensetzung der aristotelischen Ontologie ergründet wird, nicht so sehr sein sollte, ob das Allgemeine (wie z.B. das Allgemeine „Mensch“) existiert. Es sollte vielmehr gefragt werden, ob eine Eigenschaft wie „Mensch-Sein“ existiert, die allgemeingültig ist, und die infolge dieser Allgemeingültigkeit immer identisch in all ihren Konkretisierungen wiederkehrt („identisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass all die Konkretisierungen, d.h. all die Menschen immer dieselben Funktionen, die nämlichen Anlagen und dieselben Entwicklungen haben). Die Existenz des Allgemeinen stellt sich innerhalb dieser Interpretation als eine Konsequenz der Existenz der allgemeingültigen Eigenschaft heraus. Die Alternative zu dieser Interpretation ist, dass keine allgemeingültige Eigenschaft existieren würde: Es existierten innerhalb dieser alternativen Konstellation lediglich Ähnlichkeiten zwischen jeweils unterschiedlichen Eigenschaften, die wegen dieser Ähnlichkeiten mit demselben Namen genannt würden, ohne dass dieser Ähnlichkeit etwas Identisches entspräche. Innerhalb dieser Sichtweise würde das Allgemeine also nicht existieren. Ich bin hingegen der Meinung, dass

Die Aussage „die Entitäten, deren Substanz eine und deren Wesen eines ist, sind auch selbst eine“ kommt dem Ausdruck eines Merkmales der Substanz qua Substanz im Verhältnis zu den Entitäten gleich, deren Substanz sie ist. Diese Definition dient auch zum Verständnis der Argumentation des Aristoteles, denn, gerade weil die Entitäten, deren Substanz eine und deren Wesen eines sind<sup>1</sup>, eine sind, wird die Pluralität, die mit der in Betracht gezogenen Substanz zusammenhängt, zu Nichte gemacht. Es ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass wir uns vor einer Definition der ontologischen Konstitution der Entitäten befinden, welche das Verhältnis bestimmt, das eine Entität und eine Pluralität von Entitäten mit deren Substanz und mit deren Wesen haben:

- Falls eine Entität eine numerisch selbe Substanz und ein numerisch identisches Wesen haben, sind diese Entitäten auch eine.

Dies gilt als ontologische Regel. Daraus wird ersichtlich, dass die Bestimmung des Wesens von etwas und der Substanz von etwas, d.h. die Bestimmung der Entitäten, welche als Wesen von etwas und als Substanz

---

Aristoteles für die Existenz allgemeingültiger Eigenschaften und folglich für die Existenz der damit verbundenen Universalien plädiert. Es scheint mir, dass, wenn Aristoteles von der Natur spricht und die Natur als das Entwicklungsprinzip der biologischen Einzelentitäten beschreibt, er diese Natur als einen Faktor schildert, der all den Entitäten, die einer Spezies angehören, gemeinsam ist und als einen Faktor, der in all diesen Entitäten identisch ist. Von der Frage auszugehen, ob das Allgemeine existiert oder nicht existiert, überzeugt mich nicht allzu sehr, weil diese Art von Frage unsere Aufmerksamkeit von der ontologischen Ebene, welche die eigentliche Ebene zur Bestimmung des Felds des Existierenden bildet und bilden sollte, auf die logisch-prädikative Ebene verschiebt, die nicht den echten Boden darstellt, auf welchem eine Entscheidung über das Existierende getroffen werden sollte. Wenn wir uns schon auf einer logisch-prädikativen Ebene befinden, wird es für uns schwierig sein, die Hypothese in Betracht zu ziehen, dass das Allgemeine ontologisch existieren kann (d.h., es wird schwierig zu denken, dass das Allgemeine nicht lediglich eine logisch-prädikative Entität sein kann). Wir müssen hingegen versuchen, irgendwie von der logisch-prädikativen Ebene auf die ontologische Ebene zurückzukehren. Der Frage bezüglich der Existenz oder Nicht-Existenz des Allgemeinen sollte deswegen die Frage über die Existenz oder Nicht-Existenz von allgemeingültigen Eigenschaften vorangehen, welche in allen Konkretisierungen identisch sind.

<sup>1</sup> Ich deute das Merkmal „eines“ in diesem Kontext als eines der Zahl nach aus: Die Entitäten, deren Substanz eine und deren Wesen eines sind, sind eine der Zahl nach.

von etwas gelten können und gelten müssen, mit Vorsicht durchzuführen ist. Eine Ontologie erfährt dadurch schlagartig Änderungen, denn eine Ontologie ist nie neutral. Es muss, mit anderen Worten, darauf aufgepasst werden, welche Entitäten als Substanz von etwas und als Wesen von etwas gewählt werden, da dies zu ontologischen Ungereimtheiten führen kann.

## 6. Rekonstruktion der Argumentation – Der Sturz der Pluralität

Es ist meiner Meinung nach mit Bezug auf die Argumentation des Abschnittes *Metaphysik Zeta* 13, 1038b9-15 empfehlenswert, anzumerken, dass eine Voraussetzung für das Funktionieren dieser Argumentation unentbehrlich ist<sup>1</sup>.

- Diese Voraussetzung besteht darin, dass das Allgemeine, wenn es Substanz einer Entität ist, zugleich Substanz all der weiteren Entitäten ist, auf welche es als Allgemeines bezogen wird.

Ohne diese Voraussetzung kann die Argumentation meiner Meinung nach nicht funktionieren.

- Wenn z.B. als Allgemeines „Mensch“ berücksichtigt wird,
- wird Mensch als Allgemeines auf eine Pluralität von Entitäten, d.h. auf alle individuellen Menschen bezogen.
- Mensch als Allgemeines wird als Substanz eines individuellen Menschen angenommen und wird sonach zu Substanz all der weiteren Menschen (d.h., wenn das Allgemeine Substanz einer Entität der Pluralität ist, mit welcher das Allgemeine zusammenhängt, ist das Allgemeine Substanz all der Entitäten, welche diese bestimmte Pluralität zusammensetzen).

Anders gesagt:

- a) Das Allgemeine ist Substanz einer Entität. Infolgedessen ist das Allgemeine dieser selben Entität eigen.
- b) Das Allgemeine ist mit dieser Entität identisch: Denn das Allgemeine bildet ein einziges Ganzes, eine Einheit, eine Union mit der Entität. Das Allgemeine ist von der nämlichen Entität nicht zu unterscheiden.

---

<sup>1</sup> Dies ist zumindest meine Meinung. Es scheint mir sogar, dass die Argumentation des Aristoteles ausschließlich unter dieser Voraussetzung funktionieren kann. Die Entitäten können wohl durch das wechselseitige Verhältnis, dass sie zueinander eine der Art nach sind, ohne Zweifel miteinander verbunden werden, ohne dass dies Probleme irgendwelcher Art für das Fortbestehen der Pluralität repräsentiert.

- c) Das Allgemeine, gerade weil es ein Allgemeines ist, ist mehreren Entitäten gemeinsam (d.h., ein Allgemeines ist qua Allgemeines einer Pluralität gemeinsam). Das Allgemeine lässt sich ausschließlich unter der ontologischen Konstitution einer Entität verstehen, die einer Pluralität von Entitäten zukommt<sup>1</sup>.
- d) Da das Allgemeine einer Pluralität gemeinsam ist, ist das Allgemeine die Substanz all der Entitäten der Pluralität.
- e) Das Allgemeine ist daher mit all den Entitäten der Pluralität identisch.

Die Argumentation der Zeilen 1038b9-15 funktioniert meiner Ansicht nach folgendermaßen:

- i. Die Entität „ $\alpha$ “ ist ein Allgemeines.
- ii. Ein Allgemeines ist qua Allgemeines mehreren Entitäten gemeinsam.
- iii. Wir ziehen die Entitäten „a“ und „b“ in Betracht, auf welche das Allgemeine „ $\alpha$ “ als Allgemeines und insofern als den Entitäten „a“ und „b“ Gemeinsames bezogen wird.
- iv. Das Allgemeine „ $\alpha$ “ wird als Substanz von a angenommen.
- v. Wenn ein Allgemeines, welches an sich selbst, d.h. qua Allgemeines, auf eine Pluralität von Entitäten bezogen wird, die Substanz eines Mitglieds dieser bestimmten Pluralität ist, bildet das Allgemeine auch die Substanz aller weiteren Entitäten, welche die Pluralität zusammensetzen. Dies bedeutet: Wenn ein Allgemeines die Substanz einer bestimmten Entität bildet, bildet das nämliche Allgemeine die Substanz all der Entitäten, für welche das Allgemeine die Funktion des Allgemeinen versieht.
- vi.  $\alpha$  qua Allgemeines ist auch Substanz von b.
- vii. Da die Substanz einer Entität der bestimmten Entität eigen ist, deren Substanz sie ist, ist das Allgemeine „ $\alpha$ “ sowohl der Entität „a“ wie auch der Entität „b“ eigen.

---

<sup>1</sup> Selbstverständlich könnte gefragt werden, ob es der Fall sein könnte, dass ein Allgemeines einer einzigen Entität zukommt, d.h., dass ein Allgemeines einer Klasse entspricht, welche lediglich ein Mitglied hat. Es scheint jedoch, dass Aristoteles diese Möglichkeit nicht in Betracht zieht, wenn er den Begriff „Allgemeines“ bespricht.

- viii. Die Entitäten, deren Substanz eine und deren Wesen eines sind, sind selbst eine<sup>1</sup>.

Die Folgen davon sind:

- ix. Alles andere ist die Entität „a“; oder die Entität „a“ ist alles andere.  
x. Die Entitäten „a“ und „b“ sind eines, oder, anders ausgedrückt: a = b (numerisch), weil beide Entitäten mit dem Allgemeinen zusammenfallen. Die Pluralität der Entitäten, auf welche ein bestimmtes Allgemeines als die Substanz dieser Pluralität bezogen wird<sup>2</sup>, wird damit vernichtet.  
xi. Es ist jedoch nicht akzeptabel, dass die Pluralität kollabiert: Daher ist abzulehnen, dass das Allgemeine Substanz von etwas sein kann. Das Merkmal „Substanz von etwas“ darf dem Allgemeinen qua Allgemeinem nicht zukommen und somit ist dieses Merkmal mit dem Allgemeinen inkompatibel.

Offensichtlich ist Aristoteles nicht dazu bereit, die Existenz der Pluralität in Abrede zu stellen. Die Argumentation lässt sich auch folgendermaßen rekonstruieren:

- a) Wenn das Allgemeine „ $\alpha$ “ Substanz einer Entität ist,
- b) weil das Allgemeine „ $\alpha$ “ ein Allgemeines ist und dementsprechend aufgrund seiner ontologischen Konstitution mehreren Entitäten gemeinsam ist,
- c) und weil, wenn das Allgemeine „ $\alpha$ “ Substanz einer Entität ist, auch Substanz all der Entitäten ist, welchen das Allgemeine gemeinsam ist,
- d) wird das Allgemeine „ $\alpha$ “ Substanz einer Pluralität von Entitäten sein.

---

<sup>1</sup> Dafür siehe auch *Metaphysik Zeta* 16, 1040b16-17.

<sup>2</sup> Es ist meiner Meinung nach unabdingbar, in diesem Zusammenhang zu präzisieren, dass es sich um eine Pluralität, auf die ein bestimmtes Allgemeines bezogen wird, und nicht um die Pluralität insgesamt handelt. Es handelt sich z.B. um die Pluralität der Menschen, auf welche das Allgemeine „Mensch“ bezogen wird; es handelt sich nicht um die ganze Pluralität der Entitäten der Realität. Dieser, ontologisch gesehen, äußerst unangenehme Sachverhalt wird von einer Missdeutung der Merkmale und der Realitätsposition des Allgemeinen hervorgerufen. Der gegenwärtige Kontext rechnet mit den Missverständnissen bezüglich der Natur des Allgemeinen ab. Vermutlich würden wir, wenn die Reduktion all der Entitäten auf die Universalien im Falle aller Universalien angewendet würde, so viele Entitäten wie Universalien haben.

- e) Da jedoch die Substanz der Entität eigen ist, von welcher sie die Substanz ist,
- f) wird das Allgemeine numerisch identisch mit all den Entitäten sein, von denen das Allgemeine Substanz ist.
- g) Die Entität „a“, von welcher das Allgemeine Substanz ist, wird auch all die anderen Entitäten sein (oder all die anderen Entitäten werden identisch mit dieser Entität sein).
- h) Die Pluralität wird damit zerstört.

Dieses Vorgehen lässt sich für alle Entitäten wiederholen, für welche ein und dasselbe Allgemeine die Substanz darstellen müsste. Die Pluralität der Entitäten wird im Verhältnis zur in Betracht gezogenen Substanz zerstört: Wenn z.B. die Pluralität der Menschen berücksichtigt wird und das Allgemeine „Mensch“ als die Substanz dieser bestimmten Pluralität gedeutet wird, werden alle Menschen mit dieser Substanz identisch, so dass die ganze Pluralität der Entitäten qua Pluralität zusammenbricht.

## 7. Generelle Betrachtungen

Die Folge, dass alle Mitglieder der Pluralität miteinander identisch sind, kann meiner Meinung nach nur unter der Voraussetzung funktionieren, dass das Eigen-Sein seitens des Allgemeinen im Verhältnis zur Entität, von welcher das Allgemeine Substanz ist, einer Art numerischer Identität entspricht. Sonst könnten die Mitglieder der Pluralität nicht alle auf eines reduziert werden. Die Mitglieder der Pluralität würden nur spezifisch identisch sein. Diese Konstellation würde jedoch an sich selbst kein Problem darstellen (zumindest einige Einzelentitäten können ohne Zweifel der Formel nach miteinander identisch<sup>1</sup> sein oder spezifisch eine sein<sup>2</sup> – sie sind es tatsächlich –, ohne dass diese Konstellation Schwierigkeiten irgendeiner Art bereitet).

Aristoteles will darauf aufmerksam machen, dass eine irrtümliche Deutung des Allgemeinen, kraft deren das Allgemeine Substanz einer Entität und infolge seines Allgemein-Seins Substanz einer Pluralität wäre, die Annullierung der zur Rede stehenden Pluralität verursachen würde, von welcher das Allgemeine Substanz ist. Das Allgemeine kann nicht Substanz von etwas sein.

---

<sup>1</sup> Siehe diesbezüglich *Metaphysik Iota 3*, 1054a32-b3.

<sup>2</sup> Siehe diesbezüglich *Metaphysik Delta 6*, 1016b31-1017a3.



Wenn das Allgemeine nicht richtig aufgefasst wird, entsteht die Gefahr, dass die Pluralität zerstört wird, auf welche das Allgemeine bezogen wird. Der Zusammenbruch der Pluralität ist dem Zusammenschluss in der nämlichen Entität vom Allgemeinen einerseits und von der Substanz andererseits zuzuschreiben, infolge dessen diese Entität miteinander unvereinbare Merkmale bekommt. Eine Entität,

- qua allgemeine ist mehreren Entitäten gemeinsam,
- qua Substanz einer Entität ist dieser Entität eigen<sup>1</sup>.

Hieraus wird ersichtlich, dass eine derartige Entität in sich selbst inkompatible Merkmale hätte. Das System der Entitäten ginge daran zugrunde. Aristoteles vereinigt in diesem Kontext die Konzeption des Allgemeinen mit seiner eigenen Interpretation der Substanz qua Substanz, d.h. mit der Auffassung, dass die Entität, welche Substanz von etwas ist, weder getrennt noch trennbar von dem ist, dessen Substanz sie ist<sup>2</sup>; deswegen tritt die nachstehende Konstellation ein:

- a. Das Allgemeine ist Substanz bestimmter Entitäten und darf demzufolge nicht als unabhängig von diesen Entitäten existieren.
- b. Diese Konstellation zwingt dazu, alle Entitäten auf das Allgemeine zu reduzieren.
- c. Daher sind all diese Entitäten miteinander identisch. Das Allgemeine dient in dieser Operation dazu, das Mittel zur Reduktion der Pluralität auf eine einzige Entität zu finden.

Fazit: Die Merkmale der Entitäten einer Ontologie müssen beachtet werden; sonst sterben die Ontologien an einer Vergiftung, die sie wegen falscher Merkmale ihrer Bestandteile erleiden.

---

<sup>1</sup> Der Punkt ist in diesem Kontext, dass, einer Entität eigen zu sein, impliziert, ein einziges Ganzes mit eben dieser Entität zu bilden. Dies darf im Laufe der Argumentation nicht vergessen werden.

<sup>2</sup> Wie wir im Folgenden sehen werden, sieht Aristoteles die ontologische Position der Idee als die Position einer Entität an, die Substanz der Entitäten ist, von welchen sie die Substanz ist. Zugleich muss die Idee von denjenigen Entitäten getrennt sein, von denen sie die Substanz ist. Aristoteles kritisiert bei genauerem Hinsehen das falsch interpretierte Allgemeine, um die Idee selbst zu kritisieren: Das korrekte Allgemeine darf nicht den fehlerhaften Merkmalen der Idee ausgesetzt sein.

## 8. Nur ein Science-Fiction-Szenario?

Die Inkompatibilität zwischen Allgemeinem und Substanz soll meiner Meinung nach sowohl bezüglich des Allgemeinen im Verhältnis zur Substanz wie auch bezüglich der Substanz im Verhältnis zum Allgemeinen berücksichtigt werden. Dies bedeutet:

- Kein Allgemeines ist Substanz von etwas (da das Allgemeine mehreren Entitäten zukommt und mehreren Entitäten gemeinsam ist)<sup>1</sup>.
- Keine Substanz von etwas ist gemeinsam (weil die Substanz einer einzigen Entität eigen ist und keiner weiteren Entität zukommt)<sup>2</sup>, so dass keine Substanz allgemein sein kann.

Es ist meine Überzeugung, dass beide Richtungen für Aristoteles unabdingbar sind:

- Weder das Allgemeine kann die Merkmale der Substanz besitzen, noch die Substanz kann die Merkmale des Allgemeinen besitzen (d.h., die Unvereinbarkeit ist wechselseitig).

Ich möchte in diesem Zusammenhang mit Hilfe einiger Elemente, die ich aus der aristotelischen Konzeption der Seele des gewinne, einen weiteren Nachweis zu jenem ontologischen Verbot erklären, gemäß dem die Bereiche des Allgemeinen und der Substanz miteinander nicht ausgetauscht werden können. Wir sollten dafür mit der Auffassung der Seele als Substanz einer Entität anfangen. Wenn ein Allgemeines Substanz einer Pluralität sein kann, und wenn als Allgemeines eine konkrete Seele (oder, anders gesagt, wenn eine konkrete Seele als ein Gemeinsames, als eine allgemeine Entität) genommen wird, werden wir uns vor bestimmten Ungereimtheiten befinden. Lasst uns deswegen zunächst den folgenden Grundsatz zum Ausdruck bringen:

- Wenn als Substanz einer Entität die Form einer lebenden Entität, d.h. die Seele von dieser Einzelentität genommen wird, stehen wir vor dem Sachverhalt, dass die Seele die Substanz einer Entität ist.

Lasst uns jetzt die Hypothese aufstellen, dass eine Seele, welche an sich selbst die Substanz einer Entität ist und in folgedessen der Entität eigen ist, auch allgemein sein könnte.

---

<sup>1</sup> Dieses Prinzip wird, wie wir gesehen haben, von Aristoteles selbst formuliert.

<sup>2</sup> Dieses Prinzip leite ich von den Merkmalen ab, welche Aristoteles der Substanz von etwas und dem Allgemeinen zuweist.

- Falls das Allgemeine Substanz einer Entität wäre, hätten wir beispielsweise die Konstellation, dass die Seele als ein Allgemeines die Substanz voneinander verschiedener Einzelentitäten wäre, d.h., wir würden uns innerhalb der Konstellation befinden, dass eine einzige und identische Seele die Substanz einer Pluralität von Einzelentitäten wäre.
- Dies würde die Pluralität der Einzelentitäten (in diesem Falle sogar der Individualität der Personen) zerstören (all die Einzelentitäten würden auf eine einzige Seele zurückgeführt und auf diese reduziert werden).

Wenn Aristoteles sagt, dass kein Allgemeines Substanz einer Entität ist, will er meiner Meinung nach damit auch aussagen, dass ein jeder Faktor (d.h. die Substanz), der eine Einzelentität organisiert, der also eine Einzelentität zu dem macht, was die Einzelentität an sich selbst ist, einer Pluralität von Entitäten nicht gemeinsam sein kann. Die Beobachtung des Aristoteles hat selbstverständlich zunächst ihre Anwendung und ihren Geltungsbereich in der gesamten Ontologie. Sie lässt sich jedoch auch auf das besondere Gebiet des Reichs der Lebewesen übertragen<sup>1</sup>.

Mit anderen Worten: Die Form/Wesen/Seele einer Entität, die in der Entität operativ ist, ist dieser Entität und ausschließlich dieser Entität eigen. Die Seele von Sokrates kann nicht die Seele von einer anderen Entität oder von einer Pluralität von Entitäten sein. Daher kann kein Allgemeines Substanz einer Entität sein, weil die Substanz von etwas definitionsgemäß diesem etwas und nur diesem etwas eigen ist, während das Allgemeine von seiner Konstitution aus immer einer Pluralität von Entitäten gemeinsam ist. Anders gesagt, sind sowohl die Entität „Sokrates“ wie auch die Form von Sokrates eine individuelle Entität und dementsprechend bilden sie nichts Gemeinsame. Sokrates ist selbstverständlich individuell, er ist selbstverständlich eine individuelle Entität (jede Konkretisierung ist individuell). Die Form des Sokrates ist auch eine individuelle Entität, weil eine Form nicht in voneinander verschiedenen Entitäten operativ sein kann (die Seele des Sokrates kann nicht die Seele einer anderen Entität sein). Wenn die Inkompatibilität Substanz/Allgemeines im Falle der Seele von Sokrates nicht respektiert würde, und die Seele von Sokrates als eine

---

<sup>1</sup> Dies wird klar, wenn erwogen wird, dass die Ontologie allen besonderen Bereichen vorgeordnet ist. Sie bestimmt Vorschriften, die für jeden Bereich gültig sind.

allgemeine Entität gedeutet würde, hätten wir eine Pluralität von Menschen, die alle die Seele von Sokrates wären (oder wir hätten eine Seele, jene von Sokrates, welche all die Menschen der Pluralität wäre, d.h., sie wäre in den verschiedenen Menschen vervielfacht). Die Bereiche des Allgemeinen und der Substanz müssen also rigoros auseinandergehalten werden.

## 8. Ontologische Bestätigungen

Die Gefahr, dass wegen der Betrachtung eines und alleinigen Faktors als Substanz einer bestimmten Pluralität all die Entitäten der Pluralität eine sind, so dass die Pluralität qua Pluralität zugrunde geht, wird an der Textstelle *Metaphysik Beta* 4, 999b12-23 entfaltet, die zur Erörterung der achten Aporie vom Buch *Metaphysik Beta* gehört.

In der achten Aporie wird die Frage behandelt, wie die Wissenschaft der Einzelentität gewonnen werden kann, wenn neben den Einzelentitäten nichts Weiteres existiert. Die Hypothese, die an der folgenden Textstelle, dargelegt wird, erörtert das Problem, ob zusätzliche Entitäten neben den konkreten Entitäten existieren. Sie bespricht überdies die Möglichkeit, dass die Form neben den Entitäten existiert, von welchen sie die Form ist. Im Besonderen wird an dieser Textstelle angedeutet, dass die Substanz einer Pluralität von Entitäten, z.B. die Substanz der Pluralität der Menschen, nicht eine Entität sein kann, welche numerisch eine ist, welche zugleich die Substanz von einer Pluralität von Menschen ist und welche auf derselben Ebene als derjenigen der konkreten Entitäten existiert. Es wird auch in diesem Kontext zum Ausdruck gebracht, dass die Entitäten, von denen die Substanz eine ist, auch eine sind. Die Hypothese der numerischen Einheit der Form ist unakzeptabel, da diese Hypothese die Pluralität dieser Entitäten zerstören würde. Dies ist ein klares Zeichen dafür, dass jedwede ontologische Einstellung, welche die Existenz der Pluralität der Entitäten zerstört, nicht akzeptiert werden kann:

«Wenn ferner die Materie existiert, da sie nicht entstanden ist, ist es noch weitaus vernünftiger, dass die Substanz existiert, zu welcher<sup>1</sup> jene<sup>2</sup> zu einem

---

<sup>1</sup> Im Text des Aristoteles haben wir eigentlich das Neutrum „τοῦτο“. Um die Verwendung des Neutrum in der Übersetzung beizubehalten, könnte der aristotelische Ausdruck folgendermaßen übersetzt werden: „...dass die Substanz existiert, d.h. dieses, zu welchem jene wird“.

<sup>2</sup> D.h.: die Materie.

Zeitpunkt wird: Denn wenn weder diese<sup>1</sup> noch jene<sup>2</sup> existiert, wird überhaupt nichts existieren; wenn dies aber unmöglich ist, ist es notwendig, dass etwas neben dem Zusammengesetzten (παρὰ τὸ σύνολον) existiert, d.h. die Gestalt und die Form (τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος). Wenn man dies wiederum annehmen wird<sup>3</sup>, liegt die Schwierigkeit vor, sowohl bei welchen Entitäten man dies annehmen wird wie auch bei welchen Entitäten man dies nicht annehmen wird. Denn es ist auf der einen Seite augenscheinlich, dass es bei allen Entitäten nicht möglich ist: Denn wir würden nicht annehmen, dass ein Haus neben (παρὰ)<sup>4</sup> den einzelnen Häusern existiert<sup>5</sup>. Wird darüber hinaus die Substanz all der Entitäten, wie z.B. der Menschen, eine sein<sup>6</sup> (πότερον ἢ οὐσία μία πάντων ἔσται, οἷον τῶν ἀνθρώπων);? Das ist aber absurd: Denn all die Entitäten, deren die Substanz eine ist, sind eine (ἐν γὰρ πάντα ὧν ἢ οὐσία μία)<sup>7</sup>. Aber viele und unterschiedlich (ἀλλὰ πολλὰ καὶ διάφορα);<sup>1</sup> Aber auch dieses ist unvernünftig<sup>2</sup>.»

<sup>1</sup> Wir haben im aristotelischen Text eigentlich wieder das Neutrum „τοῦτο“.

<sup>2</sup> D.h.: die Materie.

<sup>3</sup> D.h.: Wenn man annehmen wird, dass eine Form neben den Einzelentitäten existiert.

<sup>4</sup> Siehe für die aristotelische Verwendung der Präposition „παρὰ“ auf bestimmte ontologische Kontexte die Textstelle *Zweite Analytiken I* 11, 77a5-9. An dieser Textstelle kommt zum Vorschein, dass Aristoteles diese Präposition verwendet, wenn er falsche Interpretationen der ontologischen Position bestimmter Entitäten, die auf eine Pluralität bezogen werden, kritisieren will.

<sup>5</sup> Aristoteles weist die Hypothese zurück, dass ein Haus neben den einzelnen, d.h. neben den konkreten Häusern existiert. Hier ist meiner Meinung nach eine Anspielung auf die Ideen zumindest wahrscheinlich.

<sup>6</sup> Oder: „Wird darüber hinaus eine einzige Substanz all der Entitäten, wie z.B. der Menschen, existieren?“

Ich bin der Meinung, dass das „Eine-Sein“, von welchem in diesem Zusammenhang die Rede ist, ein numerisches Eine-Sein ist. Es wird die Hypothese in Erwägung gezogen, dass die Substanz einer Pluralität von Entitäten numerisch eine (d.h. nicht spezifisch eine) ist. Wenn die Substanz einer Pluralität von Entitäten spezifisch eine wäre, d.h., wenn die Mitglieder der Pluralität der Entitäten miteinander spezifisch eine wären, würde dies keine Schwierigkeit bereiten. Daher muss in diesem Zusammenhang meiner Meinung nach der Wert von „Numerisch-eine-Sein“ in Erwägung gezogen worden sein.

<sup>7</sup> Es ist in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit dieses Ausdrucks mit dem Ausdruck von *Metaphysik Zeta* 13, 1038b14-15 zu bemerken: „Denn die Entitäten, deren Substanz eine und deren Wesen eines ist, sind auch selbst eine (ὧν γὰρ μία ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν).“ Die Textstelle von *Metaphysik Beta*

Die Textstelle enthält zahlreiche Stellungnahmen des Aristoteles. Zuerst wird die Hypothese abgewiesen, dass die Form des Hauses neben den konkreten Häusern existiert. Die Entität (das Haus) müsste neben den konkreten Entitäten existieren und müsste konsequenterweise selbst als

---

liefert meiner Meinung nach einen Beweis dafür, dass die Hypothese, dass die Substanz einer Pluralität von Entitäten eine ist, mit sich bringt, dass die Pluralität qua Pluralität annulliert wird. Aus dem Text lässt sich entnehmen, dass das Eines-Sein, von welchem die Rede ist, ein numerisches Eines-Sein ist: Denn die Opposition, die an der Textstelle von *Metaphysik Beta* geschildert wird, betrifft die Hypothese, dass die Form (d.h. die Substanz einer Entität) eine ist, und betrifft die Hypothese, dass die Formen viele sind. Falls die Form einer Pluralität numerisch eine ist, ist die Substanz dieser Pluralität numerisch eine, so dass auch die Entitäten der Pluralität numerisch eine sind. Es muss auch in diesem Falle angemerkt werden, dass es sich um eine bestimmte Pluralität wie die Pluralität der Menschen und nicht um die Pluralität aller Entitäten der Realität handelt.

<sup>1</sup> D.h.: „Existieren aber viele und unterschiedliche Formen?“ In diesem Falle würden z.B. viele und unterschiedliche Formen vom Haus neben den konkreten Häusern existieren: Jede Form vom Haus würde einem konkreten Haus entsprechen und würde neben dem konkreten Haus, d.h. unabhängig vom selben Haus existieren (es wäre nicht die Form des Hauses, die ein einziges Ganzes mit dem konkreten Haus bildet).

Es wird die Hypothese abgewiesen, dass die Formen (die Substanzen der Entitäten) zahlreich und unterschiedlich sein könnten: Die Erkenntnis wäre unmöglich, falls die Erkenntnis zwar die Erkenntnis der Form wäre, jedoch die Formen so viele wären, wie die Entitäten sind, von welchen sie die Form sind. In diesem Falle würde z.B. die Erkenntnis der Form des Hauses die Erkenntnis von all den Formen der konkreten Häuser erfordern. Es ist klar, dass dies nicht die Lösung zur Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis sein kann. Der Punkt ist, dass der ontologische Status der Entität, welche die Entität für die Erkenntnis repräsentiert, ein anderer als derjenige sein muss, welcher den konkreten Entitäten eignet.

<sup>2</sup> Sowohl die Hypothese, dass die Form eine ist, wie auch die Hypothese, dass die Formen unterschiedlich sind, werden abgelehnt. Gemeinsam ist diesen Hypothesen, dass die Form, von welcher die Rede ist, auf dieselbe Ebene als die Ebene der Realisierungen gestellt wird. Damit eine Lösung für dieses Problem gefunden werden kann, muss die Position der im generellen Sinne genommenen Form auf eine andere ontologische Ebene als die Ebene der Realisierungen gestellt werden. Dafür ist jedoch das Bewusstsein davon nötig, dass nicht nur die ontologische Ebene der Realisierungen existiert. Eine andere Auffassung der Ontologie ist dafür notwendig.

eine Entität gelten, die eine der Zahl nach ist. Aristoteles hat außerdem die Gefahr der Annullierung einer definierten Pluralität klar vor Augen, wenn die Position in der Realität von der Entität, die neben einer Pluralität existieren müsste und in einer gewissen Verbindung mit dieser bestimmten Pluralität stehen müsste, auf ontologisch nicht gebührende Art und Weise erklärt wird<sup>1</sup>. Die Leserin und der Leser würden mit zwei zwar voneinander divergierenden, jedoch gleichermaßen zurückzuwerfenden Konstellationen konfrontiert:

- Entweder diese neue Entität wird als eine einzige Entität interpretiert, so dass alle weiteren Entitäten, von welchen sie die Substanz bildet, eine werden;
- oder neue und voneinander verschiedene Entitäten müssen jeweils als die Substanz jedes Mitglieds einer bestimmten Pluralität gelten, so dass eine neue Entität in Entsprechung zu einer konkreten Entität entsteht<sup>2</sup>.

Es ist ersichtlich, dass beide Lösungen abzulehnen sind: Die eine annulliert eine bestimmte Pluralität von konkreten Entitäten qua Pluralität, indem sie alle Entitäten auf die Entität reduziert, die als Substanz der in Rede stehenden Pluralität von Entitäten angenommen wird. Die andere Lösung vervielfacht ihrerseits die Entitäten, indem jeder konkreten Entität eine Entität entspricht, die Substanz der konkreten Entität ist<sup>3</sup>. Dies scheint mir

---

<sup>1</sup> Der Punkt ist, dass die Substanz von etwas nicht eine Entität sein kann, welche selbständig ist und gleichzeitig die Substanz einer Pluralität von Entitäten ist, weil diese Konstellation die Pluralität der Entitäten annullieren würde, von welcher die Substanz Substanz ist.

<sup>2</sup> Obwohl es in diesem Zusammenhang nicht vom Allgemeinen die Rede ist, ist es nichtsdestoweniger bezeichnend, dass die Wahl der Merkmale der Substanz von etwas Ungereimtheiten für die Ontologie erzeugt, wenn diese Wahl falsch ist.

<sup>3</sup> Jeder Einzelentität entspricht eine Entität, welche ihre Substanz ist: In diesem Sinne sind die Substanzen der Entitäten zahlreich (sie sind so viele wie die Einzelentitäten, von welchen sie die Substanzen sind). Die Einzelentitäten derselben Art haben jedoch dieselbe Definition, da sie denselben Inhalt konkretisieren: In diesem Sinne sind sie miteinander identisch (damit sind sie erkennbar). Jede konkretisierte Substanz von einer Einzelentität ist individuell. Der Inhalt der Substanzen der Einzelentitäten ist allgemeingültig für all die Entitäten, die derselben Art angehören: In diesem Sinne ist das Programm, dass der Substanz von etwas, d.h. der Form entspricht, allgemein. Diesen Punkt werde ich in einem

der Sinn dieser Textstelle zu sein. Es soll darauf hingewiesen werden, dass, um eine vertretbare Lösung bezüglich der Substanz von etwas zu erarbeiten, eine tiefgründige Revision der Ontologie und ihrer Komponenten erforderlich ist:

- Erstens muss eine gesunde Ontologie über Entitäten verfügen, die keine Realisierungen selbst sind, d.h., die nicht numerisch eine sind. Diese Entitäten müssen auf den richtigen Platz der Realität gestellt werden.
- Zweitens muss die Differenz zwischen den Entitäten, die numerisch eine sind, und den Entitäten, die nicht numerisch eine sind, erarbeitet werden.
- Drittens muss richtig erklärt werden, was es bedeutet, die Substanz einer Entität zu sein, und welche Folgen es nach sich zieht, die Substanz einer Entität zu sein.

Aus der Kontraposition, welche zwischen den zwei Konstellationen besteht, die in der Aporie dargelegt werden, können wir zahlreiche Aspekte der ontologischen Grundstrukturen lernen.

- Die Hypothese funktioniert nicht, dass eine einzige Entität die Substanz einer Pluralität sein kann, weil dies die Pluralität annullieren würde.
- Die Frage ist diesbezüglich, wie diese Entität, welche Substanz der Pluralität sein sollte, interpretiert wird.
- Im Falle der Annahme, der sich Aristoteles entgegenstellt, wird meiner Meinung nach diese Entität als eine Entität betrachtet, welche selbst eine Instanz (Instantiation, Instanziierung) ist, d.h., als eine Entität, die typologisch nicht anders als die Entitäten ist, von welchen sie die Substanz sein müsste. Auch diese Entität ist eine Entität, die der Zahl nach eine ist. Daher werden all die Entitäten, von denen sie die Form ist, eine sein.
- Die Hypothese, dass alle Formen anders sind, wird abgelehnt. Die Position der Form in der Realität muss anders erklärt werden.
- Eine Form ist zwar eine einzige Entität, und zwar in dem Sinne, dass, generell genommen, das Wesen oder die Form eines Hauses definitionsgemäß eine Entität ist. Sie bewohnt aber eine andere

---

weiteren Teil dieser Arbeit mithilfe von einigen aristotelischen Überlegungen erläutern, die im Kapitel *Metaphysik Lambda* 5 enthalten sind.



ontologische Ebene als diejenige Ebene, welche den Einzelentitäten eigen ist<sup>1</sup>.

Das Problem, mit welchem wir uns innerhalb der Textstelle des Buches *Metaphysik Beta* konfrontiert sehen, besteht darin, dass falsche Auffassungen bezüglich der Bestandteile der Ontologie zur Vernichtung der Pluralität führen, wobei die Vernichtung der Pluralität für Aristoteles nicht akzeptabel ist. Die Realität ist für Aristoteles Pluralität: Dazu sind keine Erklärungen und keine Rechtfertigungen nötig.

Der Ausschluss der Universalien vom Stellenwert des Substanz-Seins gilt nicht für die umfangarmen Universalien allein, sondern auch für die umfangreichen Allgemeinen wie Seiendes und Eines. Dieser Punkt wird an der Textstelle *Metaphysik Iota 2*, 1053b16-24 klar ausgedrückt:

«Wenn also kein Allgemeines Substanz sein kann (εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι), wie es in den Erörterungen über die Substanz und über das Seiende gesagt worden ist, und auch dieses selbst<sup>2</sup> nicht Substanz im Sinne eines Einen neben den Vielen sein kann (denn es ist gemeinsam<sup>3</sup>), sondern nur Prädikat sein kann (οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γὰρ) ἀλλ' ἢ κατηγορημα μόνον), ist klar, dass auch das Eine Substanz nicht sein kann: Denn das Seiende und das Eine werden unter all den Entitäten am allgemeinsten prädiziert (τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων), so dass weder die Gattungen bestimmte Naturen und Substanzen sind, die von all den anderen Entitäten getrennt sind (ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ

<sup>1</sup> Wenn als Form das generelle Wesen der Häuser berücksichtigt wird, ist das Haus eine Entität, welche eine andere ontologische Ebene als die Ebene der Konkretisierungen bewohnt. Es muss meiner Meinung nach zwischen einerseits der konkretisierten Form, die immer eine Instanz (Instantiation, Instanziierung), eine Realisierung ist (z.B.: Die Form dieses Hauses ist nicht die Form jenes Hauses. Es handelt sich dabei um zwei voneinander verschiedene Einzelentitäten, die voneinander verschiedene Formen haben), und andererseits der Form als Programm für das Haus, d.h., als dem Komplex all der Eigenschaften, die den Aufbau eines Hauses bilden (diese Haus ist keine Realisierung), andererseits unterschieden werden. Mit diesem Thema werde ich mich in einer weiteren Studie auseinandersetzen.

<sup>2</sup> D.h.: „das Seiende“.

<sup>3</sup> Das Seiende ist allen Entitäten gemeinsam. Da das Gemeinsam-Sein vom Stellenwert der Substanz-Sein automatisch ausschließt – die Substanz von etwas muss diesem etwas eigen sein und kann nichts anderem zukommen –, kann das Seiende nicht Substanz von etwas sein.

οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσί), noch das Eine Gattung aus denselben Gründen sein kann, aus welchen weder das Seiende noch die Substanz Gattungen sein können (οὔτε τὸ ἓν γένος ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας δι' ἅσπερ οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὴν οὐσίαν)»

Es lässt sich ersehen, dass die Regel, laut welcher kein Allgemeines Substanz sein kann, auch für das Seiende und für das Eine gilt: Weder Seiendes noch Eines dürfen Substanz sein, da sie die allgemeinsten Prädikate repräsentieren. Nichts Allgemeine kann Substanz sein. Die Dimension des Umfangs der Entitäten, welche von einem beliebigen Allgemeinen erfasst werden, hat diesbezüglich keine Relevanz.

### 9. Anhang: *Metaphysik Alpha 9, 991b1-3*

Weitere Elemente zur Erklärung der aristotelischen Strategie können durch die Berücksichtigung der nachstehenden Textstelle *Metaphysik Alpha 9, 991b1-3* gewonnen werden:

«Ferner würde es als unmöglich zu sein scheinen, dass die Substanz und dasjenige, wovon die Substanz Substanz ist, auf voneinander getrennte Art und Weise existieren (ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἢ οὐσία), so dass<sup>1</sup>, wie könnten die Ideen, wenn sie die Substanzen der Entitäten sind, auf getrennte Art und Weise existieren?<sup>2</sup> (ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν)».

Es wird durch diese Aussage ersichtlich, dass die Substanz und die Entität, deren Substanz eben diese Substanz ist, nicht getrennt voneinander existieren dürfen. Der in diesem Zusammenhang ausgedrückte Inhalt repräsentiert die Entfaltung eines Merkmals einer jeden Substanz einer Entität qua Substanz einer Entität. Wenn eine Entität die Substanz von etwas bildet, ist sie von diesem bestimmten etwas nicht trennbar<sup>3</sup>. Wenn

<sup>1</sup> Es könnte hinzugefügt werden: „so dass daraus die Frage folgt...“.

<sup>2</sup> D.h. (meiner Meinung nach): „(...) wie könnten die Ideen, wenn sie die Substanzen der Entitäten sind, auf getrennte Art und Weise im Verhältnis zu den Entitäten existieren, von welchen sie die Substanzen sind?“

<sup>3</sup> Dies könnte mittels der Aussagen, die in *Metaphysik Zeta 13, 1038b10* zum Ausdruck gebracht werden, auf die folgende Art und Weise ergänzt werden: Die Substanz von etwas ist diesem etwas eigen. Daher kann sie nicht getrennt von diesem etwas sein (d.h., die Substanz von etwas bildet ein Eines und Ganzes mit dem Etwas, von welchem sie die Substanz ist). Die Substanz von etwas ist das, was eine Entität zu dem macht, was die Entität an sich selbst ist. Falls die Substanz der

daher die Leserin und der Leser mit einer Deutung konfrontiert werden, welche die Substanz einer Entität als getrennt von dieser Entität darstellt, können die Leserin und der Leser umgehend erkennen, dass diese Deutung falsch sein muss.

Es reicht in diesem Kontext offensichtlich aus, die Ungereimtheit zu veranschaulichen, welche entsteht, falls ein und selber Entität

- das Merkmal „Substanz-von-etwas-Sein“ und
- das Merkmal „Von-der- Entität-Getrennt-Sein, von welcher sie die Substanz ist“

zugewiesen werden. Es lassen sich aus dem Text die folgenden Definitionen der Merkmale sowohl der Substanz wie auch der Entität, von welcher die Substanz Substanz ist, gewinnen:

- a) Die Substanz einer Entität kann nicht von dieser bestimmten Entität getrennt sein, deren Substanz sie ist.
- b) Die Entität, von welcher eine Substanz Substanz ist, ist nicht getrennt von der Substanz, die ihre eigene Substanz ist.

Diese Definition stellt ein zusätzliches grundlegendes Merkmal der ontologischen Konstitution der Substanz qua Substanz ganz unabhängig davon dar, welche Entität als Substanz gelten kann.

Die Argumentation der Textstelle ist meiner Meinung nach diese:

- i. Die Ideen sind Substanz von etwas.
- ii. Die Ideen sind vom bestimmten etwas getrennt, dessen Substanz sie sind.
- iii. Die Ideen qua Ideen weisen eine ontologische Konstitution auf, die gegen die Definition an sich selbst von Substanz von etwas verstößt, da die Substanz von etwas nicht getrennt von der Entität sein kann, von welcher sie die Substanz ist.

Die Idee scheint in diesem Zusammenhang direkt gegen ein Merkmal der Substanz von etwas qua Substanz von etwas zu verstoßen. Jede derartige Entität kann nicht von der Entität, deren Substanz sie ist, getrennt werden.

- ✓ Die Substanz von etwas ist mit dem etwas eins, dessen Substanz sie ist.
- ✓ Die Idee als Substanz von einer Entität muss ein Ganzes mit dieser Entität bilden.

---

Entität von der nämlichen Entität getrennt würde, würde die Entität selbst nicht mehr da sein können.

- ✓ Die Idee dahingegen, wiewohl sie die Substanz einer Entität ist, ist nichtsdestoweniger getrennt von dem, dessen Substanz sie ist.

Ebendies repräsentiert einen sinnfälligen Verstoß gegen den Begriff der Substanz von etwas.

Die Anklage, die Aristoteles erhebt, besteht deswegen im Widerspruch, welcher die platonische Erörterung dieses nämlichen Begriffes kompromittiert: In einem durchdachten ontologischen System – so lässt sich meiner Ansicht nach aus den Beobachtungen des Aristoteles folgern – müssten derartige Entitäten deshalb nie angenommen werden, weil sie das ontologische System zusammenfallen lassen. Ein auf der ontologischen Ebene gesundes System braucht unbedingt andersartige Entitäten. Der Inhalt dieser Textstelle könnte ferner auf die Inhalte der Textstelle *Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-15 angewendet werden:

- (a) Falls das Allgemeine Substanz von etwas ist,
- (b) kann das Allgemeine nicht getrennt von diesem etwas sein.
- (c) Diese Konstellation bringt mit sich, dass das Allgemeine mit jeder einzelnen Entität, von welcher das Allgemeine Substanz sein müsste, numerisch identisch sein müsste (das Allgemeine sollte dieselbe identische Entität sein).
- (d) Da jedoch das Allgemeine qua Allgemeines einer Pluralität von Entitäten gemeinsam ist,
- (e) müsste das Allgemeine mit einer Pluralität von Entitäten identisch sein.
- (f) Dies würde die Konstellation hervorrufen, dass eine Pluralität von Entitäten auf eine einzige Entität reduziert würde.

Die Anwendung einiger der Merkmale, welche der Idee an der Textstelle *Metaphysik Alpha 9*, 991b1-3 zugeschrieben werden, auf das Allgemeine ist meiner Meinung nach legitim, da die Idee Substanz einer Pluralität sein müsste. Insofern befindet sich die Idee der erwähnten Textstelle *Metaphysik Alpha 9*, 991b1-3 in genau demselben Sachverhalt, in welchem das Allgemeine des Kapitels *Metaphysik Zeta 13* sich befindet: Beide Entitäten, Idee und Allgemeines, sollten Substanz von etwas sein und beide Entitäten sollten Substanz einer Pluralität sein.

Die Idee ist meiner Meinung nach genau diejenige Entität, die heimlich<sup>1</sup> innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta 13* auf der Anklagebank

---

<sup>1</sup> Dies ist aber nicht allzu heimlich, weil davon im Verlauf des Textes vom Regresses des „dritten Menschen“ die Rede ist, der ein Argument gegen die Ideen

steht, da die Idee – zumindest nach der Auslegung, welche Aristoteles von der Idee gibt – sowohl allgemein wie auch Substanz von etwas sein sollte. Die Kritik des Aristoteles erweist sich als für die Ontologie der Ideen umso gravierender, wenn in Erwägung gezogen wird, dass die Idee Substanz einer Pluralität der Entitäten sein müsste (die Idee müsste z.B. dem Anschein nach Substanz all der konkreten Verwirklichungen in dem Sinne sein, dass all die konkreten Verwirklichungen aufgrund ihrer Teilhabe an der Idee ihre eigenen Eigenschaften besitzen<sup>1</sup>).

- i. Da die Idee einer Pluralität gemeinsam<sup>2</sup> sein müsste,
- ii. würde die Idee einem Allgemeinen ähnlich sein (sie würde ein Merkmal wie das „Gemeinsam-Sein“ mit dem Allgemeinen teilen).
- iii. Jedoch müsste die Idee auch die Substanz der Entitäten, von welchen sie die Idee ist, sein.
- iv. In diesem Sinne müsste die Idee ein Eines mit der Entität, von welcher sie die Idee ist, sein (sie sollte ein einziges Ganzes mit dieser Entität bilden und sie könnte nicht getrennt von der Entität sein, von welcher sie die Substanz ist).
- v. Die Idee würde folglich sowohl einer Pluralität von Entitäten gemeinsam sein wie auch einer einzigen Entität eigen sein.

Die ontologische Ungereimtheit der Idee wird nach der Auffassung des Aristoteles damit verdeutlicht.

## 10. Exkurs: Pluralität und Substanz von etwas

Aus der Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b9-15 lässt sich ersehen, dass Aristoteles darauf achtet, allerlei Reduktionen der Realität zu vermeiden. Die Realität ist an sich selbst Pluralität von Entitäten. Daher muss jede Theorie, welche die Pluralität in Gefahr brächte, abgelehnt werden. Die

---

ist. Aristoteles will durch die Andeutung zum Regresses des „dritten Menschen“ erklären, dass eine falsche Interpretation des Allgemeinen das Allgemeine auf die Idee und auf deren ontologische Schwachstellen zurückführen lässt. Dies wird eine Konstellation bewirken, in welcher das Allgemeine die nämlichen ontologischen Ungereimtheiten verursacht, welche von den Ideen hervorgerufen werden.

<sup>1</sup> Siehe z.B. *Phaidon* 101c2-4. Ich verweise für eine Untersuchung von Platons Verwendung des Ausdrucks „ὄνσῳα“ auf die Studie von R. Marten, „OYΣIA im Denken Platons“.

<sup>2</sup> Die Idee sollte eine Entität sein, welche den Mitgliedern einer bestimmten Pluralität, die mit der Idee zusammenhängt, gemeinsam ist.

Wahl der Entitäten, welche Substanzen von etwas sein können, muss mithin mit Sorgfalt und Vorsicht getroffen werden. Denn diese Wahl darf nicht die Existenz der Pluralität der Entitäten in Gefahr bringen.

Die Abneigung des Aristoteles für die ontologischen Reduktionen meldet sich z.B. in der elften Aporie vom Buch *Metaphysik Beta* zu Wort. Die Aporie setzt bei der Frage an, ob das Seiende und Eines Substanz der Entitäten sind und ob sie innerhalb dieser Sichtweise nichts anderes als das Seiende und Eines sind, oder ob dem Seienden und dem Einen hingegen eine andere Natur zugrunde liegt. Die Aporie ist meines Erachtens bemerkenswert, da sie unter anderem die Anstrengung des Aristoteles beleuchtet, die Existenz der Pluralität zu retten.

Das Problem, welches in der Aporie zu lösen ist, wird folgendermaßen präsentiert (*Metaphysik Beta* 4, 1001a4-8):

«Das schwierigste von allen Problemen und das zur Erkenntnis der Wahrheit notwendigste Problem ist, ob überhaupt das Seiende (τό ὄν) und das Eine (τό ἓν) Substanz der seienden Entitäten sind (οὐσίαι τῶν ὄντων), und ob jedes von ihnen, indem jedes von ihnen nicht etwas anderes ist, das erste eines ist und das letztere seiend ist, oder ob man untersuchen muss, was überhaupt das Seiende ist und was das Eine ist, weil eine andere Natur zugrunde liegt<sup>1</sup>.»

Ich werde im gegenwärtigen Zusammenhang nicht an die Erörterung und Auslegung der ganzen Aporie herangehen; ich möchte mich vielmehr auf die Konzeption des Eines und des Seienden als Substanz der Entitäten konzentrieren, um besonders die Konsequenzen dieser Konzeption zu bewerten. Die Wahl des Einen und des Seienden als Substanzen der Entitäten schlägt sich in einer bestimmten Weise auf der Zusammensetzung der Realität nieder.

Aristoteles lehnt an der Textstelle *Metaphysik Beta* 4, 1001a27-b1 die Hypothese des Einen und des Seienden als Substanz der Entitäten entschieden ab: Aristoteles weist im Besonderen darauf hin, dass, wenn ein Eines selbst und ein Seiendes selbst existierten, und wenn Eines und Seiendes Substanz vom Einen selbst und vom Seienden selbst wären, keine andere Entität neben Einem und neben Seiendem existieren könnte. Es würde folglich keine Pluralität mehr existieren und die Existenz einer Pluralität könnte nicht mehr gerechtfertigt werden:

---

<sup>1</sup> D.h.: „weil ihnen eine andere Natur zugrunde liegt.“

«Wenn auf der anderen Seite ein Eines selbst und ein Seiendes selbst (τι αὐτὸ ἓν καὶ ὄν) existieren, ist notwendig, dass das Eine und das Seiende Substanz von ihnen sind (ἀναγκαῖον οὐσίαν αὐτῶν εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν): Denn das, wovon diese prädiziert werden, ist nichts anderes, sondern ist diese selben (οὐ γὰρ ἕτερόν τι καθ' οὗ κατηγορεῖται ἀλλὰ ταῦτα αὐτά). Wenn ein Seiendes selbst und ein Eines selbst (τι αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἓν) wirklich existieren werden, wird die große Schwierigkeit entstehen, ob etwas Verschiedenes (ἕτερον) neben diesen (παρὰ ταῦτα) existieren wird, ich meine, wie die Entitäten mehr als eines sein werden (πλείω ἐνὸς τὰ ὄντα). Denn das, was vom Seienden verschieden ist, ist nicht (τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν), so dass es notwendig ist, dass sich nach dem Argument des Parmenides ergibt, dass all die Entitäten Eines sind und dass dieses das Seiende ist (ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν<sup>1</sup>.)»

Aus der Hypothese der Existenz solcher Entitäten wie eines Einen an sich und eines Seienden an sich wird an dieser Textstelle auf die These geschlossen, dass ihre eigene Substanz nichts anderes als das Eine selbst und als das Seiende selbst sein kann. Der Hypothese der Existenz eines Einen selbst und der Existenz eines Seienden selbst wird im Laufe des aristotelischen Textes von der Behauptung der Notwendigkeit gefolgt, aufgrund deren die Substanz dieser Entitäten vom Einen und vom Seienden repräsentiert wird. Hiermit wird nicht von der Substanz der Entitäten gesprochen, wie es hingegen am Anfang der Aporie der Fall war, sondern es wird ausschließlich von der Substanz des Eines und des Seienden gesprochen.

Es wird mittels der Existenz des Einen und des Seienden selbst darauf angespielt, dass die Annahme des Einen und des Seienden an sich nicht ohne Konsequenzen für die Einschätzung der tatsächlichen Zusammensetzung der Realität bleibt, wie sich sofort zeigen lässt. Die Wahl vom Einen und vom Seienden als Substanz von Einem selbst und

---

<sup>1</sup> Die Hypothese, dass das Sein Substanz von etwas sein kann, wird auch in den *Zweiten Analytiken II 7*, 92b13-14 abgelehnt:

«Das Sein ist aber für keine Entität Substanz (τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί): Denn das Seiende ist nicht Gattung (οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν).»

Da das Sein keine Gattung ist, kann das Sein auch keine Substanz der Entitäten sein. Folglich nützt die reine Angabe, dass etwas ist (dass etwas seiend ist), nichts zur eigentlichen Bestimmung der Substanz der Entitäten: Zu sagen, dass eine Entität ist (dass eine Entität seiend ist), kommt nicht einer richtigen Festlegung des Wesens einer Entität gleich.

vom Seienden selbst impliziert das Verschwinden von allen anderen Entitäten außer Einem selbst und außer dem Seienden selbst.

Die Konstellation, die sich im gegenwärtigen Kontext abzeichnet, vermag mithin keine Rechtfertigung mehr zugunsten der Existenz einer Pluralität von Entitäten, d.h. zu Gunsten der Existenz anderer Entitäten, die vom Seienden und vom Einem verschieden sind, zu verschaffen. Hingegen wird die reine Möglichkeit der Existenz von etwas anderem als Einem und Seiendem abgewiesen. Dies erfolgt mittels folgender Argumentation:

- a) Es existiert ein Seiendes selbst.
- b) Das Seiende ist die Substanz vom Seienden.
- c) Alles andere als das Seiende ist vom Seienden verschieden.
- d) Alles andere ist nicht.

Die Schritte der Argumentation schließen aus der Existenz des Seienden – durch die Annahme, dass die Substanz des Seienden das Seiende ist, – auf die Unmöglichkeit der Existenz irgendwelcher Entität, die verschieden vom Seienden sein müsste (denn da jegliche Entität vom Seienden verschieden ist, würde sie nicht seiend sein). Dieses Ergebnis würde die Pluralität zunichtemachen. Aristoteles verbietet sich eine Lösung dieser Art, gerade weil diese Art Lösung die Pluralität und deren Rechtfertigung zum Einsturz brächte. Die Existenz der Pluralität kann jedoch nicht in Abrede gestellt werden. Dies ist ein fester Punkt in der Meditation des Aristoteles<sup>1</sup>.

### 11. Kein Allgemeines befindet sich im Wesen und in der Substanz

Ich werde jetzt meine Analyse des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 fortsetzen. Die aristotelische Veranschaulichungsoperation bezüglich der Unvereinbarkeit zwischen Substanz und Allgemeinem, d.h., dass das Allgemeine keine Substanz sein kann, geht damit weiter. An der Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b16-30 treten folgende Inhalte in Erscheinung:

«Es ist es also auf der einen Seite nicht möglich, dass das Allgemeine genauso Substanz wie das Wesen ist; liegt auf der anderen Seite das Allgemeine in diesem vor (*ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχει*)<sup>2</sup>, wie z.B. das Tier im

<sup>1</sup> Für eine weitere Kritik seitens des Aristoteles gegen Parmenides siehe auch das Kapitel *Physik I* 3.

<sup>2</sup> Oder: „ist auf der anderen Seite das Allgemeine in diesem enthalten“, „findet sich auf der anderen Seite das Allgemeine in diesem“.



Menschen und im Pferd vorliegt (οἶον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ)<sup>1</sup>? Es ist daher klar, dass eine Formel von ihm<sup>2</sup> existieren wird. Es macht auf der anderen Seite keinen Unterschied, wenn sie nicht die Formel von all den Elementen, welche in der Substanz vorliegen, sein wird: Denn dies wird nichtsdestoweniger Substanz von etwas sein (οὐδὲν γὰρ ἦττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινός), wie der Mensch Substanz vom Menschen ist, in welchem er vorliegt (ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει)<sup>3</sup>, so dass sich dasselbe wieder ergeben wird (ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν); denn es<sup>4</sup> wird Substanz von jenem sein (ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία), wie z.B. das Tier<sup>5</sup> die Substanz von der Art sein wird, in welcher es als eigen vorliegt (οἶον τὸ ζῷον, ἐν ᾧ εἶδει ὡς ἴδιον ὑπάρχει)<sup>6</sup>. Ferner ist es sowohl unmöglich wie auch absurd, dass das Dieses und die Substanz (τὸ τὸδε καὶ οὐσίαν), wenn sie aus einigen Elementen bestehen, nicht aus Substanzen und nicht aus dem Diesem Etwas bestehen (μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ' ἐκ τοῦ τὸδε τι), sondern aus Qualität (ἐκ ποιοῦ) bestehen: Denn sowohl die Nicht-Substanz (μὴ οὐσία)<sup>7</sup> wie auch die Qualität werden früher sowohl als Substanz wie auch als das Dieses (τοῦ τὸδε) sein. Das ist unmöglich: Denn es ist auch unmöglich, dass die Akzidenzien (τὰ πάθη) der Formel nach oder der Zeit nach oder der Entstehung nach früher als die Substanz sind; denn sie werden auch getrennt sein<sup>8</sup> (χωριστά). – Ferner wird in Sokrates eine

<sup>1</sup> Oder: „wie z.B. sich Tier im Menschen und im Pferd findet?“, „wie z.B. Tier im Menschen und im Pferd enthalten ist?“.

<sup>2</sup> D.h.: „eine Formel vom Wesen“.

<sup>3</sup> Oder: „in welchem er sich findet“.

<sup>4</sup> D.h.: „das Allgemeine“.

<sup>5</sup> Ich folge in diesem Zusammenhang die Ausgabe von Ross, welcher den Ausdruck „τὸ ζῷον“ beibehält. Für eine davon abweichende Entscheidung siehe z.B. die Ausgabe von Jaeger, der hingegen „τὸ ζῷον“ vom Text trennt, da der Ausdruck die Struktur der Aussage unterbreche (siehe dazu in Jaegers Ausgabe der *Metaphysik* den textkritischen Apparat, Seite 157). Ich spreche mich deswegen für das Beibehalten des Ausdrucks aus, da ich der Meinung bin, dass der Ausdruck die Parallele zur Aussage darstellt, die in *Metaphysik Zeta* 1038b18 geäußert wird: „τὸ ζῷον“ wird sowohl in 1038b18 wie auch in 1038b23 erwähnt, um zu schildern, dass es in einem Wesen enthalten ist (1038b18) und dass es die Substanz einer Entität bildet (1038b23).

<sup>6</sup> Oder: „in welcher es sich als eigen findet“, „in welcher es als eigen vorkommt“.

<sup>7</sup> D.h.: „die Entitäten, die keine Substanzen sind“.

<sup>8</sup> Wenn die Akzidenzien früher als die Substanzen wären, wären die Akzidenzien von der Substanz getrennt sein, oder zumindest würden sie getrennt von der Substanz existieren können.

Substanz vorliegen<sup>1</sup> (τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία), so dass es Substanz zweier Entitäten sein wird (δυσὶν ἔσται οὐσία).»

Zumindest am Anfang der Argumentation dieses Abschnittes lässt Aristoteles seine Gegner sprechen: Die Gegner bringen einen Vorschlag zur Beibehaltung des Wertes von Substanz für das Allgemeine. Der Vorschlag zur Rettung des Allgemeinen als Substanz, mit dem wir uns in diesem Zusammenhang konfrontiert sehen, scheint der Folgende zu sein: Das Allgemeine ist im Wesen, wie Tier in Menschen und in Pferd ist. Dies stellt einen Rettungsversuch für die Hypothese des Substanz-Seins seitens des Allgemeinen in dem Sinne dar, dass, wenn auch das Allgemeine gewiss keine Substanz aufgrund des Argumentes repräsentieren darf, welches an den Zeilen 1038b6-16 entfaltet worden ist, das Allgemeine jedoch zumindest einen Teil des Wesens bilden könnte. Folgendes steht aber diesem Rettungsversuch entgegen:

- Das umfangreichere Allgemeine würde Substanz der Entitäten, in welchen es ist, sein. Somit würde der Sachverhalt wieder eintreten, welcher im Abschnitt *Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-15 thematisiert wird.
  - An der ersten Textstelle war das Allgemeine Substanz voneinander verschiedener Entitäten einer Pluralität; infolgedessen stellte sich das Allgemeine als eine Entität heraus, welche den Entitäten derselben Pluralität gemeinsam ist. Dies hatte als eigene Konsequenz, dass die bestimmte Pluralität von Entitäten, welche mit diesem Allgemeinen als ihrer eigenen Substanz zusammenhingen, in sich selbst zusammenbrach<sup>2</sup> (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-15).
  - An der gegenwärtigen Textstelle ist das Allgemeine Substanz der Teile des Wesens, welchen es innewohnt, so dass diesmal eine Reduzierung der Teile des Wesens auf das Allgemeine vorfällt, deren Substanz das in Rede stehende Allgemeine ist (*Metaphysik Zeta 13*, 1038b16-23)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Oder: „... eine Substanz enthalten sein“, oder: „... eine Substanz sich finden“.

<sup>2</sup> Es steht fest, dass mit dieser Interpretation des Allgemeinen die Existenz einer Pluralität von verschiedenen Entitäten nicht mehr zu rechtfertigen ist.

<sup>3</sup> Es bleibt jedoch – all den Unterschieden zwischen den zwei Textstellen zum Trotz – der Versuch seitens der Befürworterinnen und der Befürworter der Einstellung, dass das Allgemeine Substanz sei, bestehen, dem Allgemeinen die

- Das Allgemeine, da es eine Qualität ist, kann nicht Substanz von etwas aus dem Grunde sein, weil eine Substanz aus einer Qualität bestehen würde, so dass die Nicht-Substanz<sup>1</sup> und die Qualität früher als Substanz und als das Dieses sein würden<sup>2</sup> (*Metaphysik Zeta 13, 1038b23-29*).
- Im Falle, dass das Allgemeine Substanz als Teil des Wesens ist, wird das Allgemeine Substanz zweier Entitäten sein: Das Allgemeine wird z.B. Substanz von Sokrates einerseits und Substanz vom Wesen des Sokrates andererseits gleichzeitig sein (d.h., das Allgemeine wird die Substanz von Sokrates und Substanz von Mensch-Sein zugleich sein). Vermutlich weist die Aussage darauf hin, dass das Allgemeine „Tier“ Substanz sowohl von Sokrates wie auch vom Wesen „Mensch-Sein“ sein wird (*Metaphysik Zeta 13, 1038b29-30*).

Aristoteles erwähnt als Beispiel für die Konstellation, vor welcher uns an der Textstelle *Metaphysik Zeta 13, 1038b16-23* befinden, das Beispiel vom Tier im Verhältnis zu Menschen und Pferde (siehe dazu *Metaphysik Zeta 13, 1038b18*); das Allgemeine „Tier“ ist sowohl im „Menschen“ wie auch im „Pferde“ enthalten.

Die neue Konstellation versucht, dem Allgemeinen den Wert von Substanz zu sichern, indem sie das umfangreichere oder das umfangreichste Allgemeine innerhalb einer Essenz als die Substanz der weiteren Teile der Essenz oder als die Substanz der Essenz überhaupt darstellt: Das Allgemeine „Tier“ wird als Substanz von „Mensch“ und als Substanz von „Pferd“ interpretiert, wiewohl der Wert von Substanz in dieser neuen Konstellation lediglich als Substanz des Wesens (oder der weiteren Teile des Wesens) gilt und nicht die Substanz der Mitglieder einer Pluralität von Einzelentitäten bildet. Das Tier liegt z.B. im Menschen und im Pferde vor. Nach der Hypothese, welche den Wert des Allgemeinen als Substanz zumindest zum Teil retten will, wäre Tier Substanz von Menschen und von Pferde. Das Problem, auf welches Aristoteles damit hinweist, besteht darin, dass, wenn es so ist, die Konstellation, die wir in

---

Rolle von Substanz auf die eine oder auf die andere Weise zu gewähren und zu garantieren.

<sup>1</sup> D.h.: die Entität, die keine Substanz ist.

<sup>2</sup> Bezüglich der Priorität der Substanz ist diese Textstelle mit der Textstelle *Metaphysik Zeta 1, 1028a29-33* zu vergleichen.

*Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-15 gefunden haben, wieder vorkommt, und zwar in dem Sinne, dass Pferd und Mensch (ein) eines mit Tier werden: Damit werden sowohl Mensch als auch Pferd auf Tier reduziert. In diesem Falle würde die Pluralität der Arten, von denen eine bestimmte Gattung als Allgemeines Substanz ist, verschwinden, während in *Metaphysik Zeta 13*, 1038b9-15 die Pluralität der Einzelentitäten verschwindet.

Meiner Meinung nach besteht trotz aller Unterschiede eine enge Verwandtschaft zwischen der Argumentation, die wir an den Zeilen 1038b9-15 beobachten können, und der Argumentation, die wir an den Zeilen 1038b16-23 lesen können. In der ersteren Argumentation wird die Hypothese in Betracht gezogen, dass das Allgemeine Substanz einer Pluralität sein kann. Diese Hypothese wird aus dem Grund abgelehnt, da sie die Pluralität der Entitäten qua Pluralität zerstören würde. In der letzteren Argumentation wird die Hypothese in Erwägung gezogen, dass das umfangreichste Allgemeine Substanz der weiteren Bestandteile einer Formel sein kann. Diese Hypothese wird deswegen abgewiesen, weil sie die Pluralität der Bestandteile der Formel, auf welche das umfangreichere Allgemeine bezogen wird, annullieren würde<sup>1</sup>. Es ist den beiden Fällen gemeinsam, dass die Verschiedenheit zwischen Entitäten aufrechterhalten werden muss.

Das Allgemeine „Tier“ würde innerhalb dieser neuen Hypothese Substanz all der Essenzen sein, in welchen Tier enthalten ist. Es hat den Anschein, dass dies nach der Ansicht des Aristoteles eine Art Wiederkehr

---

<sup>1</sup> Wie es für die vorangehende Argumentation der Fall war, gilt auch für diesen Teil der Argumentation, dass nicht all die Definitionen auf ein bestimmtes Allgemeines reduziert werden (d.h., das Problem besteht wohl in einer Reduktion, die nicht vorkommen darf, wobei diese Reduktion jedoch nicht eine Reduktion all der Entitäten ohne weitere Spezifikationen ist). Es werden ausschließlich diejenigen Definitionen auf das Allgemeine reduziert werden, welche auf das bestimmte Allgemeine bezogen werden. Mit anderen Worten: In der ersten Argumentation wird nicht die ganze Pluralität der Einzelentitäten auf eine Entität reduziert; es wird hingegen ausschließlich die Pluralität der Einzelentitäten, auf welche ein bestimmtes Allgemeines bezogen wird, auf eine Entität reduziert. In der zweiten Argumentation werden nicht alle Arten (wie Mensch und Pferd) auf eine Entität (Tier) reduziert; es werden hingegen ausschließlich die Arten, auf welche ein umfangreicheres Allgemeines bezogen wird, auf eine Entität reduziert. Es handelt sich infolgedessen weder im ersten noch im zweiten Falle um eine unterschiedslose Reduktion.

des vorangehenden Argumentes sein würde. Im vorangehenden Teil hatten wir eine Konstellation, in welcher ein Allgemeines Substanz der Mitglieder einer Pluralität ist. In diesem Zusammenhang haben wir ein Allgemeines vor uns, welches Substanz der Bestandteile einer Formel ist. In beiden Fällen würde eine ganze Pluralität auf eine einzige Entität reduziert werden.

- Im ersten Falle würde die Pluralität der Einzelentitäten einer bestimmten Gruppe auf eine Entität reduziert. Dies erfolgt durch das Eines-Sein (oder durch das der Zahl nach Identisch-Sein) jedes Mitglieds der Pluralität mit einem Allgemeinen, wobei die Ursache dieses Eines-Seins (oder die Ursache dieses der Zahl nach Identisch-Seins) darauf zurückzuführen ist, dass das Allgemeine infolge seiner Rolle als Substanz der Mitglieder der Pluralität den Mitgliedern der Pluralität eigen ist (wobei gleichzeitig das Allgemeine qua Allgemeines den Mitgliedern der Pluralität gemeinsam ist).
- Im zweiten Falle würde die Pluralität der Bestandteile einer Formel auf ein Allgemeines, welches sozusagen das umfangreichste Allgemeine der Universalien bildet, die in der Formel enthalten sind, reduziert<sup>1</sup>.

Es ist ferner den beiden Fällen gemeinsam, dass ein Allgemeines nicht die Substanz von einer Pluralität sein kann.

- Im ersten Falle kann das Allgemeine nicht die Substanz von einer Pluralität von Einzelentitäten sein, weil diese bestimmte Konstellation

---

<sup>1</sup> Der Hintergrund dieses Teils des Kapitels *Metaphysik Zeta* 13 ist auf die siebte Aporie zurückzuführen, welche das Problem bespricht, ob das, was am meisten prädiert wird, einen begründeteren Anspruch darauf hat, Prinzip zu sein (siehe dazu *Metaphysik Beta* 998b14-999a23). Wie es jedoch z.B. im Kapitel *Metaphysik Zeta* 12 und im Kapitel *Metaphysik Eta* 6 zur Entfaltung kommt, stellen die allgemeineren Eigenschaften und die damit zusammenhängenden Prädikate eine Art Materie (*Metaphysik Zeta* 12) und eine Art Materie und Potentialität (*Metaphysik Eta* 6) für ihre Vervollständigung durch weitere Eigenschaften dar. Aristoteles sieht infolgedessen das Merkmal, kraft dessen eine Entität allgemeiner oder am allgemeinsten prädiert wird, nicht als eine Vollmacht dazu an, dass diese Entität einen als andere Entitäten begründeteren Anspruch darauf besitzt, als Prinzip zu gelten. Umfangreicher prädiert zu werden, heißt nicht, ein größeren Grad am Prinzip-Sein zu besitzen, d.h., es heißt nicht, einen fundierteren Anspruch als den Anspruch, den andere Entitäten besitzen könnten, darauf erheben zu dürfen, Prinzip zu sein. Ich werde mich in der Fortsetzung dieser Studie mit diesem Thema auseinandersetzen.

die Pluralität der Entitäten zerstören würde, von welchen dasselbe Allgemeine prädiziert wird.

- Im zweiten Falle kann das umfangreichere Allgemeine nicht die Substanz von der Pluralität der Teile der Definitionen sein, weil diese Konstellation die Pluralität der Teile der Definitionen zerstören würde, von welchen das umfangreichere Allgemeine prädiziert wird.

Auf alle Fälle gilt, dass ein Allgemeines nicht Substanz einer Pluralität von Entitäten sein kann.

Wenn ferner angenommen wird, dass das Dieses und die Substanz aus etwas bestehen, müssen das Dieses Etwas und die Substanz aus Dieses Etwas und aus Substanzen bestehen. Substanz und Dieses können jedoch nicht aus Qualitäten bestehen, so dass sie nicht aus Universalien bestehen können, da die Universalien der Position der Qualität zugeordnet werden müssen. Im Falle, dass die Substanz und das Dieses Etwas aus Qualitäten bestünden, würden die Nicht-Substanz<sup>1</sup> und die Qualität früher als die Substanz sein. Dies würde jedoch gegen die Merkmale der Substanz qua Substanz verstoßen: Die Substanz geht eigentlich der Qualität und der Nicht-Substanz voraus (und nicht umgekehrt). Auch in diesem Falle können wir wichtige Auskünfte bezüglich des Allgemeinen bekommen, da – so scheint es – das Allgemeine als eine Qualität erachtet werden muss<sup>2</sup>.

Dass das umfangreichere Allgemeine die Substanz von zusätzlichen Elementen der Definition sein kann, wird auch dadurch abgelehnt, dass das Allgemeine Substanz von unterschiedlichen Entitäten sein würde, wie

---

<sup>1</sup> D.h.: Die Entität, die keine Substanz ist, würde der Substanz vorausgehen.

<sup>2</sup> Es muss selbstverständlich in diesem Kontext eruiert werden, was bedeutet, dass das Allgemeine eine Qualität repräsentiert. Gleichzeitig muss meiner Meinung nach darauf hingewiesen werden, dass das Allgemeine als eine Qualität gedeutet wird: Dies bringt mit sich, dass das Allgemeine nicht aus der Realität verwiesen wird. Es hat hingegen den Anschein, dass das Allgemeine einen Platz in der Realität bekommt. Es muss in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, dass Aristoteles an anderen Textstellen zwischen verschiedenen Werten für Qualität unterscheidet: Im Abschnitt *Kategorien-Schrift 5*, 3b10-23 betont Aristoteles, dass die zweiten Substanzen (d.h. die Arten und die Gattungen) die Qualität in Bezug auf die Substanz bezeichnen. Innerhalb des Kapitels *Metaphysik Delta 14* behauptet ferner Aristoteles, dass die Qualität, die den Unterschied in Bezug auf die Substanz ausdrückt, anders als die anderen Werte für Qualität ist.

im Falle vom Sokrates ein umfangreicheres Allgemeine wie Tier Substanz vom Mensch-Sein und von Sokrates zugleich sein würde<sup>1</sup>.

Um die Ergebnisse, die vorerst erreicht worden sind, zu rekapitulieren, weist Aristoteles durch die gesamte ontologische Operation, welches an den Zeilen 1038b1-30 entfaltet wird,

- sowohl die generelle Hypothese des Allgemeinen als Substanz
- wie auch die besondere Hypothese des umfangreichsten Allgemeinen als Substanz ab<sup>2</sup>.

## 12. Der Regress des „dritten Menschen“ als Konsequenz der Missdeutung des Allgemeinen

Die Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b30-1039a3 empfiehlt sich einer angemessenen Beachtung aus dem Grunde, weil es an dieser Textstelle ersichtlich wird, dass das allgemein Zukommende und das gemeinsam Prädizierte keine Träger der Eigenschaft sind, die durch das Allgemeine selbst von einer Pluralität ausgesagt wird und die damit den Mitgliedern der Pluralität zugeschrieben wird:

«Überhaupt ergibt es sich dann, wenn der Mensch und alles, was auf diese Weise ausgesagt wird, Substanz sind (εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται), dass nichts von dem, was in der Formel vorliegt, Substanz von irgendetwas ist (μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηδενὸς οὐσίαν) und dass nichts von dem, was in der Formel vorliegt, auf getrennte Art und Weise von ihnen existiert oder in etwas anderem existiert (μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μηδ' ἐν ἄλλῳ), ich meine zum Beispiel, dass es nicht möglich ist, dass ein Tier oder etwas anderes von dem, was in den Formeln enthalten ist, neben den einzelnen<sup>3</sup> existieren kann (λέγω δ' οἷον

---

<sup>1</sup> Es ist bezüglich der Zeilen *Metaphysik Zeta* 13, 1038b29-30 empfehlenswert, die unterschiedlichen überlieferten Versionen des aristotelischen Textes zu analysieren, die zu verschiedenen Rekonstruktionen des Textes veranlassen können.

<sup>2</sup> Die Darlegung der zweiten Hypothese erfolgt innerhalb der siebten Aporie des Buches *Metaphysik Beta* (siehe diesbezüglich die Textstelle *Metaphysik Beta* 3, 998b14-999a23).

<sup>3</sup> Bezüglich des Ausdrucks „neben den einzelnen (παρὰ τὰ τινά)“ stellt sich die Frage, ob der Ausdruck auf Arten oder auf Einzelentitäten bezogen werden muss. Ich neige zur ersten Möglichkeit, da an der vorangehenden Textstelle 1038b16-30 die Untersuchung des Aristoteles die Möglichkeit betrifft, dass das Allgemeine im Wesen vorliegen (oder: enthalten sein; oder: sich finden) kann. Im Besonderen

οὐκ εἶναι τι ζῶον παρὰ τὰ τινά, οὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν). Und es ist für diejenigen, welche die Lage aus diesen Standpunkten heraus betrachten, wirklich augenscheinlich, dass nichts von dem, was allgemein zukommt, Substanz ist (φανερὸν ὅτι οὐδέν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί), und dass nichts von dem, was gemeinsam prädiziert wird, ein Dieses Etwas, sondern ein Solches bezeichnet (ὅτι οὐδέν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε). Sonst treten sowohl viele andere Konsequenzen wie auch der dritte Mensch ein (ἄλλα τε πολλά συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος).»

Diese Textstelle ist zweifelsohne sehr wichtig. Die nachstehenden Behauptungen sind festzustellen:

- Nichts von dem, was in der Formel vorliegt, ist Substanz.
- Nichts von dem, was in der Formel vorliegt, existiert selbständig.
- Nichts von dem, was in der Formel vorliegt, existiert in etwas anderem.
- Kein allgemein Zukommendes ist Substanz.
- Das gemeinsam Prädizierte bezeichnet kein Dieses Etwas, sondern bezeichnet ein Solches.
- Der Regress der „dritten Menschen“ repräsentiert die Konsequenz der Fehldeutung, infolge deren das gemeinsam Prädizierte als ein Dieses Etwas und nicht als ein Solches erachtet wird<sup>1</sup>.

Das gemeinsam Prädizierte<sup>2</sup> bezeichnet ein Solches: Da das gemeinsam Prädizierte nicht als ein Dieses Etwas eingeschätzt werden darf, muss das gemeinsam Prädizierte auf eine andere ontologische Position gestellt

---

wird vom Verhältnis zwischen Tier (als Allgemeinem) und Menschen und Pferd (als Essenzen) gesprochen. Da an der vorangehenden Textstelle ausgeschlossen wird, dass das Allgemeine im Wesen vorliegen (oder: enthalten sein; oder: sich finden) kann, und da die hier in Betracht gezogenen Zeilen die Ergebnisse des vorangehenden Abschnitts rekapitulieren, denke ich, dass unter „einzelnen (τινά)“ die Arten und nicht die Individuen verstanden werden müssen.

<sup>1</sup> Um den Regress zu vermeiden, muss das gemeinsam Prädizierte als ein Solches eingeschätzt werden. Gleichzeitig kann das gemeinsam Prädizierte nicht als ein Dieses Etwas interpretiert werden.

<sup>2</sup> Das allgemein Zukommende und das gemeinsam Prädizierte werden meiner Meinung nach von Aristoteles an dieser Textstelle als Synonyme verwendet. Ferner fasst Aristoteles in diesem Zusammenhang alle bisherigen Ergebnisse seiner gesamten Argumentation zusammen, so dass das allgemein Zukommende, das gemeinsam Prädizierte, das Allgemeine, das mehreren Entitäten Zukommende, das allgemein Ausgesagte als Synonyme erachtet werden müssen.



werden als diejenige, welche der Substanz eigen ist. Aristoteles interpretiert das gemeinsam Prädizierte deswegen als ein Solches, weil das gemeinsam Prädizierte das Solches-Sein einer Substanz wiedergibt.

Die Operation des Aristoteles hat bis jetzt darin bestanden, zu behaupten, dass das Allgemeine weder Substanz von etwas noch Substanz der Formel sein kann. Aristoteles schließt damit die Räume zum Substanz-Sein seitens des Allgemeinen. Ganz gleich, was das Allgemeine ist, kann das Allgemeine weder als Substanz einer Pluralität gelten noch als Substanz der zusätzlichen Bestandteile einer Formel gelten. Es wird jetzt jedoch in diesem Zusammenhang ein neuer Akzent verwendet, indem als Konsequenz für die Missdeutung des Allgemeinen der Regress des „dritten Menschen“ angeführt wird.

Der Schlüssel der Interpretation von *Metaphysik Zeta* 13 bezüglich des Aufbaus der Ontologie seitens des Aristoteles besteht meiner Meinung nach im Argument des „dritten Menschen“. Die Befreiung aus dem Regress des „dritten Menschen“ wird durch die Einführung und anschließende richtige Interpretation des Allgemeinen ins ontologische System erlangt. Das Allgemeine existiert als Element der Realität, kann aber nicht auf der gleichen Ebene der Realität wie die Einzelentitäten existieren. Das Allgemeine existiert nicht als eine Instanz (Instantiation, Instanziierung). Daher darf das Allgemeine nicht als eine Einzelentität neben den anderen Einzelentitäten existieren und gezählt werden. Das Allgemeine „Mensch“ ist kein Mensch. Wenn Aristoteles dem Allgemeinen den Status „Substanz“ abstreitet, will er meiner Meinung nach behaupten, dass das Allgemeine keine Instanz (Instantiation, Instanziierung) ist- Dadurch will er aber nicht das Allgemeine aus der Realität verweisen, sondern eine zweite Dimension der Realität, d.h. die Dimension des „Solchen“ einführen.

Die Realität besteht aus voneinander verschiedenen Dimensionen: Es existiert nicht nur die Dimension der Konkretisierungen. Die Dimension der Instanzen (Instantiationen, Instanziierungen) schöpft nicht die ganze Realität aus. Ausschließlich ein richtig interpretiertes Allgemeines kann in einem ontologischen System aufgenommen werden. Wenn Aristoteles sagt, dass nichts von dem, was gemeinsam prädiziert wird, ein Dieses Etwas ist, sondern ein Solches, führt er damit einen angemessenen ontologischen Raum für das richtig interpretierte Allgemeine ein:

- Die Realität besteht aus dem Bereich des Dieses Etwas und aus dem Bereich des Solchen.

### 13. Das Argument des „dritten Menschen“

Ich möchte jetzt das Argument des „dritten Menschen“ analysieren. Der Text, der das Argumentes des „dritten Menschen“ enthält, lautet (*De Ideis* 84.21-85.3):

«Auch auf diese Weise wird der dritte Mensch bewiesen: Wenn das von einer bestimmten Pluralität von Entitäten wahr Prädizierte auch anderes neben den Entitäten ist, von welchen es prädiziert wird (ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται), getrennt von ihnen (κεχωρισμένον αὐτῶν) (denn diejenigen, welche Ideen annehmen, vermuten, dieses zu zeigen: Denn deswegen existiert ein Selbst-Mensch (αὐτοάνθρωπος) gemäß ihrer Ansicht, weil der Mensch von den einzelnen Menschen (κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων), welche eine Pluralität sind (ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων), wahr prädiziert wird und ein anderer als die Einzelmenschen ist<sup>1</sup>) – wenn dies aber so ist, wird ein dritter Mensch existieren (τις τρίτος ἄνθρωπος). Denn wenn der Prädizierte ein anderer als die Menschen ist, von welchen er prädiziert wird (εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται), und wenn er selbständig besteht (κατ' ἰδίαν ὑφ' ἑστώς), aber der Mensch sowohl von den einzelnen Menschen wie auch von der Idee (κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας) prädiziert wird, wird ein dritter Mensch (τις τρίτος ἄνθρωπος) sowohl neben den einzelnen Menschen wie auch neben der Idee existieren (παρὰ τε το καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν). Auf diese Weise aber wird auch ein vierter<sup>2</sup>, der sowohl von diesem<sup>3</sup> wie auch von der Idee wie auch von den einzelnen Menschen Prädizierte, existieren, und auf ähnliche Art und Weise

---

<sup>1</sup> Das Verhältnis, durch welches die Entitäten der Pluralität diese Eigenschaft besitzen, wird in diesem Zusammenhang nicht weiter erklärt. Die Entitäten besitzen diese Eigenschaft, weil eine zusätzliche Entität von ihnen prädiziert wird. Es könnte diesbezüglich hinzugefügt werden, dass, wenn eine Entität von einer Pluralität prädiziert wird, und wenn die Prädikation wahr ist, dies bedeutet, dass die Eigenschaft, welche die prädizierte Entität vertritt, mit Wahrheit von den Entitäten der Pluralität prädiziert wird. Für weitere Erklärungen bezüglich der Funktionierung des Argumentes kann auch das Argument des Eins über vielen Dingen in Betracht gezogen werden, das in *De Ideis* I, 80.8-15 enthalten ist.

<sup>2</sup> D.h.: „ein vierter Mensch“.

<sup>3</sup> D.h.: „vom dritten Menschen“.

wird dann ein fünfter existieren, und dies wird sich bis Unendliche ergeben.»

Beim Regress des „dritten Menschen“ liegt die Voraussetzung vor, dass die Pluralität der Entitäten, von welcher die Idee prädiziert wird, existiert. Mit Bezug darauf lasst uns die Prämissen des Regresses des „dritten Menschen“<sup>1</sup> in Erinnerung rufen:

- a) Existenz der Pluralität der Entitäten: Es existiert eine Pluralität von Entitäten, die eine gemeinsame Eigenschaft besitzen.
- b) Generelle Prädikation: Die Tatsache, dass eine Pluralität von Einzelentitäten existiert, die eine gemeinsame Eigenschaft hat, wird mittels einer weiteren, von der Pluralität getrennten<sup>2</sup> und somit von

---

<sup>1</sup> Ich erwähne in diesem Kontext als Forschungen, die sich mit dem Thema des Regresses des „dritten Menschen“ befassen, die Studie von S. M. Cohen, „The Logic of the Third Man“, die Studie von W. Leszl, „Il “De Ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee“ (siehe insbesondere das Kapitel XII., „Le varie formulazioni della riduzione al «terzo uomo»“ – Seiten 239-244 –, das Kapitel XIII., „L’argomento che porta al «terzo uomo»“ – Seiten 245-250 –, das Kapitel XIV., „La riduzione al «terzo uomo»“ – Seiten 251-269 –, das Kapitel XV., „Significato ed implicazioni della riduzione al «terzo uomo»“ – Seiten 271-277 –), und die Studie von G. Fine, „On Ideas“ (siehe insbesondere deren Kapitel 14, „The accurate one over many argument“ – Seiten 197-202 –, deren Kapitel 15, „Third man arguments“ – Seiten 203-224 –, deren Kapitel 16, „Is Plato vulnerable to the third man argument?“ – Seiten 225-241 –). Ich schränke mich vorsätzlich auf die Erwähnung dieser Studien ein, weil ich mich der Rekonstruktionsstrategie bezüglich des bestimmten Aspektes der Gültigkeit der Argumentation anschließe, die innerhalb dieser Studien entfaltet wird. Die erwähnten Studien richten sich gegen die Auffassung der Widersprüchlichkeit oder die Nicht-Stichhaltigkeit der Argumentation, die z.B. von G. Vlastos in seiner Forschung „The Third Man Argument In The Parmenides“ zum Ausdruck gebracht wird (es ist diesbezüglich zu bemerken, dass Vlastos in seiner Studie „Plato’s “Third Man” Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic“ eine andere Interpretation als die der zuerst erwähnten Forschung vorschlägt).

<sup>2</sup> Ich interpretiere das Merkmal „getrennt von ihnen (κεχωρισμένον αὐτῶν)“ als ein Merkmal, das für die Entität, welcher es zugeschrieben wird, impliziert, dass diese Entität von all denjenigen Entitäten unabhängig existiert, von denen sie getrennt ist. Über die Bedeutung von diesem Merkmal und von all den mit diesem Merkmal verwandten Ausdrücken, die Aristoteles nicht nur in dieser Argumentation, sondern auch in anderen Kontexten verwendet, werde ich in einer anderen Arbeit ausführlicher Stellung beziehen.

derselben Pluralität unabhängig existierenden Entität erklärt, die von der Pluralität prädiziert wird. D.h.: Wenn eine Pluralität von Entitäten die nämliche Eigenschaft besitzt, besitzt diese Pluralität diese Eigenschaft, weil eine getrennte Entität von den Mitgliedern der Pluralität prädiziert wird<sup>1</sup>.

- c) Nicht-Identität: Die Entität, die prädiziert wird, ist mit keiner Entität der Pluralität identisch (als Ergänzung zu dieser Prämisse kann meiner Meinung nach hinzugefügt werden, dass keine Entität der Pluralität – und keine Entität überhaupt – das, was ist, kraft ihrer selbst ist).
- d) Separation: Die Entität, die von einer Pluralität prädiziert wird, ist von dieser Pluralität getrennt.
- e) Erneute Anwendung der Prädikation<sup>2</sup>: Die Entität, welche von den Mitgliedern der in Rede stehenden Pluralität ausgesagt wird, ist selbst Subjekt der Prädikation der Eigenschaft, welche durch sie den Mitgliedern der Pluralität zugeschrieben wird. Eine weitere Entität wird sowohl von der Idee wie auch von den Mitgliedern der Pluralität prädiziert<sup>3</sup>. Dies bedeutet, dass diese Entität selbst die Eigenschaft ist, die durch sie den Mitgliedern der ersten Pluralität

---

<sup>1</sup> Da die Entität prädiziert wird und anders ist, existiert diese Entität.

<sup>2</sup> Ich bevorzuge den Gebrauch der Bezeichnung „Erneute Anwendung der Prädikation“ im Vergleich zu Selbst-Prädikation, wie es in den Texten der Bibliographie des Öfteren zu finden ist, da die Idee nicht von sich selbst prädiziert wird: Es ist hingegen eine dritte Entität, welche anders als die Idee ist, die Entität, die von der Idee prädiziert wird. Die Verwendung des Ausdrucks „Selbst-Prädikation“ könnte den Eindruck vermitteln, dass eine Entität von sich selbst prädiziert wird. Es scheint mir jedoch nicht, dass dies der Fall in der Argumentation ist. Der Punkt ist meiner Meinung nach, dass die Ursache (der Grund), weswegen eine Entität oder eine Pluralität von Entitäten eine Eigenschaft besitzt, in einer zusätzlichen Entität besteht, die von all diesen vorangehenden Entitäten prädiziert wird. Da eine zusätzliche Entität prädiziert wird, bin ich nicht der Meinung, dass eine Selbst-Prädikation tatsächlich erfolgt. Ich sehe ferner die Anwendung der Prädikation als die Konsequenz davon ein, dass auch die Idee eine Entität ist, welche die Eigenschaft besitzt, die durch sie der ersten Pluralität zugewiesen wird. Wenn eine neue Entität von der Idee wahr prädiziert wird, ist dies darauf zurückzuführen, dass die Idee selbst die Eigenschaft besitzt.

<sup>3</sup> Alternative Formel: Die Entität, welche von den Mitgliedern der in Rede stehenden Pluralität ausgesagt wird, besitzt selbst die Eigenschaft, die durch sie den Mitgliedern der Pluralität zugewiesen wird.

zugewiesen wird. Sonst könnte sie nicht Subjekt der Prädikation sein.

Hiermit wird die Tür einem unendlichen Regress aufgetan:

- Denn die Entität, mittels welcher diese Gruppe die bestimmte Eigenschaft hat, kann der ursprünglichen Gruppe addiert werden (denn auch diese letztere Entität ist eine Konkretisierung der Eigenschaft), welche vom Besitz einer Eigenschaft gekennzeichnet wird (von jeglichem Mitglied dieser Gruppe wird die Eigenschaft ausgesagt).
- Dann kann man die damit neu erwirkte Gruppe (ursprüngliche Entitäten + neue Entität) so betrachten – da die Ursache für den Besitz einer Eigenschaft immer in einem anderen Faktor als in der nämlichen Entität besteht, welche die Eigenschaft besitzt –, als ob die neue Gruppe (ursprüngliche Entitäten + neue Entität) für den Besitz der nämlichen Eigenschaft von einer weiteren Entität abhängig wäre, die von der neuen Gruppe prädiziert wird. Daraufhin entsteht eine zusätzliche Entität. So wird es bis in die Unendlichkeit weitergehen.

Der Regress könnte folgendermaßen funktionieren:

- i. Eine ursprüngliche Pluralität hat eine Eigenschaft, da ein und dieselbe Entität von ihr prädiziert wird<sup>1</sup>.
- ii. Jede Entität, welche eine Eigenschaft besitzt, ist für den Besitz dieser Eigenschaft einer weiteren Entität schuldig.
- iii. Daher ist auch die erste Entität, von welcher die ursprüngliche Pluralität bezüglich des Besitzes der Eigenschaft abhängig ist, und welche selbst die Eigenschaft besitzt, für den Besitz der nämlichen Eigenschaft einer weiteren Entität schuldig. Dass auch diese Entität die Eigenschaft besitzt, wird daraus ersichtlich, dass auch diese Entität Subjekt der Prädikation ist (d.h., sie ist nicht nur eine prädizierte Entität).
- iv. Folglich muss die Existenz einer weiteren Entität angenommen werden, auf Grund deren die bestimmte Pluralität und die erste prädizierte Entität das sind, was sie sind (d.h., auf Grund deren die

---

<sup>1</sup> Die Tatsache, dass eine Entität von einer Pluralität wahr prädiziert wird, bedeutet, dass die Pluralität die Eigenschaft besitzt, welche von der prädizierten Entität vertreten wird.

bestimmte ursprüngliche Pluralität und die erste prädizierte Entität die Eigenschaft haben, die sie haben).

- v. Jetzt ist eine neue Entität in Erscheinung getreten, die von der ursprünglichen Pluralität und von der ersten Entität, welche von der ursprünglichen Pluralität prädiziert wird, zugleich prädiziert wird.
- vi. Auch für diese neue Entität werden Nicht-Identität (da diese Entität anders als die Entität ist, durch die sie die Eigenschaft hat) und erneute Anwendung der Prädikation gelten (da diese Entität nicht nur von der ersten Pluralität und von der ersten prädizierten Entität prädiziert wird, sondern auch selbst Subjekt der Prädikation für eine zusätzliche Entität ist, die ihrerseits von ihr, von der ersten prädizierten Entität und von der ersten Pluralität prädiziert wird, so dass auch die zweite prädizierte Entität eine Konkretisierung der Eigenschaft ist<sup>1</sup>).
- vii. Eine zusätzliche Entität wird somit auftreten, die von der zweiten prädizierten Entität, von der ursprüngliche Pluralität und von der ersten prädizierten Entität gleichzeitig prädiziert wird.
- viii. Auf die gleiche Art und Weise wird bis ins Unendliche prozediert.

Der Regress ist für diese bestimmte Ontologie negativ, da die Ideen eingeführt worden sind, um eine einzige Ursache für den Besitz einer Eigenschaft seitens einer Gruppe zu erhalten. Nun entsteht hingegen eine unendliche Serie von Entitäten als Ursachen für den Besitz dieser selben Eigenschaft seitens der Mitglieder der Gruppe. Es entsteht eine unendliche Vervielfältigung von Einzelentitäten und eine unendliche Vervielfältigung der zu erkennenden Ursachen, auf Grund deren eine Eigenschaft in einer ersten ursprünglichen Pluralität verteilt ist.

Die Idee wird unheilbar in ihrer Absolutheit getroffen, welche ursprünglich den wichtigsten Grund zur Annahme der Existenz der Idee an sich selbst darstellte: Denn die Idee müsste dazu dienen, eine Uniformität bei der Erklärung zu finden, weshalb eine bestimmte Pluralität eine Eigenschaft besitzt, so dass die Absolutheit der Ideen in diesem Zusammenhang das prinzipielle Erfordernis ausmachte. Nun stellt sich hiergegen ein Sachverhalt ein, in welchem es zur Erklärung dieser Tatsache auf eine unendliche Serie von Entitäten rekurriert werden muss, die sich

---

<sup>1</sup> Wenn die zweite prädizierte Entität selbst Subjekt einer wahren Prädikation ist, bedeutet dies, dass sie selbst jene Eigenschaft besitzt, die ihr durch die Prädikation zugeschrieben wird.

gleichwohl wegen dieser fortdauernden Vervielfältigung nicht erkennen lässt. Die Ideen erweisen sich nicht nur als nicht nützlich, sondern sogar als hinderlich bei der Erlangung von Erkenntnis.

Die aristotelische Interpretation der Ontologie und der mit dieser Ontologie verbundenen Prädikation setzt sich in ihrer Gesamtheit dieser Deutung der Ontologie und der damit verbundenen Prädikation entgegen, weil Aristoteles die Entität, welche von einer bestimmten Pluralität prädiziert wird, nicht im Geringsten als eine weitere Realisierung der Eigenschaft erachtet, die durch sie den Mitgliedern der jeweils in Rede stehenden Pluralität zugeschrieben wird. Desgleichen soll hinzugefügt werden, dass auch die Prämisse der Nicht-Identität in dem Maße streitig gemacht wird, dass wenigstens im Falle der wesentlichen Prädikation jede beliebige Entität kraft ihrer selbst und ihrer eigenen Natur ist, was sie ist: Es wird kein Rekurs auf eine weitere Entität, die selbst die Eigenschaft verkörpert, unternommen. Desgleichen wird kein Rekurs auf eine zusätzliche Entität auch im Falle des Besitzes von akzidentielle Eigenschaften seitens einer Einzelentität oder seitens einer Pluralität von Einzelentitäten unternommen<sup>1</sup>. Das Konkretisiert-Sein der Eigenschaften wird nicht durch das Zurückgreifen auf zusätzliche, von den Entitäten, welche die Eigenschaften besitzen, unabhängig existierende Entitäten erklärt.

Es ist diesbezüglich zu bemerken, dass ein unendlicher Regress auch von einer einzelnen Entität ausgehend entfesselt werden kann: Es reicht dafür aus, dass der Besitz einer Eigenschaft seitens einer Einzelentität durch den Rekurs auf eine zusätzliche Entität erklärt wird. Wenn dann auch die zusätzliche Entität die Eigenschaft besitzt, aber selbst für den Besitz dieser Eigenschaft von einer weiteren Entität abhängig ist, und wenn der nämliche Vorgang auch für die weitere Entität gilt, können wir konstatieren, dass auch auf der Basis einer einzigen Entität ein unendlicher Regress hervorgerufen werden kann<sup>2</sup>. Dem Verhältnis zwischen

- Eigenschaft,

---

<sup>1</sup> Siehe für die absolute Ablehnung der Ideen seitens des Aristoteles die Textstelle *Zweite Analytiken I 22*, 83a24-35. Aristoteles setzt an der erwähnten Textstelle den Ideen sein Prädikationssystem entgegen.

<sup>2</sup> Siehe z.B. die Textstelle *Metaphysik Zeta 6*, 1031b28-30, um beobachten zu können, dass ein unendlicher Regress auch von einer einzigen Entität ausgehend verursacht werden kann.

- Grund für den Besitz der Eigenschaft und
  - Entität, welche die Eigenschaft besitzt,
- muss infolgedessen immer mit Vorsicht nachgegangen werden.

#### 14. Trennung, Substanz und Vollendung<sup>1</sup>

Ein weiterer Grund, weswegen sich eine Substanz niemals mit Substanzen zusammensetzen kann, ist mit dem Verhältnis von Substanz-Sein und Vollendet-Sein<sup>2</sup> verbunden, wie es die Textstelle *Metaphysik Zeta* 13, 1039a3-14 bezeugt:

«Ferner wird es auf der anderen Seite auch auf die folgende Art und Weise klar. Denn es ist unmöglich, dass eine Substanz aus Substanzen besteht, welche der Vollendung nach<sup>3</sup> vorliegen<sup>4</sup> (ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἔντελεχείαι): Denn die Entitäten, welche auf diese Art und Weise der Vollendung nach<sup>5</sup> zwei sind (τὰ γὰρ δύο οὕτως ἔντελεχείαι), werden niemals der Vollendung nach<sup>6</sup> eines (οὐδέποτε ἐν ἔντελεχείαι) sein, sondern werden sie eines sein, falls sie der Potenz nach (δυνάμει) zwei sind (wie zum Beispiel die doppelte Strecke aus zwei Hälften besteht, die eigentlich der Potenz nach (δυνάμει) existieren<sup>7</sup>: Denn die Vollendung<sup>8</sup> trennt (ἡ γὰρ ἔντελέχεια χωρίζει)), so dass, wenn die Substanz eines ist, wird sie nicht aus Substanzen bestehen, die enthalten sind<sup>9</sup> (οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν), und die auf diese Art und Weise enthalten sind, die Demokritos richtig schildert: Denn er sagt, dass es unmöglich ist, dass aus zweien eines entsteht oder aus einem zwei entstehen; denn er setzt die unteilbaren Größen als die Substanzen an. Es ist daher klar, dass es sich auch mit der Zahl auf eine ähnliche Art und Weise verhalten wird, wenn, wie es von einigen<sup>10</sup> behauptet wird, die Zahl eine

<sup>1</sup> Oder: „Akt“, „Aktualität“

<sup>2</sup> Oder: „Aktuell-Sein“.

<sup>3</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“.

<sup>4</sup> Oder: „enthalten sind; d.h.: „in ihr vorliegen“ (oder: „in ihr enthalten sind“; oder: „in ihr sich finden“).

<sup>5</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“.

<sup>6</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“.

<sup>7</sup> D.h.: Wenn die zwei Hälften der doppelten Strecke zwei der Vollendung nach (und nicht der Potent nach) wären, wären sie voneinander getrennt. Sie bilden ein Eines, weil sie sich nicht in Gestalt der Vollendung befinden.

<sup>8</sup> Oder: „der Akt“, „die Aktualität“.

<sup>9</sup> D.h.: „die in ihr vorliegen“ (oder: „enthalten sind“; oder: „sich finden“).

<sup>10</sup> D.h.: „von einigen Denkern“.



Zusammensetzung aus Einheiten tatsächlich ist: Denn entweder ist die Zweiheit nicht eines oder die Einheit liegt nicht in ihr der Vollendung nach<sup>1</sup> vor.»

Bezüglich der Merkmale der Substanz qua Substanz bekommen wir an dieser Textstelle folgende Auskünfte:

- Keine Substanz besteht aus Substanzen, die in einer Substanz der Vollendung nach vorliegen.

Darüber hinaus können wir das folgende ontologische Gesetz beobachten:

- Das Vollendet-Sein<sup>2</sup>, die Vollendung<sup>3</sup> trennt.

Vollendet-Sein heißt, dass eine Entität ihre Entwicklung derart vollzogen hat, dass sie eine von den sonstigen Entitäten unabhängige Entität bildet: Den Zustand der Vollendung zu besitzen oder diesen Zustand erlangt zu haben, bedeutet für die Entität, dass die Entität getrennt ist.

Dass ein Mensch der Vollendung nach existiert, impliziert, dass dieser Mensch selbst eine von den anderen Entitäten getrennte, somit unabhängig existierende Entität ist. Ebendarum muss das Vollendet-Sein jeder allgemeinen Entität abgesprochen werden: Kein Allgemeines kann eine Vollendung repräsentieren, denn in diesem Falle würde es auch unabhängig existierend und getrennt sein. Kein Allgemeines kann hierauf als eine Entität eingeschätzt werden, die vollendet in den Entitäten ist, von denen sie prädiziert wird. Weitere Elemente kommen in *Metaphysik Zeta* 13, 1039a14-23 zutage:

«Das, was sich ergibt, bereitet jedoch eine Schwierigkeit. Denn wenn es auch nicht möglich ist, dass eine Substanz aus den Universalien (ἐκ τῶν καθόλου) besteht, da das Allgemeine das Solche (τοιοῦδε), aber nicht ein Dieses Etwas (τόδε τι) bezeichnet, und wenn es nicht möglich ist, dass eine Substanz aus Substanzen der Vollendung nach<sup>4</sup> (ἐντελεχέια) zusammengesetzt ist, würde jede Substanz nicht zusammengesetzt<sup>5</sup> sein, so dass auch keine Formel einer Substanz vorläge. Jedoch scheint es wirklich allen und wurde längst gesagt, dass eine Definition entweder ausschließlich eine Substanz oder vor allem

---

<sup>1</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“.

<sup>2</sup> Oder: „das Aktuell-Sein“.

<sup>3</sup> Oder: „der Akt“, „die Aktualität“.

<sup>4</sup> Oder: „dem Akt nach“, „der Aktualität nach“. D.h.: Es ist unmöglich, dass eine Substanz aus Substanzen zusammengesetzt ist, welche in ihr der Vollendung nach vorliegen (oder: „... in ihr der Vollendung nach sich finden“; oder: „...in ihr der Vollendung nach enthalten sind“).

<sup>5</sup> Die Substanz wäre ein Unzusammengesetztes.

eine Substanz betrifft: Jetzt scheint es aber, dass nicht einmal von dieser<sup>1</sup> eine Definition existiert. Daher wird keine Definition von etwas existieren; oder in gewissem Sinne wird eine Definition existieren, in gewissem Sinne nicht. Das, was ich sage, wird aus den späteren Erörterungen klarer werden.»

An dieser Textstelle bekommen wir eine weitere Definition bezüglich der Merkmale, welche der Substanz qua Substanz zustehen:

- Keine Substanz besteht aus Universalien.

Alles, woraus die Substanz besteht, ist individuell. Es könnte gesagt werden, dass alles, was instanziiert, realisiert, konkretisiert ist, individuell ist. Daher ist es notwendig, dass eine Substanz ausschließlich aus individuellen ontologischen Komponenten besteht, denn eine Individualität kann nicht etwas Allgemeines in Gestalt des Allgemeinen in sich tragen. Jede Konkretisierung des Allgemeinen ist eine Individualität, obwohl sie immerhin eine Konkretisierung eines Allgemeinen ist: Ein Mensch ist die Konkretisierung eines Allgemeinen, und sonach ist er eine Individualität.

Fazit:

- Im Individuellen (in einer Einzelentität) haben wir ausschließlich Individuelles vor uns.
- Dies verhindert jedoch nicht, dass das Individuelle eine Konkretisierung von allgemeingültigen Eigenschaften ist.
- Es wird zudem an dieser Stelle bestätigt, dass eine Substanz nicht aus Substanzen, die in ihr der Vollendung nach vorliegen, bestehen kann.

## 15. Schlussbemerkungen

Innerhalb dieses ersten Teils meiner Arbeit haben wir folgende Ergebnisse bezüglich des Aufbaus einer formalen Ontologie erzielen können:

- a) Es wird von Aristoteles eine absolute Inkompatibilität zwischen
  - Substanz und Substanz von etwas einerseits
  - und
  - Allgemeinem, allgemein Ausgesagtem, allgemein Zukommendem und gemeinsam Prädiziertem andererseits
 in aller Deutlichkeit behauptet<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> D.h.: „von der Substanz“.

<sup>2</sup> Da die Substanz einer Entität der Entität eigen ist, von welcher sie die Substanz ist, und da die Substanz keiner anderen Entität zukommt, und da das Gemeinsam-Sein unter anderem bedeutet, dass das, was gemeinsam ist, an sich

- b) Die Substanz einer Entität ist der nämlichen Entität eigen.
- c) Die Substanz kommt keiner weiteren Entität als der Entität zu, von welcher die Substanz Substanz ist.
- d) Das Allgemeine ist gemeinsam.
- e) Falls das Allgemeine als Substanz der Mitglieder einer Pluralität interpretiert wird, geht die betreffende Pluralität zugrunde.
- f) Kein Allgemeines befindet sich im Wesen.
- g) Substanz bezeichnet ein Dieses Etwas.
- h) Das gemeinsam Prädizierte und das Allgemeine bezeichnen ein Solches.
- i) Keine Substanz besteht aus Substanzen, welche der Vollendung nach in der Substanz vorliegen.
- j) Die Übertretung des Verbotes der Unvereinbarkeit zwischen einerseits Substanz und Substanz von etwas, und andererseits Allgemeinem, allgemein Ausgesagtem und allgemein Zukommendem ruft das Verschwinden der jeweiligen Pluralität hervor, auf welche das Allgemeine bezogen wird, und führt zu dem Regress des „dritten Menschen“.
- k) Keine Substanz kann in einer anderen Substanz in der Position der Vollendung vorliegen, da das Merkmal „Vollendung“ die Trennung der Entitäten, die vom Merkmal „Vollendung“ gekennzeichnet sind, mit sich bringt.

Die aristotelische Meditation über das Allgemeine ist überdies eine Meditation, welche die Begriffe „Prinzip“, „Substanz“ und „Substanz von etwas“ miteinbezieht und welche direkte Implikationen für die Einzelentitäten aufdeckt:

- Falls das Allgemeine Substanz von etwas ist, hat dies Folgen für die Pluralität, auf welche das Allgemeine in seiner Funktion vom Allgemeinen bezogen wird;
- falls das Allgemeine im Wesen enthalten ist, hat dies Folgen für die Einzelentität, die eine zusätzliche Substanz in sich haben wird;

---

selbst einer Pluralität von Entitäten zukommt, so dass es keiner Entität eigen sein kann, könnte in diesem Zusammenhang auch die Unvereinbarkeit zwischen Substanz von etwas einerseits und Gemeinsamem andererseits hinzugefügt werden: Substanz-von-etwas--Sein und Gemeinsam-Sein sind miteinander inkompatibel.

- falls das Allgemeine als ein Dieses Etwas interpretiert wird, wird die Pluralität der Einzelentitäten über die Einzelentitäten hinaus erweitert werden (d.h., etwas, das nicht eine Einzelentität ist, wird irrtümlicherweise dem Bereich der Einzelentitäten zugeschrieben: Dieser Bereich erfasst damit etwas, das keine Einzelentität ist).

Daher ergibt die Untersuchung von *Metaphysik Zeta* 13 über das Allgemeine, dass diese Untersuchung weitaus mehr ist als lediglich eine Analyse des Allgemeinen. Die Analyse des Allgemeinen und dessen Merkmale bringt bei genauerem Hinsehen eine Untersuchung über die Merkmale der Substanz und über die Merkmale der Substanz von etwas, über die Zusammensetzung des Wesens, über die Vollendung und über deren Implikationen, und über die Zusammensetzung der Einzelentität mit sich.

In der Fortsetzung dieses Teils meiner Arbeit werde ich zusätzliche ontologische Themen darlegen, die von Aristoteles besprochen werden. Ich werde zudem über die Positionen einiger bibliographischer Studien Stellung beziehen, welche der Interpretation von *Metaphysik Zeta* 13 im Besonderen und der Deutung der aristotelischen ontologischen Grundstrukturen im Allgemeinen gewidmet sind.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN, R. E. (Hrsg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.
- ARISTOTELES, *Kategorien*. Übersetzt und Erläutert von K. Oehler, Berlin 1984.
- ARISTOTELES, *Kategorien Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)* Beigegeben sind
- PORPHYRIOS: *Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)*
- PSEUDO-ARISTOTELES: *Einteilungen (Divisiones)*
- PSEUDO-PLATON: *Begriffsbestimmungen (Definitiones)*
- Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1998.
- ARISTOTELES, *Kategorien-Schrift*, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi; neu herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.
- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1989.

- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1991.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von T. A. Szlezák, Berlin 2003.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Würzburg 2003.
- ARISTOTELES, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes. Mit neuer Einleitung und Bibliographie von O. Höffe, Hamburg 1990.
- ARISTOTELES, *Peri Ideon* (Über Ideen – Beweise der Akademiker), übersetzt von A. Graeser und mit einer Einleitung versehen von A. MALMSHEIMER, in: «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 3 (1998), Seiten 122-143.
- ARISTOTELES, *Zweite Analytiken*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von Th. Waitz, Würzburg 1984.
- ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*. Recensuit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice Auxit L. Minio-Paluello, Oxford 1964.
- ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello, Oxford 1949.
- ARISTOTELIS *De Anima*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross, Oxford 1956.
- ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross, Oxford 1955.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. Jaeger, Oxford 1957.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. H. Bonitz, 2 Bde, Bonn 1848-1849.
- ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, 5 Bde, Berlin-West 1960-1987.
- ARISTOTLE *De Anima*. With Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907.
- ARMSTRONG, D. M., *Universals & Scientific Realism*, Volume I: *Nominalism and Realism*, Cambridge, UK 1978; Volume II: *A Theory of Universals*, Cambridge, UK 1978.
- ARMSTRONG, D. M., *Universals: An Opinionated Introduction*, 1989.
- BOSTOCK, D., *Aristotle Metaphysics: Book Z and H*, Oxford 1994.

- BURNYEAT, M. (Hrsg.), Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, Oxford 1979.
- BUTCHVAROV, P., Resemblance and Identity: An Examination of the Problem of Universals, Bloomington & London 1966.
- COHEN, S. M., The Logic of the Third Man, in: «Philosophical Review», 80 (1971), Seiten 448-475.
- COPI, I. M., The Theory Of Logical Types, London 1971.
- ELLIS, B., Scientific Essentialism, New York 2001.
- ELLIS, B., The Metaphysics of scientific realism, Durham 2009.
- FINE, G., On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Oxford 1993.
- FREDE, M. – Patzig, G., Aristoteles ‚Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar, München 1988.
- KHOURY, R. G. (Hrsg.), Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus: Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen; Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998, Heidelberg 2002.
- KUNG, J., Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument, in: «Phronesis», XXVI, 3 (1981), Seiten 207-247.
- LESHER, J., Aristotle on Form, Substance and Universal: A Dilemma, in: «Phronesis», XVI, 2 (1971), Seiten 169-178.
- LESZL, W., Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger, Firenze 1975.
- LIDDELL, H. G. – Scott, R., A Greek-English lexicon: with a revised supplement 1996 / compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and augm. throughout by H. Stuart Jones, 9 ed., new suppl. added, Oxford 1996.
- LISKE, M.-T., Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung, Freiburg (Breisgau)/München 1985.
- LOWE, E. J., Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms, Oxford 1989.
- LOWE, E. J., The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time, Oxford 1998.
- LOWE, E. J., A Survey of Metaphysics, Oxford 2002.
- LOWE, E. J., The Four-Category Ontology: *A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006.
- LOWE, E. J., More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms, Malden (Massachusetts)/Oxford 2009.
- MARTEN, R., ΟΥΣΙΑ im Denken Platons, Meisenheim am Glan 1962.
- Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus I Tetralogias I-II Continens. Euthyphro Apologia Socratis Crito Phaedo Cratylus Theaetetus Sophista Politicus. Oxford 1900.
- ROSS, W. D., Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford 1924.

- SCHMITT, A., Die Differenzierung der Allgemeinbegriffe bei Aristoteles und das Realismusproblem, in: Realismus als philosophisches Problem, herausgegeben von Horst Seidl, Hildesheim 2000, Seiten 31-58.
- SCHMITT, A., Das Universalienproblem bei Aristoteles, in: Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus: Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen; Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998, herausgegeben von Raif Georges Khoury, Heidelberg 2002, Seiten 59-86.
- SEGALERBA, G., Eins neben den vielen Dingen und Eins bei den vielen Dingen: Anzeichen einer alternativen Ontologie bei Aristoteles, in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2/2005, Seiten 44-73.
- SEGALERBA, G., Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles, Bern 2013.
- SEGALERBA, G., Das Manifest für eine neue Ontologie: *Metaphysik* My 10, in: «Revue Romaine de Philosophie», Volume 52, Issue 2, July-December 2015, Seiten 209-237.
- SEIDL, H. (Hrsg.), Realismus als philosophisches Problem, Hildesheim 2000.
- SEIBT, J., Der Mythos der Substanz, in: „Substanz: Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden“, herausgegeben von K. Trettin, Frankfurt am Main 2005, Seiten 173-204.
- SIMONS, P. M., Farewell to Substance: A differentiated Leave-Taking, in «Ratio (new series)», XI, 3, December 1998, Seiten 235-252.
- SMITH, J. A., Tóde ti in Aristotle, in: «Classical Review», 35 (1921), Seite 19.
- STRAWSON, P. F., Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959.
- TRETTIN, K. (Hrsg.), Substanz: Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden, Frankfurt am Main 2005.
- VLASTOS, G., The Third Man Argument In The Parmenides, in: «Philosophical Review», Volume 63, Issue 3 (July 1954), Seiten 319-349; oder in: Studies in Plato's Metaphysics, edited by R. E. Allen, Seiten 231-264, London 1965.
- VLASTOS, G., Postscript To The Third Man: A Reply to Geach, in: «Philosophical Review», Volume 65, Issue 1 (January 1956), Seiten 83-94; oder in: Studies in Plato's Metaphysics, edited by R. E. Allen, Seiten 279-291, London 1965.
- VLASTOS, G., Plato's "Third Man" Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic, in: «Philosophical Quarterly», Volume 19, No. 77 (October 1969), Seiten 289-301; oder in: Platonic Studies, Princeton 1973, Seiten 342-365.
- VLASTOS, G., Platonic Studies, Princeton 1973; 2<sup>nd</sup> Princeton 1981.
- WIGGINS, D., Sameness and Substance, Oxford 1980.
- WIGGINS, D., Sameness and Substance Renewed, Cambridge, UK 2001.
- WOLTERSTORFF, N., On Universals: An Essay in Ontology, Chicago 1970.

## Obște și stat în satele devălmașe românești. Un studiu de istorie socială

Cristinel TRANDAFIR<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this article, we will identify some of the socio-cultural historical sources of the current tensions and political-administrative blockages of the romanian society, tensions and blockages that favored the appearance and spread of antidemocratic and illiberal conception and behavior among citizens and members of the romanian political class. How these statist and anti-democratic tensions, blockages and excesses emerge? This question is all the more significant as we discover in the Romanian past a long democratic tradition developed at the level of the rural communities, more precisely in the level of the free romanian villages, village communities that constituted for a long time the basis of the Romanian life and culture.*

**Keywords:** *political crisis, statism, democracy, devalmaș village, tributal system, political values, freedom, equality, property.*

### Sursele istorice ale actualei crizei politico-administrative autohtone

Problema de la care pleacă cercetarea de istorie socio-culturală pe care o vom face cunoscută în paginile următoare se referă la tensiunile și blocajele politico-administrative existente în societatea românească de astăzi, unele care au condus pe de o parte la apariția și răspândirea în rândul opiniei publice de la noi a unor concepții și comportamente colective opuse valorilor societăților moderne europene (disprețul față de viața politică, absentismul electoral, absența culturii politice etc), pe de alta parte, la producerea de către clasa politică autohtonă a unor abuzuri și derapaje instituționale repetate ce afectează buna funcționare a statului român de drept (corupție, populism, fraude electorale, etc).

Scopul cercetării de față este acela de a identifica sursele istorice ale acestor tensiuni și blocaje apărute în sânul vieții politice românești. Când și cum au devenit posibile toate acestea? Ce factori au condus la apariția lor? Iată câteva întrebări care ne-au obligat să coborâm în trecutul politic autohton, până la vechea și îndelungata tradiție democratică a satelor devălmașe românești, vechi comunități rurale care, dincolo de orice prejudecată romantic etnicistă, au funcționat timp îndelungat ca unități

---

<sup>1</sup> University of Craiova.



sociale de bază ale culturii românești. Vom încerca, în cele ce urmează, să punem sub lupă această tradiție politică democratică a satelor devălmașe, convinși fiind de legătura istorică subterană existență între ea și unele dintre fenomenele culturale responsabile de criza politică actuală a societății românești.

Analiza noastră pornește de la câteva principii metodologice utilizate în cadrul unei anumite direcții de cercetare de istorie socială românească, principii pe care, deși nu vor fi puse aici în discuție, găsim util să le amintim de la bun început. În primul rând, noi considerăm că *prezentul* pe care îl studiem nu este decât capătul de fir al unui lung *trecut*. În al doilea rând, pentru noi, orice studiu istoric serios îndreptat asupra tradițiilor politice specifice satelor devălmașe românești trebuie emancipat de sub greutatea resorturilor metodologice specifice paradigmei aculturației (Redfield R., Linton R., Herskovits M. J., 1936), paradigmă care afectat o parte însemnată a studiilor de istorie socială de la noi. Fie că vorbim de studiile școlii latiniste (T. Cipariu, A.T. Laurian, G. Barițiu etc.), a celei tracizante (N. Densusianu), pașoptiste (V. Alecsandri, A. Ruso, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, C.Negruzzi), junimiste (T. Maiorescu), sămănătoriste (N.Iorga), poporaniste (C. Stere), ale celei folcloriste (M. Vulpescu, Burileanu, Niculescu Varone), metafiziciste (L. Blaga, C. Noica), ori ale aceleia idealist juridice (P.P. Panaitescu, V. Costachel, A. Cazacu, C.Filitti, P. Eliade, N. Djuvara etc.) vom observa că, în ciuda eterogenității tezelor lor cu privire la trecutul românesc, toate recurg, voit sau nevoit, la același model teoretic care face din contactul cultural dintre societatea românească și populațiile cu care aceasta a venit în contact de-a lungul istoriei, factorul determinant al genezei vieții românești în ansamblu. Fără a nega utilitatea în studiile istorice a uneltelor teoretice specifice paradigmei aculturaliste, susținem că trecutul istoric nu se pretează oricum și oricând la analize făcute prin intermediul acesteia. Într-adevăr, nu trebuie să pierdem din vedere că multe din conceptele aparatelor teoretice utilizate în studiile istorice sunt elaborate moderne, care deși se dovedesc utile în analiza societăților prezentului, devin anapropice în studiul societăților trecutului. Conceptele teoriilor aculturaliste nu fac, desigur, excepție. Din contră: utilizarea lor în studiul genezei și evoluției comunităților agrare, a satelor devălmașe în particular, provoacă mari pagube istoricilor sociali, cu atât mai mult cu cât, aceste unități sociale “nu se nasc prin procese de aculturație, prin difuzare de la o cultură la alta, ori prin decrete ale puterii de stat” (H.H. Stahl). Iată de ce analiza teoretico-istorică a vechilor

comunități agrare românești trebuie să plece de la studiul cadrelor și manifestărilor lor specifice, pentru ca abia apoi să poată continua cu studiul proceselor de aculturație pe care aceste unități sociale le-au suferit în timp. Orice inversare a acestor etape metodologice este păguboasă, ea putându-se transforma într-o sursă inepuizabilă de erori și fantezii istorice. Un al treilea principiu metodologic pe care îl respectăm în acest studiu este acela potrivit căruia cultura nu trebuie tratată ca o sumă a realizărilor spirituale ale membrilor unei societăți, ci ca un mediu particular de viață din care fac parte atât acțiunile și bunurile lor spirituale, cât și acelea economice, juridice și politic-administrative pe care ei le întreprind. Condiționată de mediul geografic, biologic, istoric și psihologic și aflată în dependență de procesele particulare de cunoaștere ce au loc pe fondul acțiunilor și interacțiunilor individuale și coordonate dintre membrii unei societăți, cultura nu are înțeles decât prin conținuturile sale. Ea va însemna aici pentru noi o sumă de cunoștințe și practici, pe care membrii unei societăți, în funcție de grupurile, rolurile și nevoile lor sociale, se dovedesc capabili să o treacă de la o generație la alta. Așezată în memoria colectivă, cultura nu intră și nu se păstrează în aceasta decât după ce, prin imitație sau învățare, a fost transferată în mod conștient de la un individ la altul, capătând, astfel, chipul unei tradiții particulare.

Odată cu trecerea în revistă a acestor principii metodologice, putem purcede la analiza tradiției politice a satelor devălmașe românești, cautând să indentificăm mecanismele sale specific care, în ciuda proceselor de reformă și modernizare instituțională a vieții politice românești, au rezistat în timp și se fac responsabile de blocajele, crizele și derapajele vieții publice românești contemporane. Acest scop al nostru va fi atins prin analiza piesei centrale a tradiției politice a satelor devălmașe românești : *obștea sătească*.

### **Obștea Sătească**

Cercetările efectuate până acum ne îndeamnă să susținem că obștea sătească reprezintă instituția cheie a culturii satelor libere devălmașe, o instituție de care depinde nu doar procesul de constituire a acestor sate, ci și procesul de disoluție al acestor unități socio-culturale. Necesară în diagnosticarea gradului de maturizare ori în disoluția vechilor comunități agrare românești – necesitate probată de paralelismul existent între destrămarea devălmășiei sătești și diminuarea influenței puterii obștești în viața satului - obștea satelor libere devălmașe este, după caz, fie o instituție

cu caracter democratic direct și primitiv (este cazul obștilor în care toți membri satului devălmaș, nedivizați în clase sociale, participă cu drepturi egale la activitatea de organizare administrativă a comunității sătești) fie una cu un caracter democratic, reprezentativ, modern, specific societăților deschise europene (este cazul obștilor la care participă reprezentanți ai satului, unii aleși local prin intermediul unui mandat limitat și revocabil). Acest caracter democratic modern transpare din modul de organizare a confederațiilor de ocol : obștile sătești directe, obști de vale și obști de ocol reprezentative.

Studiile cu privire la caracterul democratic al obștei sătești se lovesc însă de o suită de prejudecăți care parazitează literatura de specialitate, prejudecăți privitoare la modul de organizare administrativă a satului devălmaș românesc. Printre acestea, cele mai influente sunt cele ce afirmă existența unui presupus "șef" sau "cap" răzășesc/moșnenesc, ori aceea a unui grup restrâns de "oameni buni și bătrâni" care ar deține întreaga putere sătească locală. Analiza teoretico-istorică demonstrează faptul că membrii satului liber devălmaș se lasă conduși politic-administrativ doar prin intermediul obștei lor, adică prin intermediul unui unități administrative prin care ei își aleg, în funcție de probleme comune cu care se confruntă, diverși reprezentanți obștești pentru a le rezolva. O a treia prejudecată despre regimul obștei sătești se referă la o presupusa exclusivă funcție administrativă a ei. Obștea sătească, ca orice instituție culturală totală, are însă pe lângă rostul său politic-administrativ, o utilitate fundamentală inclusiv în viața spirituală, economică și moral-juridică a satului, răsfrângându-se de aici nu doar asupra vieții publice a comunității țărănești ci și asupra vieții personale și de familie a membrilor săi.

### **Obstacolele teoretice în calea studiului democrației obștilor sătești**

Trebuie să mărturisim că lucrările scrise până astăzi despre regimul democratic al obștilor sătești nu ne-au ajutat să formulăm un răspuns satisfăcător la întrebările inițiale de la care am plecat în cercetarea de față, cât ne-au folosit la identificarea a două dintre cele mai semnificative obstacole teoretice de care ne lovim în studiul istoric al democrației specifice comunităților românești tradiționale. Mai întâi, teza marxistă, altfel foarte răspândită în literatura noastră de specialitate, potrivit căreia comunitățile agrare, în particular satul devălmaș românesc, nu sunt decât niste specii evoluate ale unei unități sociale cu caracter tribal-gentilic,

fondată pe valorile consagvinitatii și ale rudeniei. Apoi la teza iluministă potrivit căreia între feudalismul românesc - epoca în care apar, evoluează și se lasă cel mai bine studiate documentar *satele devălmașe românești* - și feudalismul apusean nu există nicio diferență. Cea dintâi teză aparține teoriei marxiste a "*comunei primitive*", o teorie apărută în secolul al XIX-lea ca reacție ideologică la criza social-economică generată de pătrunderea capitalismului în agricultură și la colapsul vechilor instituții ale feudalismului care mai organizau încă economia și societatea în acea perioadă. Această teorie, care se sustrage atât curentului ideologic al recunoașterii seniorului ca proprietar unic și absolut al terenurilor, cât și celui al legitimării țărânimii ca proprietară originară asupra pământului are în centrul său, în absența unor dovezi concrete care să o susțină (formațiunile sociale cu caracter agricol dispăruseră de mult în Occident) conceptul ficțional al unei așa numite "*orânduiri a comunei primitive*", considerată de autorii acestei teorii, faza originară și necesară a istoriei oricărei societăți umane. Vorbim de un concept artificial, foarte util inteligenței angajate politic, dar deloc adecvat celei angrenate în cercetări științifice de specialitate. Într-adevăr, deși acest concept a deschis posibilitatea unor analize asupra unui bogat material etnografic, geografic, economic, juridic privitor la societățile primitive, el avut un impact cu totul negativ asupra studiilor științifice. La ce se referă acest impact negativ? Cu deosebire la folosirea speculativă în cadrul lor a conceptului de "*comunitate agrară*" (exemplificat prin mirul rus, marca germană, tomptul irlandez, dessa javaneză, comuna indiană, satul devălmaș românesc, etc) în încercarea de a demonstra existența în trecutul umanității a unei societăți originare, preistorice, fără clase sociale și lipsită de orice formă a proprietății private, o societate așa zisă a *comunismului primitiv*. Pornind de la credința potrivit căreia societățile umane, în faza genezei lor, nu au nici clase sociale, nici procese istorice de exploatare (orice exploatare implică, potrivit autorilor tezei, existența unor bunuri exploatabile, adică a unor bunuri produse, dincolo de nevoile de supraviețuire biologică a producătorilor, în surplus cu ajutorul unor tehnici superioare de producție) dar și de la ideea că proprietatea privată asupra mijloacelor de producție nu are sens decât în legătură cu conceptul de clasă socială, autori precum K. Marx ori F. Engels s-au folosit abuziv de dovezile istorice concrete care atestau existența comunităților sătești tradiționale, tratându-le ca pe niște argumente de facto ale teoriei *proprietății comuniste*. Așa se face că una dintre trăsăturile caracteristice ale vechilor comunităților agrare, cea a

instituționalizării regimului proprietății devăsmase, a fost tratată de către cei doi autori ca o dovadă istorică a *comunismului primitiv*, și în același timp ca un "argument" pentru teza istoricistă potrivit căreia *proprietatea privată* nu este decât una dintre multele forme istorice, deja depășite, de organizare socială a mijloacelor de producție. Cei doi teoreticieni, împreună cu discipolii lor, vor falsifica, pe această cale, trecutul istoric al comunităților agrare, susținând că acestea au un caracter primitiv ce coboară până în negura preistoriei și care face din ele niste specii de societăți gentilice, supuse regimului comunismului primitiv. Tranformată în una dintre piesele teoretice favorite ale investigațiilor științifice ale epocii, această teză a caracterului gentilic al societăților agrare a favorizat deducerea unor concluzii teoretice dintre cele mai nefericite: "ieșirea istorică din comunismul primitiv al gensului are loc prin procesul de descompunere a comunităților țărănești", "înlocuirea stăpânirii în comun a pământului prin instaurarea proprietății individuale private este doar o experiență europeană, fără reprezentare necesară în alte culturi", "afirmarea legăturii dialectice intime de fond dintre formațiunile socio-culturale gentilice, tribale și genealogice bazate pe rudenia de sânge, fără clase sociale și bazate pe proprietatea comună ("*Gemeinschaften*"), și formațiunile agrare, istorice, teritorializate, secundare și derivate ce recunosc instituția proprietății private, clasele sociale, sclavajul și iobăgia („*Feldgemeinschaft*") etc.

Este lesne de înțeles că în cercetarea de față, combaterea concluziilor de mai sus devine hotărâtoare : nu doar că ele ne imping să pierdem din vedere aspecte specifice ale vieții satului devălmaș, care apar și funcționează independent de mecanismele gentilice ale legăturilor de sânge specifice comunei primitive (prezența unui al treilea tip de proprietate în afara celui al proprietății private și al proprietății colective, proprietatea devălmașă, proprietate a folosirii bunurilor materiale și nu o proprietate colectivă asupra bunurilor materiale, gospodăria țărănească că bază a solidarității membrilor satului devălmaș), dar ele ne împiedică să înțelegem procesul istoric al formării comunităților agrare, în particular, înrădăcinarea directă a culturii satului liber devălmaș în substratul patrimonial al valorilor specifice societăților deschise.

Dar nu doar teoriile marxiste sunt responsabile de deturnarea cercetării științifice a comunităților agrare de pe făgașul său normal. În egală măsură în aceeași situație se află anumite teorii antropologice neo-darwiniste, care la rândul lor și-au pus amprenta asupra cercetărilor științifice de specialitate. Ne referim aici în special la teoriile biologiste a lui

Lewis H. Morgan, bazate pe cercetările la teren efectuate de acesta asupra familiilor irocheze. În cadrul acestor teorii, antropologul american consideră, de exemplu, că tranziția hoardei primitive către familia monogamică a gensului ar fi mijlocită de un mecanism pur biologic, care are ca funcție asigurarea unei mai bune pregătiri a populației în vederea luptei sale pentru viață în procesul adaptării la realitate, mecanism constituit de înlăturarea treptată a incestului. Deși L.H. Morgan reușește să diferentize între *fenomenele biologice* (procreația consangvină și ereditatea genetică) și *fenomenele spirituale* ale organizării socio-culturale a relațiilor de rudenie prin intermediul recunoașterii *valorii* legăturilor de sânge, izbutind aici chiar să observe că între fenomenele biologice propriu-zise și acelea spirituale privitoare la rudenie apare uneori un decalaj în care "sistemele spirituale de rudenie continuă să supraviețuiescă în mintea oamenilor mult după ce relațiile efective de rudenie ce le-au susținut au disparut" (H. H. Stahl, p. 75, 1980), teoriile sale au marele neajuns de a fi presupus că sistemele relațiilor de rudenie sunt exclusiv constituite pe baza reflectării mintale a relațiilor biologice, în condițiile în care aceste sisteme se constituie și funcționează pe fondul recunoașterii unor realități socio-culturale mult mai complexe, decât acelea ale reflectării relațiilor biologice. Ne referim aici atât la "multiplele relații sociale, în care intră, în afara relațiilor dintre sexe, și cele dintre generații, cu scopul de a preciza drepturile și îndatoririle lor, în legătură cu funcționarea în șir neîntrerupt de generații a grupurilor economice familiale și integrarea lor în viața socială globală" (H.H. Stahl, p. 75, 1980), cât și la necesarele cadre și conținuturi gnoseologice care pătrund, dau sens și organizează relațiile sociale, emancipându-le, astfel, de baza lor biologică, pentru a le transforma în veritabile sisteme culturale de diviziune socială a muncii, de ierarhizare politică a diferitelor grupe, clase ori caste sociale, ori în eficiente sisteme de apărare și conservare a comunității sociale.

În urma analizei critice a teoriilor marxiste privitoare la comuna primitivă, dar și a celor antropologice privitoare la rolul factorilor biologici în geneza și evoluția grupurilor sociale, putem clarifica în ce constă de fapt diferența generală dintre grupările gentilice și comunitățile agrare. Diferența dintre aceste două unități sociale nu este nici biologică, nici istorică, ci una culturală: în timp ce în comunitățile gentilice, relațiile sociale sunt determinate de un pattern cultural asociat valorilor exclusiviste ale războiului, onoarei, sângelui și neamului, în comunitățile agrare acestea

sunt marcate de un model cultural reprezentat de valorile inclusiviste ale muncii, păcii, proprietății și egalității.

Cea dea doua dificultate care ne împiedică să înțelegem natura democrației în cadrul obștei satului devălmaș este legată de greșita identificare a feudalismului românesc cu acela occidental- Ne referim la două tipuri de "orânduirii" socio-culturale ce prezintă deosebiri semnificative, deosebiri scăpate din vedere nu doar de către istoricii români partizani ai europenizării și modernizării românești ori de susținătorii idealului specificității și unicității naționale, ci și de către cei mai onști cercetători ai vieții vechilor sate românești. În ce constau de fapt deosebirile dintre cele două feudalisme ? Cum a fost însă posibil ca cea mai mare parte a istoricilor români să piardă din vedere deosebirile dintre cele două tipuri de feudalism? Răspunsurile le găsim formulate în legătură cu formația lor intelectuală, una specifică, de altfel, majorității reprezentanților vechii școli istoriografice românești, formată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu ambițiosul proces de modernizare juridică, politică și economică a României, un proces care nu avea cum să nu-și pună amprenta asupra ei. Licențiați în drept, și familiarizați cu legislația occidentală, acești istorici au devenit fără voia lor victimele propriilor concepții despre stat, proprietate și cetățenie assimilate în universitățile occidentale, concepții pe care intemeia jurisprudența europeană din acea vreme, dar care erau straine de realitățile istorice românești. Formați în spiritul dreptului roman, istoricii de la noi nu înțelegeau că proprietatea poate fi și altceva decât un drept absolut deținut de proprietar asupra unui obiect de proprietate cu care el poate să facă ce vrea (*fruenti, uendi et abutendi*) fără ca o altcineva să aibă dreptul de a se opune. Concepând "*proprietatea feudală*", în particular proprietatea feudală românească, prin intermediul *dreptului roman*, istoricii de la noi se loveau în primul rând de dificultatea de a înțelege înseși bazele vieții medieval europene. Deși se părea că tendința lor de a interpreta natura proprietății feudale prin intermediul dreptului roman era justificată de însăși existența legislației feudale occidentale, elaborată ea însăși prin intermediul dreptului roman, în realitate această tendință ignora tocmai realitățile concrete ale vieții feudale, realități rezistente și refractare vreme îndelungată la reglementările dreptului scris al Evului Mediu.

Așa se face că unii dintre istoricii români - considerând, în acord cu prescripțiile dreptului feudal de sorginte romanică al societăților occidentale, că proprietatea este un drept reglementat între un senior suveran, posesor al un *dominium eminens* și vasalul său ce deține un

*dominium utile*, adică de unul și același obiect de proprietate constituit din sate, teritoriile acestora, precum și din lucrătorii lor direcți - se vedeau îndreptățiți să concluzioneze, de exemplu, că dreptul țăranilor la proprietate este o imposibilitate teoretică și practică în feudalismul. În realitate, legislația scrisă nu a reprezentat unicul instrument de drept al vieții societăților feudale, deoarece alături de aceasta, dreptul cutumiar și reglementările obisnuielice, care marcau existența celei mai mari părți a populației medieval, unele profund străine dreptului romanic, au avut la rândul lor o influență considerabilă în epocă.

Cercetând realitățile istorice feudale românești din perspectiva competențelor și definițiilor abstracte, precum și a analizei comparative și erudite a documentelor istoriografice referitoare la acestea, și nu cu începere de la descrierea și analiza interdisciplinară a faptelor culturale concrete care au avut legătură cu acestea, unii dintre istoricii români s-au mulțumit să considere că studiul feudalismului autohton se reduce la efortul de a regăsi în cultură medievală românească realitățile reprezentative ale feudalismului apusean, considerat de către aceștia singurul feudalism cu putință: "statutele juridice", "conceptul romanic de proprietate", "imunitatea și omagiul feudal", "lupta de clasă dintre senior, vasal și țăranime", "relațiile de producție ca bază a relațiilor de proprietate" etc. Astfel ei ignorau toate acele fenomene specifice vieții evului mediu autohton ce ne îndreptățesc să vorbim de un feudalism specific românesc, unul în cadrul căruia și numai în cadrul căruia viața satului devălmaș românesc capătă sens și poate fi studiată temeinic: absența din comunitățile românești a fenomenelor ierarhiei, fărâmițării și anarhiei feudale, absența unor domenii latifundiare unitare, absența sistemului de proprietate pe etaje, specific feudalismului apusean, existența unor clase țăranesti libere și a unor zone țăranesti autonome antestatale (Vrancea, Câmpulung, Tigheci) care nu posedă caracter feudal.

### **Meritele și limitele teoriei orânduiri tributale**

Lămurirea naturii democrației obștei satului devălmaș impune, după părerea noastră, nu doar depășirea tezei marxiste potrivit căreia satul devălmaș românesc este o specie de unitate socială cu caracter gentilic fundamentată pe valorile biologiste ale consagvinității, ori a tezei iluministe a identității feudalismului românesc cu cel apusean, ci recunoașterea și asumarea critică a unei teze enunțată și susținută temeinic



în lucrările sale de către H.H. Stahl, dar ignorată sistematic până astăzi de către majoritatea istoricilor români, cea *teoriei orânduiri tributale*. Potrivit acestei teorii, satul devălmaș românesc ca unitate socio-culturală nu se poate analiza prin recursul la cele șase tipuri de orânduire existente în inventarul conceptual al istoriei sociale de factură marxistă: orânduire gentilică, sclavagistă, despotică, feudală, capitalistă ori comunistă. Pentru H.H. Stahl, satul devălmaș românesc poate fi explicat printr-un nou tip de orânduire socio-culturală, ce nu se regăsește în clasificările uniliniare, cronologic-cauzale folosite standardizat de către istorici, și anume cel al *orânduiri tributale*. Orânduirea tributală posedă o serie de trăsături specifice prin care se deosebește de toate celelalte tipuri de organizări sociale, trăsături pe care le regăsim cu ușurință în viața comunităților agrare devălmașe românești: 1) existența unei țărăniști agricole-pastorale, producătoare de bunuri în sistemul economic specific comunităților agrare 2) existența unei clase sociale suprapuse, profesionalizate militar și administrativ, care nu posedă dreptul de proprietate asupra mijloacelor de producție, și care, neîncadrate în relațiile de producție sătești, nu se amestecă direct în organizarea muncii țărănești. 3) existența unui sistem statal de distribuție și încasare sub forma tributului a unor cantități globale (fără nominalizare pe cap de locuitor) a plus produselor aparținătoare comunităților agrare. Prin această teză, H.H. Stahl are marele merit de a fi demonstrat că viața satelor devălmașe românești a fost până târziu străină culturii feudale, o cultură pe care comunitățile agrare românești o vor cunoaște abia odată cu secolul al XVI-lea, și anume odată cu apariția procesului socio-cultural de amestec al boierimii românești în procesele de producție ale satelor devălmașe.

Totuși, teza sociologului roman, deși este considerată în cercetările noastre de maximă importanță, nu este valorificată ad litteram în acestea. Dacă noi nu avem nici o îndoială cu privire la faptul că structura socio-culturală a satului devălmaș românesc este de la început și pentru multă vreme străină structurilor și mecanismelor feudale, nu suntem deloc siguri că această structură corespunde tipului ideal al orânduiri tributale pe care ni-l propune H.H. Stahl. Ne împiedică în acest sens în primul rând constatarea câtorva aspecte istorice privitoare la specificul comunităților agrare românești, ale boierimii autohtone și ale vechiului stat românesc, aspecte care au fost valorificate prea puțin până acum în cercetările de istorie socială românească.

Cel mai de seamă dintre aceste aspecte se referă la caracterul războinic al comunităților țărănești, caracter care face din aceste comunități o specie neobișnuită de unități socio-culturale agrare, care departe de a fi amorfe, inerte și ușor de aservit au capacitatea de organizare și acțiune militară. Al doilea aspect privește caracterul confederal și autonom al aceluiași comunități agrare, caracter care le recomandă a fi, în opinia noastră, unele dintre cele mai vechi forme europene de societate deschisă. Un al treilea aspect se leagă de natura țărănească a boierimii românești, una ieșită din rândurile populației autohtone; este vorba de acei "*majores terrae*" pomeniți încă de 1247 în "*Diploma Ioanișilor*", nimic altceva decât căpeteniile cu rang cnezial și voievodal ale confederațiilor sătești, desprinse din rândurile populației agricole și grupate, ca urmare a profesionalizării lor războinice, în clasa aristocrației băștinașe. Un al patrulea aspect istoric este legat de natura vechiului stat românesc, lucrare a aristocrației războinice autohtone încheată în jurul unei domnii cu sarcini minimale (straină despoziei orientale, ori regalității feudale apusene), obligată a se organiza administrativ pentru a răspunde eficient și pe termen lung nevoii colective de apărare a comunităților agrare românești de origine. Toate acestea însă, caracterul războinic și confederal al comunităților agrare, caracterul sătesc al boierimii românești, funcția comunitară a statului mărturisesc despre imposibilitatea încadrării satelor devălmașe românești în orânduirea tributală.

Într-adevăr, la o analiză mai atentă a legăturilor socio-economice și culturale dintre comunitățile agrare românești, boierimea militară și centrala statală a domniei, descoperim faptul că acestea nu permit vehicularea unor procese de exploatare care s-ar efectua, așa cum susține H.H. Stahl, prin intermediul tributului, dar susțin în schimb efectuarea unor plăți în produse agricole, plăți ce capătă cu timpul caracter fiscal (milostenii, subsidii, etc.), unele prin care țărănimea liberă își asigură acces la serviciile publice de apărare militară ale boierimii autohtone organizate statal. Descoperirea aceasta ne îndreptățește să credem că vechea societate românească de până în secolul al XVI-lea este încadrabilă într-un alt tip de orânduire socio-culturală decât cele tipologizate până acum, orânduire, pe care vom îndrăzni să o numim cea a *comunităților confederative*. Aceasta din urmă presupune: 1) existența unor comunități agrare organizate confederal (în speță satele devălmașe românești și confederațiile acestora de ocol: a se vedea cazul vestitelor "republici" țărănești ale Câmpulungului, Vrancei, Tigheciului, ori ale "țărilor" Oltului, Oașului, Maramureșului, Bârsei, etc.),

2) existența unei aristocrații autohtone profesionalizate militar, provenită și desprinsă prin procesul de diviziune a muncii din rândurile comunităților agrare, 3) organizarea administrativă a unei centrale statale cu funcție de apărare comunitară, 4) plata unor subsidii portabile și în cantitate prestabilă acordate direct, la termen și global în sistem de cislă de către comunitățile agrare unor categorii sociale profesionalizate, în schimbul serviciilor militare de interes public prestate efectiv de acestea, 5) neimplicarea aristocrației boierești ori a domniei în relațiile economice și procesele de producție ale comunităților agricole (nu există nici un document care să ateste mai devreme de secolul al XVI-lea existența pe pământ românesc a vreunui drept de proprietate, de stăpânire ori de întemeiere al boierilor asupra solului sau oamenilor), 6) organizarea autonomă a comunităților agrare românești prin intermediul obștilor sătești.

Într-adevăr, obștea sătească, ca instituție administrativ-juridică funcționează în strânsă legătură cu mecanismele socio-culturale ale comunităților confederative, ea neputând fi înțeleasă decât în cadrul acestora. În această condiție, obștea sătească posedă, în calitatea sa de organ administrativ, politic și juridic al comunității sătești, puterea de a se amesteca și interveni conștient și deliberat în “reglementarea activităților comunitare potrivit unui plan unitar de prevenire și aplanare a conflictelor ce se puteau ivi între oameni, familii și cete de neam interne, precum și în contact cu exteriorul” (H.H. Stahl) cu scopul asigurării bunei funcționări a mecanismului socio-cultural al satului, mecanism care la nivelul său infrastructural se autoreglează spontan prin dinamica subconștientă a tensiunilor dintre populație, teritoriu, structura spirituală și tehnica acestuia de producție. Această reglementare prin obște a activităților comunitare în vederea bunei desfășurări a vieții satului devălmaș nu poate avea loc decât prin democrația obștească, orice alternativă la aceasta conducând în acest caz la dezechilibru și dezagregare comunitară. Iată de ce trebuie subliniat faptul că obștea sătească nu este în fond nimic altceva decât adunarea generală a tuturor capilor de familie din sat, adunare în care se face auzit glasul fiecăruia dintre aceștia. În această calitate profund democratică de adunare generală a tuturor capilor de familie, obștea sătească dobândește o sumă de drepturi și îndatoriri administrative care departe de a încălca libera manifestare a dispozițiilor naturale ale membrilor comunității, are responsabilitatea de a o ocroti. Care sunt aceste drepturi și obligații ale obștii sătești, care deși se impuse prin forță publică,

nu riscă să încalce, totuși, drepturile naturale ale membrilor săi: 1) amestecul în organizarea proceselor de producție (este vorba de un amestec negativ și minimal în procesele de producție specifice agriculturii itinerante, efectuat pentru combarea defrișărilor și deștelenirilor injudicious amplasate, ce jenează activitățile pastorale și agrare ale celorlalți membri ai obștei etc.), 2) amestecul în viața publică și privată a satului (obștea acționează aici în calitate de instanță judiciară și organ polițienesc cu rol de a rezolva conflictele și competițiile dintre familiile satului ori acelea dintre membrii aceleiași familii), 3) amestecul în crearea și aplicarea *Obiceiului Pământului* (obștea judecă pricinile locale de bază simțului dreptății al membrilor săi – capacitatea intuitivă a acestora de recunoaștere a dispozițiilor naturale ale omului la viață, libertate, egalitate, proprietate, responsabilitate, etc- și a invocării unor antecedente păstrate în memoria colectivă a satului), 4) amestecul în reglementarea relațiilor intercomunitare (rolul de a media contactele cu comunitățile omoloage vecine), 5) dreptul de monopol sau de supraveghere a relațiilor comerciale cu exteriorul (obștea diriguia schimbul de produse dintre comunitatea sătească și societatea globală), 6) dreptul de preemțiune împotriva vânzărilor funciare (dreptul de protimis al obștei folosit pentru a împiedica străinii să dobândească drept de moșie pe pământul comunității agrare, 7) îndatoriri și drepturi în relație cu statul (strângerea îndatoririlor fiscale pentru a plăti serviciile de apărare efectuate de stat, 8) dreptul de a reprezenta comunitatea (obștea avea rolul de a reprezenta satul în orice act juridic în care acesta ori membrii săi erau implicate), 8) dreptul de a numi mandatar ai obștii (executarea hotărârilor obștei ce presupuneau acțiunea unui singur om ori aceea a câtorva era delegată unor “mandatar numiți pentru scopuri precise, revocabili și permanent supuși controlului obștesc”).

Drepturile obștei în administrarea internă a satului sunt, așadar, foarte mari. Ele presupun participarea fiecărui bărbat, și uneori chiar a femeilor la luarea deciziilor administrative ale colectivității. În acest caz, de o însemnătate aparte se bucură bătrânii satului, “*oamenii buni și bătrâni*”, care în calitatea lor de depozitari ai tradiției difuze a satului, au rolul de martori interni ai obștei și de reprezentanți ai acesteia în relația cu autoritățile centralei statale. Spre deosebire de obștile satelor occidentale, cele românești se adună ori de câte ori este nevoie. Adunările lor se țin fie pe stradă, fie în piață, fie la umbra unui copac, fie, duminica după slujbă în curtea bisericii satului.

### Proprietatea și egalitatea obștească

În satul devălmaș, participarea la viața politică a obștei este condiționată de deținerea dreptului la proprietate al săteanului. Este vorba, în primul rând de "*proprietatea devălmașă*". Obștea sătească funcționează de fiecare dată în mod autonom, fiind ghidată de un *Obicei al Pământului* care reglementează regimul *proprietății devălmașe* al comunității. În calitate de instituție democratică a satului românesc, obștea funcționează doar în baza regimului proprietății; într-adevăr, în afara acestui regim, obștea sătească își pierde rostul. (Trandafir, C., 2015).

*Proprietatea devălmașă* se deosebește atât de *proprietatea colectivă* cât și de *proprietatea privată* prin faptul că ea presupune un drept de folosință al lucrurilor și nu unul de posesiune asupra lor. Este vorba întâi de un tip de proprietate care spre deosebire de acela privat de drept roman, ori acela colectiv de drept sovietic are un caracter profund personal și netransmisibil. Acest caracter provine din faptul că proprietatea de drept devălmaș este rezultatul muncii personale a țăranului și al recunoașterii obștești a acesteia, nu efectul sec al impunerii în forță a unei hotărâri luată de autoritatea anonimă și impersonală a statului.

Fondată pe un drept de proprietate profund personal și netransmisibil al membrilor săi, *obștea sătească* capătă un caracter participativ. În cadrul obștii, participarea țărănească nu depinde însă nici de răspunsul la întrebarea: "*cine trebuie să conducă în sat, cine se cade să exercite puterea asupra comunității?*" nici de răspunsul la problema: "*cum ar trebui să se conducă în sat, cum se cuvine să se exercite puterea asupra colectivității?*" Într-adevăr, participarea țăranului la *obște* nu este motivată nici de necesitatea instaurării vreunei ierarhii colective, nici de nevoia asigurării mijloacelor de apărare în fața tiraniei ori a incompetenței aleșilor. Participarea obștească în satul devălmaș depinde de răspunsul la un alt tip de întrebare: *cum trebuie să se folosească de proprietate, în așa fel încât fiecare satean să-și poată vedea liber de propria treabă*. Regimul politic al obștii sătești în satele devălmașe românești nu presupune dobândirea, deținerea și controlul puterii autorității publice, ci doar buna administrare a relațiilor de proprietate dintre obșteni. Pentru țăranul liber, puterea politică în sine este lipsită de valoare și deloc demnă de interes.

### Obștea sătească și comuna statală

Odată cu pătrunderea în comunitățile țărănești a capitalismului, dar mai ales odată cu introducerea în viața românească a structurilor statului burghez, centralizat, occidental, vom înregistra o pierdere treptată a influenței regimului proprietății devălmașe. Acest fenomen s-a produs în același timp cu dezagregarea instituțiilor politice tradiționale ale satului devălmaș reprezentate aici de obștile sătești, obștile de vale și de comunitățile confederale.

Prin noile legiuiri ale statului românesc modern impuse la mijlocul secolului XIX-lea, satele devălmașe intră sub conducerea administrativă a unor *comune statale*. Fiind instituții centralizate, autoritare, cu rosturi administrative limitate și bine determinate, *comunele statale* funcționează încă de la început ca niște așezământe străine, suprapuse nevoilor vieții colective a satelor devălmașe. Astfel, odată cu noua lege administrativă din 1866, satele românești se văd administrate prin intermediul unor forme administrative de stat, care preluând doar o parte a atribuțiilor obștilor sătești și ocupându-se numai de o parte a problemelor acestora, decapitează de fapt instituții străvechi, destabilizând întreaga organizare politică și administrativă a satului devălmaș.

Urmările acestui fenomen istoric nu întârzie să apară. Printre acestea, mai întâi, apariția la nivelul culturii țărănești a unei stări de confuzie și încurcătură între interesele generale de stat, urmărite la nivel de stat de către administrația comunală, și interesele comune țărănești înrădăcinate în proprietatea devălmașă a obștenilor. Pornind de la aceasta țărani ajung să se plângă, în mod paradoxal, pe de o parte, că statul se amestecă în treburile care nu îl privesc, pe de altă parte că el nu se îngrijește îndeajuns de interesele lor.

“Statul suntem noi toți, cari formăm țara. Țara este localitatea în care locuim noi poporului român. Poporul este toți oamenii aflați într-o țară... Însă se numește « Statul » oamenii cari cârmuie țara, ai mai dă sus, însă și noi facem parte din Stat... Pentru că toți oamenii care au drepturi în Stat au de-a face cu Statul. Bunăoară cade partidu' dă la guvern și vin alții. Chiar țara îi pune la cârmă. Tot noi țărani îi alegem și-i punem la cârmă și-i trimitem acolo, și Români și streinii cari au drepturi în țara noastră.” ( Focsa, G., 1932, p.168 )

O a doua urmare, la fel de gravă: *comuna statală*, spre deosebire de *obștea sătească* nu ajunge a se bucura de consimțământul, interesul și implicarea în structurile sale a comunității țărănești. Fără a fi adoptată și

integrată în angrenajul vieții colective țărănești, comuna statală ajunge în cele din urmă în ochii țăranilor o instituție politică parazită, un apanaj al intereselor particulare. Deoarece pentru țărani, comuna are doar rolul de a sluji interesele centralei statale, democrația comunală devine pentru ei doar un câmp de bătaie al partidelor politice. Astfel în *comuna administrativă* dispare conștiința unui rost și a unei misiuni locale închinată folosului obștesc. Limitată și disfuncțională la nivel local, *comuna administrativă* sfârșește prin a nu răspunde decât rostului de a sluji planurilor administrative de centralizare a statului român, precum și intereselor personale ale celor ce ajung să lucreze în cadrul său.

O a treia consecință a reformei administrative impuse de stat, reformă ce a ignorat în mod vădit realitățile locale țărănești, a constat în schimbarea bazei de organizare a vieții personale a țăranilor. Dacă în regimul devălmaș al obștei sătești, baza era constituită de munca țăranului, activitate de care depindea în fond dreptul său la proprietate, în regimul de stat al comunei administrative, baza constă nu în *utilizarea proprietății* ci în *acumularea averii*.

Ca urmare a acestei mutații se crează în viața țărănească condiții pentru o "uitare" colectivă a rostului lucrurilor și pentru o intensificare a nevoii compensatorii de acaparare a lor. Acest fenomen a condus la scăderea interesului țăranului pentru spațiul public și la incapacitatea acestuia de a-și concepe și delimita în mod adecvat sfera sa privată, în fond la apariția acelor condiții culturale responsabile de criza politică din societatea noastră, o societate tributară încă vechilor instituții și resorturi comunitare țărănești, cele pe care românii continuă și astăzi, din nefericire, să le ignore și să se împiedice de ele.

**Acknowledgement** This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

#### BIBLIOGRAFIE

- MARX, K., ENGELS, F., *Ideologia Germană*, Editura de Stat pentru Literatura Politică, București, 1956.
- MORGAN, Lewis H., *Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Andesite Press, 2017.

- FOCȘA, Gheorghe., *Contribuție la cercetarea mentalității satului*, în *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*, Anul X, 1932, nr. 1-4. 1932.
- STAHL, Henri H., *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributare*; Editura Științifică, București, 1980.
- STAHL, Henri H., *Satele devălmașe*, I, II, III, *Confederații de ocol*, Cartea Românească, București, 1998.
- STAHL, Henri H., *Cum s-a stins Țara Vrancei*, Editura Paideia, București, 2002.
- TRANDAFIR, Cristinel Nicu, *Communism and Condominium: Cultural Determinants and Development Policies in Romanian Traditional Villages*, în *Revista de Științe Politice*, No. 46, 2015, pp. 102-110.
- TRANDAFIR, Cristinel Nicu, *Communism and Condominium: the Communist State and the Freedom Regime in the Traditional Romanian Villages*, în *Revista de Științe Politice*, No. 47, 2015, pp. 216-226.
- Robert Redfield, Ralph Linton, Melville J. Herskovits, *MEMORANDUM FOR THE STUDY OF ACCULTURATION*, 1936.



## Argumente prezumtive, «vedere deziderativă» și gândire critică

Cătălin STĂNCIULESCU<sup>1</sup>

**Abstract:** *This paper shows how tools used in informal logic – defeasible argumentation schemes and argument diagramming – can be applied in modeling cases of inference used to draw a conclusion from observational data under conditions of uncertainty or insufficient knowledge. In particular, it uses the argument from appearances and its correspondent argumentation scheme, and a form of practical inference, to show how, what in psychology and cognitive science is called “wishful seeing”, can be argumentatively interpreted and critically evaluated.*

**Keywords:** *defeasible reasoning, presumptive inferences, visual perception, argumentation schemes*

### Introducere

În logica informală, studiul formelor de raționare plauzibilă, distinctă de cea deductivă și inductivă, se bazează pe așa-numitele scheme de argumentare prezumtive și infirmabile (*defeasible*). Acestea au un rol important în identificarea, analiza și evaluarea argumentelor folosite în contexte comunicaționale obișnuite. În astfel de cazuri, concluziile sunt obținute rapid și, de multe ori, în condiții de incertitudine sau de cunoaștere insuficientă. Un exemplu frecvent întâlnit îl constituie concluziile obținute pe baza a ceea ce este observat. Potrivit lui Walton (Walton, 2006b), modul în care sunt obținute astfel de concluzii ar fi cel mai bine văzut ca un argument prezumtiv și infirmabil, având forma generală: acest obiect pare că este A, prin urmare, acest obiect (poate fi considerat sau) este A, pe care îl numește argument bazat pe aparențe (*argument from appearances*). Argumentul este simplu, dar este important pentru că pune în evidență un tip de inferență care este adesea neglijat în practică, fie pentru că tendința firească este aceea de a neglija premisa, fie pentru că sunt considerate tipice cazurile în care, ceea ce este observat fiind, cel puțin aparent, neproblematic, rezultatul observării faptelor este sau se presupune că trebuie să fie un fel de constatare sau descriere necontroversată a acestora.

---

<sup>1</sup> University of Craiova.

Argumentul bazat pe aparențe este important și prin dimensiunea sa critică, atât implicită cât și explicită. Implicită, pentru că premisa sa pune în evidență caracterul nesigur, provizoriu al ceea ce este observat sau perceput și stimulează atitudinea critică în privința acceptării concluziei. Explicită, pentru că, din punct de vedere teoretic, el poate fi analizat folosind schema de argumentare pentru argumentul bazat pe aparențe propusă de Walton (Walton 2006b: 324-325), care conține atașate mijloace de evaluare critică a argumentului, adică întrebări critice referitoare la condițiile și considerentele avute în vedere în obținerea concluziei.

În științele cogniției și psihologie, ideea că rezultatul observației sau percepției are un caracter inferențial, implicând o construcție categorială mai curând decât reproducerea fidelă a ceea ce este perceput nu este nouă (Helmholtz, 1867). Însă unele dintre consecințele relativ recente ale acestei abordări, cum ar fi aceea că o astfel de construcție este un rezultat complex din care pot face parte factori contextuali cum sunt valori, dorințe, scopuri, intenții, motive (Bruner și Goodman 1947; Bruner și Postman 1948; Balcetis și Lassiter 2010), pot fi importante pentru studiul argumentativ și analiza critică a inferențelor implicate în percepție.

Scopul acestui studiu este de a sugera, pornind de la exemplele analizate de Walton folosind schema de argumentare pentru argumentul bazat pe aparențe, o posibilitate de a modela inferențele perceptuale care să țină seama, cel puțin în principiu, de rolul, pus în evidență în psihologie și științele cogniției, pe care îl pot juca în inferarea perceptuală scopurile, valorile sau dorințele celui care percepe. O astfel de posibilitate folosește și extinde, la studiul inferării pornind de la ceea ce este perceput (văzut) în condiții de incertitudine sau ambiguitate, modul de lucru, teoretizat în ultimele decenii și aflat în continuă dezvoltare în logica informală, care folosește scheme de argumentare pentru anumite tipuri de inferențe practice, cum sunt cele bazate pe scopuri, valori sau dorințe.

## **I. Percepție, inferență, acțiune**

Afirmația lui Helmholtz potrivit căreia ceea ce se spune că este perceput este în realitate inferat ilustrează ideea centrală a mai multor abordări din psihologie și științele cogniției care consideră că experiența perceptuală are un caracter complex, fiind ceva mai mult decât o reflectare fidelă a realității. Pentru Helmholtz, inferențele implicate în experiența perceptuală „se bazează pe cunoașterea lumii și memoria experiențelor trecute” (Loftus & Klinger 1992: 761). Pentru Bruner, inferarea este un tip de categorizare ce

constă în „atribuirea input-ului senzorial unei clase de lucruri sau evenimente” (Bruner 1957: 123). Ceea ce este interesant în privința abordării lui Bruner este că, între inferențele implicate în percepție și cele cu caracter mai teoretic sau conceptual nu este o diferență esențială, de natură. Spre exemplu, o inferența perceptuală cum este: dacă acest lucru este rotund, are textură neuniformă, o anumită mărime și culoare portocalie, atunci este o portocală, este de același tip cu inferența: acest număr este divizibil prin el însuși și la unitate, prin urmare, este un număr prim. Ambele tipuri de inferențe sunt operații de categorizare. Concluzia lui Bruner este că „una dintre caracteristicile esențiale ale percepției este o caracteristică a cogniției în general. Nu există niciun motiv pentru a presupune că legile care guvernează inferențele de acest tip sunt discontinue pe măsură ce trecem de la activitățile perceptuale la cele mai conceptuale. O teorie a percepției are nevoie de un mecanism capabil de inferențe și categorizare la fel de mult ca și o teorie a cogniției” (Bruner 1957: 124). O consecință esențială a acestei abordări este aceea că gândirea și limbajul pot avea un rol important în percepție (Bruner și Goodman 1947).

Dar contribuția lui Bruner și a colaboratorilor săi la înțelegerea experienței perceptuale este legată și de sublinierea importanței anumitor factori motivaționali, printre care dorințele, intențiile sau valorile, în cadrul operațiilor de categorizare, pe care le descrie, din perspectiva unei abordări a percepției în viața de zi cu zi (*real-life perception*), ceea ce înseamnă aproape în mod tipic în condiții de ambiguitate și incertitudine, în termeni ai compromisului și negocierii (Bruner și Goodman 1947: 34) - între ceea ce este perceput, sau este rezultatul influenței cauzale a mediului asupra organelor de simț, și factorii motivaționali -, ca mijloace prin care este obținut rezultatul experienței perceptuale (ceea ce credem sau spunem că percepem). Astfel, una dintre problemele centrale în studiul percepției în viața de fiecare zi este „în ce fel intențiile și acțiunile direcționate de scopuri determină modul în care percepem lumea” (Bruner 2010: xi). Este ceea ce definește „natura larg instrumentală a percepției”, pentru că percepția are, pe lângă o funcție reprezentatională, și „o funcție importantă în adaptarea noastră la cultură și la condițiile vieții noastre inevitabil conflictuale” (xv). De aceea, „dorințele, valorile, anticipările, și chiar factori generali precum anxietatea sau frustrarea și alții de acest fel” (Bruner 2010: xii) trebuie luați în considerare în studiul percepției. Mai mult, pentru că „totuși, cultura ne influențează dorințele și așteptările”, studiul percepției ar trebui să țină

seama și de „trecutul istoric al celui care percepe în cadrul unei culturi” (xii).

Această abordare a fost adoptată și dezvoltată de mai multe orientări și curente și în psihologia socială. Spre exemplu, ea este explicit asumată de reprezentanții așa-numitelor teorii ale vederii încorporate, pentru care „procesarea vizuală, limbajul, gândirea și comportamentul se află într-o relație reciprocă intrinsecă” (Oberman, Winkielman, Ramachandran 2010: 202). De asemenea, ea este implicit prezentă în studiile care recunosc „natura maleabilă a percepției sociale, în care cogniția socială... (spre exemplu, motivații personale, asocieri și contexte culturale) și operațiile perceptuale primare colaborează pentru a produce rutina noastră vizuală și interpretările pe care le dăm lumii sociale” (Pauker, Rule, Ambady 2010: 8). În particular, ea este asumată explicit în unele dintre studiile care își propun să arate că „oamenii nu interacționează în mod pasiv cu lumea din jurul lor, ci încearcă într-un mod proactiv să obțină ceea ce vor în cadrul percepției directe, cogniției și comportamentului” (Isaacowitz, Fung 2010: 27).

Un astfel de studiu îl constituie încercarea lui Balctis și Dunning de a demonstra că, în percepția vizuală, oamenii tind adesea să vadă ceea ce își doresc să vadă (Balctis și Dunning 2010). Noțiunea lor de „vedere deziderativă” (*wishful seeing*) ilustrează un caz particular al ipotezei mai generale potrivit căreia, în special în condiții de ambiguitate și incertitudine, „oamenii manipulează și își ajustează propriile opinii cu scopul de a menține o viziune coerentă și armonioasă asupra lumii” (92), și se bazează pe ideea că experiența perceptuală vizuală „nu este rezultatul unei procesări reci, calculate a luminii, ci al unor interacțiuni concurente între senzațiile experimentate, memorie și gândire, și influențe sociale” (79). Unul dintre experimentele realizate de Balctis și Dunning pentru a testa ipoteza vederii deziderative este următorul:

#### *Exemplul 1.1*

Participanților în cadrul experimentului li se spune că vor participa la o testare a gustului și că vor primi o băutură răcoritoare din două posibile. Una dintre ele este un suc de portocale, iar cealaltă este o băutură organică cu aspect neplăcut. Apoi, li se spune că vor primi una dintre băuturi în funcție de imaginea care va apărea pe monitorul unui calculator. „Dacă pe monitor va apărea un număr, atunci vor primi sucul de portocale, iar dacă va apărea o literă, atunci vor primi băutura organică. (Pentru unii dintre

participanți, lucrurile sunt prezentate invers). Noi presupunem că această instrucțiune va fi motivul pentru care apariția unei litere va fi mai dorită decât apariția unui număr. Apoi, participanților li se prezintă pe monitor o imagine ambiguă... Spre exemplu, li se prezintă participanților o imagine care poate fi interpretată ca litera „B” sau ca cifra „13”... Apoi, participanții sunt întrebați ce au văzut.” Concluzia experimentului este că „este mai probabil ca participanții să vadă imaginea pe care se presupune că vor să o vadă decât pe cea pe care vor să o evite” (Balctetis și Dunning 2010: 82)

Unul dintre scopurile experimentului este de a arăta că ceea ce un participant vede sau spune că vede are o legătură cu scopul pe care îl urmărește, cu ceea ce își dorește, ceea ce sugerează că, în măsura în care, în modul în care el raționează, este implicată o inferență, aceasta presupune într-un fel un mod de raționare bazat întrucâtva pe scopuri. Un astfel de mod de raționare nu este deductiv nici chiar în cazul în care este considerat, așa cum sugerează Bruner, un tip de operație de categorizare, pentru că o astfel de operație ar fi ea însăși influențată cumva de scopul urmărit, ceea ce este explicat din punct de vedere psihologic prin selectivitatea percepției. Dar realizarea unui scop poate face parte, în general, dintr-un mod de raționare deductiv, dacă acesta se bazează pe condiții necesare și suficiente pentru realizarea aceluși scop, așa cum o operație de categorizare poate fi deductivă dacă se bazează pe trăsăturile definitorii a ceea ce este supus categorizării. Este acesta cazul în privința acestui experiment? Este adevărat că ambele situații par valabile în acest experiment. Un participant ar putea gândi astfel: ceea ce văd este numărul 13, prin urmare, ceea ce văd este un număr. Dacă ceea ce văd este un număr, atunci voi primi un suc de portocale. Prima inferență, care este o operație de atribuire a unei entități unei categorii, este deductivă. Ceva nu ar putea fi numărul 13, fără să fie un număr. A doua, potrivit datelor experimentului exprimă condiția necesară și suficientă, apariția unui număr, pentru ca participantul să primească sucul de portocale, și deci este deductivă. Nu ar fi posibil ca pe monitor să apară un număr și participantul să nu primească sucul de portocale. Dar ceea ce pune în evidență experimentul este că ceea ce văd participanții este cumva influențat de ceea ce cred că vor obține. Un astfel de mod de raționare pare mai curând practic, infirmabil și prezumtiv, decât deductiv, pentru că, deși scopul poate influența concluzia perceptuală, această influență nu are un caracter necesar. Cu alte cuvinte, inferența: dacă ceea ce văd este un număr, atunci voi primi sucul de portocale; ceea ce văd este un număr, prin urmare, voi primi sucul de portocale, poate să nu fie singura

posibilă sau cel puțin suficientă pentru descrierea modului în care pot raționa participanții. Ceea ce sugerează autorii este că, în condiții de incertitudine sau ambiguitate (când este aproximativ în mod egal posibil ca ceea ce văd să fie un număr sau o literă), participanții tind să considere premisa care nu este un condițional adevărată datorită faptului că sunt influențați de dorința de a obține ceea ce este stipulat în concluzie. Cu alte cuvinte, autorii oferă o explicație psihologică pentru tendința participanților de a considera premisa adevărată. Din punct de vedere argumentativ, această explicație poate fi exprimată sub forma unor inferențe infirmabile și prezumtive, mai curând decât prin unele deductive. O posibilitate ar fi combinație o inferențială care cuprinde: (1) o inferență care tratează premisa perceptuală a unui argument cum este cel ilustrat în experiment, adică, în acest caz, premisa „Ceea ce văd este un număr”, ca pe un enunț plauzibil, mai curând decât ca pe unul adevărat, iar o posibilitate ar fi ca enunțul să fie concluzia unui argument prezumtiv bazat pe aparențe; (2) exprimarea relației dintre scopul sau intenția de a obține ceva și decizia perceptuală considerată un mijloc pentru realizarea scopului printr-o inferență practică, cum este spre exemplu (Walton 1996: 308):

(IP) *a* are un scop *S*.

*a* crede că realizarea lui *A* (un fel de acțiune) este un mijloc pentru realizarea lui *S*.

Prin urmare, *a* conchide că realizarea lui *A* este rezonabilă din punct de vedere practic.

Inferența conține ca premisă relația dintre un scop și un mijloc o acțiune, iar concluzia conține decizia agentului de a realiza acel mijloc sau acea acțiune. Înainte de a vedea cum ar putea fi exprimat un mod de raționare posibil al participanților în cadrul experimentului descris de Balcetis și Dunning, folosind un argument bazat pe aparențe și un tip de inferență practică cum este (IP), vom vedea în ce constă argumentul bazat pe aparențe propus de Walton.

## II. Argumentarea bazată pe aparențe

Un argument bazat pe aparențe are, așa cum am văzut, următoarea formă: *a* pare să fie *A*, prin urmare, *a* este *A*. Concluzia are un caracter provizoriu, putând fi respinsă dacă noi dovezi indică faptul că *x* nu pare să fie sau nu este *A*. Importanța acestei forme constă atât în faptul că pune în evidență un tip de inferență care este adesea trecut cu vederea pentru că este des

folosit, în cele mai multe situații având un caracter automat, instinctiv, cât și în faptul că subliniază caracterul infirmabil al inferențelor care se bazează pe ceea ce este observat. În cazurile în care nu există îndoieli în privința a ceea ce este perceput, concluzia este formulată ca un enunț simplu, descriptiv sau ca o constatare. Datorită plauzibilității relativ mari sau a certitudinii, ea este formulată fără a se ține seama explicit de premisă, sau este ignorată. Însă, în general, atunci când există incertitudine în privința a ceea ce este perceput, concluzia este sau ar trebui obținută din premisă. Walton descrie următorul exemplu pentru acest tip de inferență (Walton 2006: 325):

*Exemplul 2.1*

Angajatul unui magazin care a fost jefuit a declarat poliției că din buzunarul hainei atacatorului ieșea ceea ce părea a fi mânerul unui revolver. Ca urmare, angajatul este justificat să tragă concluzia că atacatorul are un revolver în buzunar sau că era foarte posibil să fi avut un revolver. Concluzia este obținută printr-un argument bazat pe aparențe: dacă ceea ce se vede pare că este mânerul unui revolver, atunci ceea ce se vede este mânerul unui revolver.

Ceea ce se vede ar putea fi altceva decât mânerul unui revolver, dar în condițiile date, concluzia este justificată. Argumentele de acest tip pot fi analizate folosind următoarea schemă (324):

*Schema de argumentare pentru argumentul bazat pe aparențe*

Obiectul *o* pare să facă parte din categoria *C*.

Prin urmare, obiectul *o* face parte din categoria *C*.

Argumentele care au această structură sunt infirmabile, iar din punct de vedere al relației dintre premisă și concluzie ele nu sunt puternice pentru că adesea ceea ce pare că este într-un anumit fel sau că face parte dintr-o anumită categorie se poate dovedi fals. Dar ele sunt importante pentru că atrag atenția asupra situațiilor în care sunt folosite, asupra dependenței lor de contextul în care sunt folosite și asupra modului în care ar trebui tratate. Pentru că, spre deosebire de argumentele deductive și inductive, argumentele infirmabile "trebuie tratate nu doar ca o mulțime de premise și o singură concluzie, ci ca o inferență folosită într-un context în care ceea ce este important utilizarea cât mai eficientă a informațiilor disponibile" (Walton 2006: 325). O bună utilizare a informațiilor disponibile depinde de răspunsul dat la următoarele întrebări critice:

IC1 : Există motive pentru care faptul că obiectul *o* pare să facă parte din categoria C să fie greșit?

IC2 : Deși obiectul *o* pare să facă parte din categoria C, ar putea exista motive mai puternice pentru care el să facă parte dintr-o altă categorie D?

Răspunsul negativ la întrebările critice nu exclude respingerea concluziei, pentru că „schemele prezumtive nu implică o relație puternică între premise și concluzie, ca în cazul argumentelor deductive sau al argumentelor inductive puternice”. Ca urmare, concluzia unui argument care „corespunde unei scheme prezumtive ar trebui întotdeauna acceptată provizoriu, în condițiile în care sunt acceptate premisele” (Walton&Reed 2002: 51).

Se poate considera că modul în care este obținută concluzia, în exemplul 1, de către angajat, se bazează pe răspunsul dat la întrebările critice ale schemei pentru argumentul bazat pe aparențe? În orice caz, se poate considera că el a răspuns negativ la cel puțin una dintre întrebări. Spre exemplu, că a răspuns negativ la prima întrebare, considerând că nu există motive pentru care obiectul văzut să nu fie mânerul unui revolver. Ne putem imagina că angajatul ar fi luat în considerare forma, culoarea sau poziția obiectului. Dar, ceea ce este important, oricare ar fi motivele pe care el le poate exclude, dată fiind situația în care se afla, răspunsul negativ la întrebările critice și deci justificarea modului în care a fost obținută concluzia par să se datoreze în mod esențial considerentelor legate de siguranță: „obiectul din buzunarul atacatorului ar putea fi orice alt obiect, ținând seama de ceea ce știa angajatul, pentru că el nu putea vedea ceea ce atacatorul avea într-adevăr în buzunar. În acest caz, era prudent să considere și să acționeze ținând seama de ipoteza că era un revolver. Astfel, pe lângă argumentul bazat pe aparențe, obținerea unei concluzii se bazează pe considerente de prudență și siguranță” (Walton 2006b : 325). Astfel, răspunsurile la întrebările critice sunt influențate de considerente de prudență și siguranță.

Un al doilea exemplu face mai clar rolul pe care îl pot avea uneori considerentele de siguranță în folosirea unui argument bazat pe aparențe. Walton analizează un exemplu descris de Carneades și care se referă la modul în care poate raționa o persoană la vederea, în condiții de incertitudine, a unui obiect care poate fi considerat o frânghie sau un șarpe.



*Exemplul 2.2*

Walton ia în considerare următoarea listă de enunțuri ce pot fi folosite într-un astfel de caz (Walton 2006b : 329) pentru a ilustra acest mod de raționare:

- (A) Alexandru vede un obiect.
- (B) Obiectul pare să fie o frânghie.
- (C) Alexandru trage concluzia că obiectul este o frânghie.
- (D) Frânghia se află într-un loc întunecat (condiții de incertitudine).
- (E) Ceea ce vede Alexandru ar putea fi un șarpe sau o frânghie (sau altceva).
- (F) Un șarpe poate fi periculos (factor de siguranță).
- (G) O frânghie nu presupune niciun pericol.
- (H) Alexandru ia în considerare ipoteza că obiectul este un șarpe.
- (I) Pentru a o verifica, el sare peste obiect.
- (J) Apoi se întoarce și vede că obiectul este nemișcat etc.
- ...
- (S) Cea mai plauzibilă concluzie este că obiectul este o frânghie.

În această succesiune argumentul bazat pe aparențe este alcătuit, explicit, din enunțurile (A), (B), și (C). Dar importanța sa constă în faptul că este infirmabil, fiind „deschis chestionării critice. A doua întrebare critică... este dacă ceea ce pare că aparține unei categorii nu ar putea aparține unei alte categorii. Concluzia (C) a fost acceptată provizoriu. Dar inferența care conduce la acceptarea ei este deschisă criticii” (Walton 2006b : 331). De aceea, analiza continuă cu premisele (D), (E), (F) și (G), care justifică un răspuns afirmativ la a doua întrebare critică a schemei, adică (H): obiectul văzut poate fi considerat un șarpe (ar putea face parte dintr-o altă categorie). Această posibilitate este afirmată de (E), iar condițiile de incertitudine sau de cunoaștere insuficientă, și cele de siguranță, sunt afirmate de (D), respectiv, de (F). Astfel, conchide Walton, (H) este ipoteza cea mai plauzibilă: „Posibilele consecințe ale ipotezei că obiectul este un șarpe, chiar dacă acesta se va dovedi greșită, sunt preferabile din perspectiva a ceea ce trebuie făcut, în timp ce consecințele acțiunii pe baza ipotezei că este o frânghie, chiar dacă se va dovedi greșită, ar putea fi periculoasă... Propoziția care afirmă că obiectul este un șarpe mai curând decât o frânghie este cea mai bună concluzie care poate fi acceptată provizoriu, pe măsură ce cercetarea continuă și trece la următoarele etape ale acțiunii și colectării de date” (Walton 2006b: 332).

Spre deosebire de primul exemplu, al doilea exemplu pune în evidență atât importanța considerentelor sau motivelor practice (de siguranță sau

prudență) în folosirea unui argument bazat pe aparențe, cât și rolul inferențial al acestora. Rolul inferențial este legat de răspunsul la întrebările critice ale schemei de argumentare pentru argumentul bazat pe aparențe și constă în premisa (F), pe care se bazează respingerea provizorie a concluziei inițiale (C), și acceptarea, de asemenea, provizorie, a ipotezei (H). Dar, ne putem imagina cum ar funcționa argumentul dacă premisa inițială ar fi fost aceea că obiectul văzut este mai curând un șarpe decât o frânghie. Aceleași considerente practice ar fi acum motive pentru un răspuns negativ la întrebările critice, sau cel puțin la prima întrebare, adică pentru răspunsul potrivit căruia nu există, practic vorbind, motive pentru care obiectul să nu poată fi considerat un șarpe. În acest caz, secvența care cuprinde argumentul ar fi:

- (A) Alexandru vede un obiect.
- (B) Obiectul pare să fie un șarpe.
- (B') Un șarpe poate fi periculos.
- (B'') Obiectul se află într-un loc întunecat.
- (C) Alexandru trage concluzia că ceea ce vede este un șarpe.

În această secvență, considerentele practice figurează ca premise implicite ale argumentului care justifică acceptarea concluziei, și astfel ca premise implicite ale unui argument bazat pe aparențe. În exemplul 2.2, Walton a folosit premisele referitoare la considerentele practice ca motive pentru a critica concluzia inițială a unui argument bazat pe aparențe, dar ele pot fi folosite ca motive pentru acceptarea concluziei unui argument bazat pe aparențe. Această posibilitate și diferența dintre cele două situații pot fi utile în reconstrucția argumentativă a exemplului 1.1.

### III. „Vederea deziderativă” din punct de vedere argumentativ

Rolul inferențial pe care Walton îl atribuie considerentelor practice din exemplul 2.2 este legat de răspunsul la întrebările critice atașate schemei de argumentare pentru argumentul bazat pe aparențe. Cum întrebările critice au rolul de a atrage atenția asupra condițiilor de acceptabilitate ale premisei și concluziei, rezultă că enunțurile care se referă la considerentele practice pot fi considerate premise în cadrul unor inferențe ale căror concluzii ar putea fi răspunsuri la întrebările critice, sau cel puțin la una dintre întrebările critice. Cu siguranță, scopul atribuit participanților în cadrul experimentului descris în exemplul 1.1 poate fi considerat un factor

practic în obținerea deciziei perceptuale. Prin urmare, inferența practică (IP) și argumentul bazat pe aparențe pot fi folosite pentru a descrie din punct de vedere argumentativ o posibilitate a modului de raționare al participanților. Argumentul bazat pe aparențe va fi, în acest caz:

(AP1) Imaginea de pe monitor pare să fie un număr (pentru că este numărul „13”).

Prin urmare, imaginea de pe monitor este un număr.

Faptul că participanții pot considera această inferență rezonabilă, mai curând decât inferența alternativă (potrivit condițiilor descrise în cadrul experimentului):

(AP2) Imaginea de pe monitor este o literă (pentru că este litera „B”).

Prin urmare, imaginea de pe monitor este o literă.

ar putea să se datoreze condițiilor inițiale ale experimentului (care stipulează că dacă imaginea este un număr, atunci participanții vor primi un suc de portocale), și astfel dorinței sau scopului de a primi sucul, poate fi exprimat printr-o inferență practică în care S este obținerea sucului, iar A, identificarea imaginii de pe monitor cu un număr mai curând decât cu o literă :

(IP1) Scopul lui *a* este de a obține sucul de portocale.

*a* crede că identificarea imaginii de pe monitor cu un număr (mai curând decât cu o literă) este un mijloc pentru a obține sucul de portocale.

Prin urmare, *a* conchide că imaginea de pe monitor ar trebui să fie un număr.

Motivul pentru care concluzia acestei inferențe are rolul de premisă în argumentul bazat pe aparențe (AP1) este o consecință a rolului pe care îl pot îndeplini întrebările critice, sau mai exact, conținutul întrebărilor critice, în cadrul schemei de argumentare. Spre exemplu, enunțul care reprezintă conținutul întrebării critice (IC1), adică „Există (sau nu) motive pentru care obiectul *o* pare să facă parte din categoria C este greșit”, poate fi considerat premisă în cadrul (AP). Acum, dacă la premisa lui (AP2) adăugăm enunțul care reprezintă conținutul întrebărilor critice ale schemei de argumentare corespunzătoare, argumentul va avea forma:

(AP1.1) Imaginea de pe monitor pare să fie un număr.

Nu există motive pentru care imaginea să nu fie un număr.

Nu există motive pentru care imaginea să fie altceva decât un număr (să facă parte dintr-o altă categorie).

Prin urmare, imaginea de pe monitor este un număr.

Este ușor de văzut cum inferența practică (IP1) oferă motive pentru acceptarea celor două premise implicite ale argumentului (AP1.1), sau cel puțin pentru prima, pentru că enunțul care este concluzia sa este practic echivalent cu aceste premise. În acest caz, nu este necesar ca ambele întrebări critice să fie reprezentate ca premise. Pentru scopul exemplificării, premisa „Nu există motive pentru ca imaginea de pe monitor să nu fie un număr” este suficientă pentru a arăta cum este justificată inferențial o premisă implicită în argumentul bazat pe aparențe (AP1.1). Ea este suficientă și pentru a ilustra rolul inferenței practice în cadrul (AP1.1).

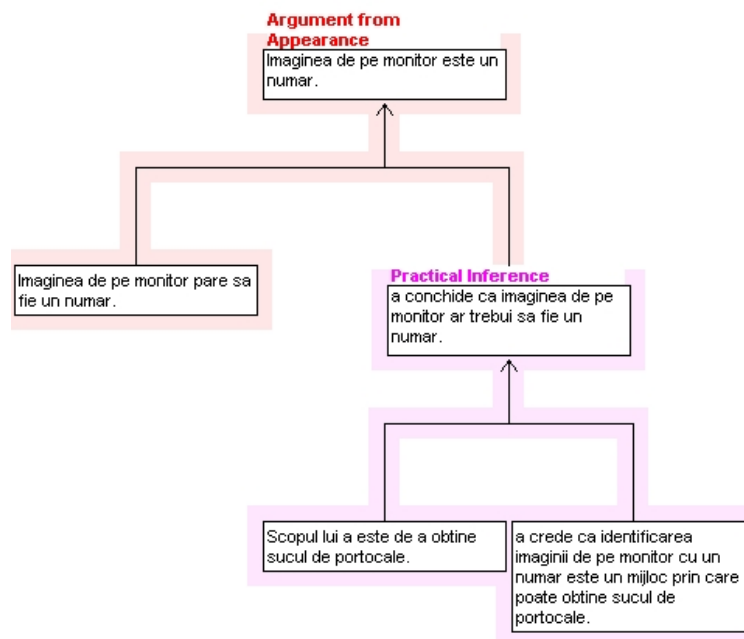


Figura 1. Diagrama în *Araucaria* a secvenței inferențiale ce conține argumentul bazat pe aparențe și inferența practică

Aceast rol, precum și întreg lanțul inferențial poate fi reprezentat grafic folosind aplicația *Araucaria* (Reed și Rowe 2003), care permite atât reprezentarea relațiilor inferențiale într-un lanț argumentativ, cât și tipul de argumente care exprimă aceste relații (Figura 1). Diagrama pune în evidență modul în care o premisă implicită a argumentului bazat pe

aparențe este concluzia unei inferențe practice ale cărei premise asertează scopul pe care agentul se presupune că îl urmărește, și mijlocul prin care acel scop poate fi realizat.

### Concluzii

Una dintre posibilele obiecții la adresa unei reconstrucții cum este cea descrisă în această secțiune poate fi aceea că inferența practică presupune un raport dintre mijloace și scopuri, în timp ce identificarea bazată pe interpretarea a ceea ce se vede nu ar fi putea fi un mijloc. Un răspuns ar putea fi, pe de o parte, că reconstrucția are o componentă empirică, descriptivă, urmând într-o măsură importantă sugestiile și rezultatele experimentului analizat. În cadrul acestui experiment este important faptul că participanții consideră interpretarea stimulilor un fel de mijloc pentru atingerea unui scop. Pe de altă parte, scopul folosit în cadrul experimentului ar putea fi considerat prea concret pentru a ilustra un mod de raționare al cărui scop este mai curând abstract, cum este cel presupus de tendința participanților de a vedea ceea ce își doresc. Mai general, această diferență între scopurile concrete și cele mai abstracte nu ar trebui să afecteze o reconstrucție argumentativă, ci să o facă aplicabilă unei diversități mai mari de cazuri, inclusiv în vederea evaluării critice.

Tipul de reconstrucție sau interpretare argumentativă bazată pe inferențe prezumtive, cum este cea exemplificată în secțiunea III, poate fi util în modelarea altor sugestii și rezultate experimentale din psihologie și științele cogniției referitoare la natura percepției. Exemplul analizat folosește un tip de inferență practică și argumentul bazat pe aparențe pentru a ilustra modul în care poate fi reprezentată, folosind mijloace specifice logicii informale, influența scopurilor asupra interpretării stimulilor vizuali. Dar, alte sugestii și rezultate experimentale referitoare la factorii care pot fi influența inferarea concluziilor din datele observate ar putea fi modelate argumentativ într-un mod asemănător folosind alte tipuri de inferențe prezumtive și infirmabile, cum ar fi cele care implică valori.

### BIBLIOGRAFIE

- BALCETIS, E., LASSITER, G.D., 2010, *Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York și Hove.
- BALCETIS, E., DUNNING D., 2010, "Wishful Seeing: Motivational Influences on Visual Perception of the Physical Environment", Balcetis, E., G.D. Lassiter (ed.)

- Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York și Hove, 77-101.
- BALCETIS, E., 2006, *Motivated Visual Perception. Dissertation*, Faculty of the Graduate School of Cornell University.
- BRUNER, J.S., Goodman, C.C., 1947, "Value and need as organizing factors in perception", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42, 33-44.
- BRUNER, J.S., Postman, L., 1948, "Symbolic value as an organizing factor in perception", *Journal of Social Psychology*, 27, 203-208.
- BRUNER, J.S., 1957, "On Perceptual Readiness", *Psychological Review*, 64 (2), 123-152.
- BRUNER, I.S., 2010, "Foreword: A New Look at the «New Look»", Balcetis, E., G.D. Lassiter (ed.) *Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York și Hove, xi-xvi.
- HELMHOLTZ, H. von, 1867, *Handbuch der Physiologischen Optik*, Leipzig, Voss.
- ISAACOWITZ, D.M., FUNG, H.H., "Motivation Across Time and Place: What Gaze Can Tell Us about Aging and Culture", Balcetis, E., G.D. Lassiter (ed.) *Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York and Hove, 27-50.
- LOFTUS, E.F., KLINGER, M.R., 1992, "Is the Unconscious smart or Dumb?", *American Psychologist*, 47 (6), 761-765.
- OBERMAN, L.M., WINKIELMAN, P., RAMACHANDRAN, V.S., 2010, "Embodied Simulation: A Conduit for Converting Seeing into Perceiving", Balcetis, E., G.D. Lassiter (ed.) *Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York and Hove, 201-222.
- PAUKER, K, RULE, N.O, AMBADY N., 2010, "Ambiguity and Social Perception", Balcetis, E., G.D. Lassiter (ed.) *Social Psychology of Visual Perception*, Psychology Press, New York and Hove, 7-20.
- REED, C, ROWE, G., 2003, "Aracuarria: Software for Puzzles in Argument Diagramming and XML", Department of Applied Computing, University of Dundee Technical Report.
- WALTON, D., 2010, "Why fallacies appear to be better arguments than they are", *Informal Logic*, 30 (2), 159-184.
- WALTON, D., 2006a, *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press.
- WALTON, D., 2006b, "Argument from Appearance: A New Argumentation Scheme", *Logique et Analyse* 195, 319-340.
- WALTON, D., 1996, "Practical reasoning and the Structure of Fear Appeal Arguments", *Philosophy and Rhetoric*, 29 (4), 301-313.
- WALTON, D., REED, C., 2002, "Argumentation Schemes and Defeasible Inferences", in Carenini G., Grasso F., Reed, C. (eds.), *Proceedings of the 15th Conference on Artificial Intelligence, ECAI 2002*, 44-55.

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest  
313 Splaiul Independentei Street, sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042  
<http://www.upb.ro/>; [ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### **OLEG BAZALUK**

Pereyaslav-Khmelnytskyi State Pedagogical University, Ukraine  
<http://www.phdpu.edu.ua/>; [bazaluk@ukr.net](mailto:bazaluk@ukr.net) ;

### **JORDI MUNDÓ**

University of Barcelona, Spain  
<http://www.ub.edu/> ; [jordimundo@ub.edu](mailto:jordimundo@ub.edu);

### **ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585  
<http://www.ucv.ro/>; [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

### **IONUȚ RĂDUICĂ**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585  
<http://www.ucv.ro/>; [ionutraduica@yahoo.de](mailto:ionutraduica@yahoo.de) ;

### **GIANLUIGI SEGALERBA**

ACPC Austrian Center of Philosophy with Children and Youth  
Institut für Kinder- und Jugendphilosophie  
Karmeliterplatz 2, 8010 Graz, Austria  
<http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/acpc/german/main.html>;  
[gianluigi.segalerba@univie.ac.at](mailto:gianluigi.segalerba@univie.ac.at); [gianluigi.segalerba@univie.ac.at](mailto:gianluigi.segalerba@univie.ac.at) ;

### **CĂTĂLIN STĂNCIULESCU**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[cfstanciulescu@yahoo.com](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

### **CRISTINEL TRANDAFIR**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585  
<http://www.ucv.ro/>; [cristinel.trandafir@gmail.com](mailto:cristinel.trandafir@gmail.com);





## CONTENTS

Oleg BAZALUK, <i>Plato's and Isocrates' Traditions in the Development of Educational Theories in the History of Culture</i>	5
Jordi MUNDÓ, <i>Locke's property in historical perspective: natural law and the shaping of modern political common sense</i>	19
Ana BAZAC, <i>The modern subjectivity and its questions: remarks related to Tibor Szabó's Le sujet et sa morale : essais de philosophie morale et politique, Szeged, 2016</i>	41
Ionuț RĂDUICĂ, <i>Modernity as neuzeit in Hans Blumenberg</i>	67
Adriana NEACȘU, <i>Sartre's criticism of the Cartesian Cogito</i>	73
Gianluigi SEGALERBA, <i>"Let's take the way of a new ontology!". First part</i>	91
Cristinel TRANDAFIR, <i>Obște and state in the traditional Romanian village communities. A study of social history</i>	184
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Presumptive arguments, «wishful seeing» and critical thinking</i>	201
AUTHORS/CONTRIBUTORS	215