

Metaphysik einst und jetzt

Metaphysik einst und jetzt

Kritische Untersuchungen
zu Begriff und Ansatz der Ontologie

von

Simon Moser



WALTER DE GRUYTER & CO.

Vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

BERLIN 1958



Archiv-Nr. 42 59 57

Copyright 1957 by Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35. — Alle Rechte des Nachdrucks, der photo-mechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Kahmann-Druck, Berlin-Steglitz

Vorwort

Dieses Buch trägt den Titel „Metaphysik einst und jetzt“, weil in ihm Begriff der Metaphysik und Ansätze des metaphysischen Denkens in der Antike und im Mittelalter an einigen Knotenpunkten verfolgt werden, dann aber ein Sprung in die Gegenwart gemacht wird, in der ja etwa seit 1900 metaphysische Tendenzen wiederum stärker hervortreten. Von Descartes z. B. ist also hier nur die Rede, insofern es sich um metaphysische Traditionen in seinem Denken handelt. Aber auch aus der gegenwärtigen Philosophie sind nur einige markante Beispiele, wie die Ontologie Nicolai Hartmanns und Martin Heideggers, dessen Seinsdenken im Rahmen dieses Buches besondere Aufmerksamkeit verdient, herausgegriffen, dafür aber dann konkrete Ansätze des metaphysischen Denkens über Naturwissenschaft und Technik eingehender behandelt. Die einzelnen Kapitel, mit Ausnahme der ersten historischen, sind relativ selbständig voneinander bearbeitet und können daher auch, vor allem die über Naturwissenschaft und Technik, unabhängig von den anderen gelesen werden. Der rote Faden, der sich aber doch durch das Ganze zieht, ist die Seinsfrage im allgemeinen und im besonderen der Vergleich des aristotelischen Seinsbegriffes mit dem Seinsbegriff der modernen Ontologie, die Konfrontation der „Physis“ mit dem heutigen Naturbegriff, der „Techne“ mit dem heutigen Technikbegriff. Diese engere Absicht soll auch im „und“ des Titels zum Ausdruck kommen. Das Schlußkapitel ist Fragen der Metaphysik der Technik gewidmet. Die Grundphänomene der Technik stellen auch dem Philosophierenden, vor allem aber dem Philosophielehrer an einer Technischen Hochschule, neue Aufgaben.

Der Karlsruher Hochschulvereinigung spreche ich für ihre großzügige Spende, die die Veröffentlichung dieses Buches ermöglichte, meinen herzlichsten Dank aus, ebenso meinem Assistenten, Dr. Harald Delius, für die mühsame Arbeit des Lesens der Korrekturen.

Karlsruhe, im Oktober 1957

Simon Moser

Inhalt

I. Begriff und Ansatz der Metaphysik bei Aristoteles

1. Die Wissenschaft von den ersten Gründen 1
2. Die Wissenschaft vom Seienden als Seienden 3
3. Die Wissenschaft vom höchsten Seienden 8

II. Die Änderung des Begriffes der Metaphysik bei Thomas von Aquin und Franz Suarez

1. Interpretation des Vorwortes des Metaphysikkomentars von Thomas 14
2. Unterschiede der Analogielehre 19
3. Die Transzendenzlehre 21
4. Name und Begriff der Metaphysik am Anfang der „Disputationes metaphysicae“ von Suarez 24
5. Die ontologische Abstraktionslehre von Suarez 29
6. Descartes' Meditationen und die metaphysische Überlieferung 31

III. Allgemeine Gegenwartsübersichten

1. „Metaphysik“, „Ontologie“, „Sein“ 33
2. Zurückführung der Hauptschwierigkeiten auf die aristotelische Metaphysik (IV, 1) 40

IV. Neuscholastik und Ontologie

1. Das „esse commune“ und „esse subsistens“ nach Joh. Bapt. Lotz's „Ontologie und Metaphysik, ein Beitrag zur ihrer Wesensstruktur“ 43
2. Das „esse commune“ und „esse subsistens“ nach Bernhard Weltes „Der philosophische Glaube bei Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philologie“ ... 50

V. Nicolai Hartmann

1. Metaphysische Probleme der Einzelwissenschaften 61
2. Metaphysik und Ontologie 64
3. Der Begriff des Seienden als Seienden 67
4. Prozeß und Gesetz in der Naturphilosophie 74

VI. Martin Heidegger

1. Sein und Seiendes 89
2. Der Wandel des Seinsverständnisses von „Sein und Zeit“ zum „Humanismusbrief“ 103
3. Vom Sein der Wahrheit zur Wahrheit des Seins 116
4. Sein und Nichts 124

5. Dasein und Grund	128
6. Das Sein bei Parmenides und der Spruch des Anaximander	135
7. Der „Dichterische Entwurf des Menschseins“ im Chorlied „...nächst ist ungeheurer als der Mensch...“ des Sophokles (Antigone, V. 332—375)	146

VII. Zur Metaphysik der Natur von heute

1. Auseinandersetzung mit metaphysischen Richtungen der heuti- gen Naturphilosophie	155
2. Physik und Metaphysik der Natur	178
3. Hinweis auf den Naturbegriff bei Aristoteles, Kant, Goethe ..	184
4. Grenzen der Naturerkenntnis	191
5. Natur und Geschichte	200
6. Form, Struktur, Modell	218

VIII. Zur Metaphysik der Technik

1. Vorbemerkungen zu einer Philosophie und Metaphysik der Technik	231
2. Technik als angewandte Naturwissenschaft, als zweckneutrales Mittelsystem, als innerweltliche, aktive Religiosität (Donald Brinkmann)	236
3. Das Experiment in Naturwissenschaft und Technik. Sein Hand- lungscharakter	240
4. Technik als Realsein aus Ideen und als Fortsetzung göttlicher Schöpfung, Erfindung als Fund von gegebenem Sosein. Diesem Technikoptimismus gegenüber die Dämonologien der Technik. „Der Streit um die Technik“ (Friedrich Dessauer)	247
5. Platons Begriff der Techne	261
6. Der Regelkreis als das universelle Gebilde der methodisch vollendeten Technik und als physischer Schattenriß des menschlichen Handlungskreises (Hermann Schmidt). Vollauto- mation	268
7. Moderne Technik als herausforderndes, stellendes Entbergen der Natur. Das Gestell (Martin Heidegger)	277

Kapitel I

Begriff und Ansatz der Metaphysik bei Aristoteles

1. Die Wissenschaft von den ersten Gründen

Die Haltung der aristotelischen Metaphysik ist letztlich nicht diktiert vom Pathos des Weltanschauungskünders, aber auch nicht vom Systemwillen des Wissenschaftlers, der „Alles Seiende zu einem großen, einheitlichen Stufenbau zusammenfaßt“¹, sondern ist getragen von der Grundabsicht, an allem, auch noch an den Stufen eines solchen Stufenbaues die Seinsfrage zu stellen. Sie will im strengen Sinne Ontologie sein, nicht zwar Ontologie in der engeren Bedeutung der *metaphysica generalis* als der allgemeinsten Disziplin neben der *metaphysica specialis*, wie sie die deutsche Schulmetaphysik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ausgearbeitet hat, wohl aber will sie vor aller Ausfächerung in Schulfächer den Logos des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, des Seienden als Seienden entfalten. Die „erste Philosophie“, wie Aristoteles meist die Metaphysik nennt, wird in den ersten Kapiteln des ersten Buches der Metaphysik vorläufig als Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen definiert, enthüllt sich aber einem tieferen Blick als Wissenschaft vom Seienden als solchen und schließlich im Zusammenhang damit als Theologie.

Der Weise soll alles verstehen, so lautet die erste Forderung, die „man“ an den Philosophen stellt. Aber darüber ist sich auch die durchschnittliche Volksmeinung im klaren, daß diese Forderung nur gilt, soweit es überhaupt möglich ist, d. h. daß der Weise nicht über alles Einzelne orientiert sein kann in dem, wovon er ein Wissen besitzt. Wie erfüllt er nun aber tatsächlich diese Forderung? Notwendig kommt das Alles-Verstehen dem zu, der das Wissen vom Allgemeinen besitzt, denn dieser weiß irgendwie alles, was unter dem Allgemeinen liegt (982 a 21—23). Schon vorher hat die Analyse der Wissenschaft aus den vorwissenschaftlichen Verstehensweisen sich auf das Allgemeine bezogen, das hier auch die übrigen Forderungen des „man“ an den Weisen leitet. Die „Technik“ unterscheidet sich wesentlich von der Empirie dadurch, daß sie zum erstenmal von allen Erkenntnisweisen das Allgemeine erfaßt. Der bloß erfahrene Heilkundige weiß, daß bei dieser Krankheit dem einen und dem anderen dieses bestimmte Heilmittel geholfen hat, der Arzt aber weiß um das $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, um das Krankheitsbild selbst, um das Allgemeine, das allen Krankheitsfällen ge-

¹ Werner Jaeger „Aristoteles“, S. 227.

meinsam ist, d. h. aber zugleich um das Warum, die Ursache (981 a 5 ff). So ist immer das Wesenswissen, das Allgemeinwissen auch das Ursachenwissen. Je höher man in der Erkenntnis des Wesens steigt, um so höher steigt man in der Erkenntnis der Ursachen; bis man zu den ersten Gründen und Ursachen überhaupt gelangt: Das Allgemeinste ist auch erster Grund. Setzt man aber die Frage nach dem Wissen bei den Ursachen anstatt beim Allgemeinen an, so wird man sagen: Die ersten Gründe betreffen alles Seiende, daher ist ihre Erkenntnis die Wissenschaft des Allgemeinen und der Weise versteht alles, indem er die ersten Gründe erkennt². Aber diese Interpretation, obwohl sachlich möglich, entspricht nicht der Gedankenführung des Textes. Daraus ist ersichtlich, daß das innere Verhältnis von Ursachenforschung und Allgemeinforschung zueinander an einer Dunkelheit leidet: Das Alles-Verstehen des Weisen ist einmal erklärlich durch den genetischen Rückgang von allen Einzelwirkungen zur letzten Ursache überhaupt oder dadurch, daß das Einzelne dem zusammenfassenden Allgemeinen untergeordnet wird.

Aber wie ist das καθόλου, das Allgemeine dieses Umfassende, Ganze, das der Weise im Blick hat bei seinem Alles-Wissen, ohne daß er doch alles Einzelne durchschreiten muß? Es ist nicht das Ganze aus Bestandstücken, nicht das Ganze im Sinne des Vollständigen, dem kein Teil fehlt, sondern in der Bedeutung des Umfassenden so zwar, daß jedes einzelne Umfaßte das umhaltende Ganze ist, logisch gesprochen: Von jeder einzelnen Art wird die übergeordnete Gattung ausgesagt. Diese merkwürdige Ganzheitsstruktur des Allgemeinen gibt es eben nur in der Aussage (Metaphysik V, Kap. 26). So ist also der Weise gleichsam schon immer zu diesem eigentümlichen Ganzen vorausgesprungen, so daß er nicht mehr jedes einzelne Exemplar der Gattung „diskursiv“ durchlaufen müßte. Wenn er aber das Allgemeinste weiß, weiß er damit wirklich alles? Nein. Er weiß es nur πως (982a 24), nur irgendwie. Er weiß dann nur alles in der einen, leersten Hinsicht, der alle Momente des konkreteren Sachgehaltes fehlen. Aus dem formalen Sein als solchen läßt sich nie und nimmer die konkrete Seinsfülle deduzieren.

Die Weisheit im eigentlichen Sinne kommt aber dem Menschen nicht zu, sondern nur der Gottheit. Dem Menschen eignet nur die Philosophie, das Suchen nach Weisheit, weil ihm die höchste Einsicht im Ganzen verwehrt ist. Aber doch ist es ihm vergönnt, in der Philosophie das Göttliche zu erkennen, weil das Göttliche allen als Ursache und Grund erscheint (983a 8—10). Die Weisheit als Wissenschaft vom Letzten und Allgemeinen hat selbst noch Anteil an einem Tieferen, ist selbst noch zusammengesetzt aus Wissenschaft und Vernunft (nikom. Ethik VI, 6, 1141a 19). Die Vernunft ist es, die die Gründe rein und schlicht in sich erfaßt. So könnte aber nur Gott erkennen. Wir

² Walter Bröcker „Aristoteles“, S. 16.

haben bloß Anteil an der in der Wissenschaft der Weisheit eingehüllten Vernunft, wir können Prinzipien bloß als Prinzipien des davon Abhängigen und daher Abgeleiteten verstehen. Trotz dieses wesenhaften „und“-Charakters ist die menschliche Weisheit doch die beste Haltung gegenüber den anderen drei Erkenntnishaltungen: Technik als poetisches Verständnis, Klugheit als praktische Einsicht und Wissenschaft. Sie allein hat das Höchste zum Gegenstand, ihr kommt am meisten die Autarkie, die Selbstgenügsamkeit zu, sie allein wird um ihrer selbstwillen erstrebt (Nikom. Ethik X, 7).

2. Die Wissenschaft vom Seienden als Seienden

In einer tieferen Bedeutung stellt sich die Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen als Wissenschaft vom Seienden als Seienden dar (Metaphysik IV, 1). Von vornherein steht diese im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, die bloß einen Teil des Seienden aus dem Ganzen für sich als Gegenstand herauschneiden. Der Begriff der Einzel- und Teilwissenschaften involviert aber doch den Begriff einer Wissenschaft vom Ganzen des Seienden. Warum entwirft Aristoteles hier aber nicht das Programm einer solchen Totalwissenschaft, sondern der Allgemeinwissenschaft schlechthin, d. h. der Seinswissenschaft? Das *μάλιστα καθόλου*, das schlechthin Allgemeine des Seins ist nicht das Weltganze, dessen Teile die Einzelwissenschaften untersuchen. Aristoteles kennt natürlich die Frage nach dem Ganzen der Welt und ihrer Teile, nach dem Verhältnis des Menschen zu ihm, nach der Verursachung des Weltganzen, aber er betrachtet sie zum größten Teil in seinen sogenannten naturwissenschaftlichen Schriften. In der Hauptformulierung der Möglichkeit und des Wesens der Ontologie setzt er also den „Teilen“ der Einzelwissenschaften nicht das Ganze der Welt, sondern das *καθόλου*, das Allgemeine des Seins gegenüber, das ja auch ein Ganzes, wenn auch nur analoger Art im Verhältnis zum Bestandsganzen ist. Das wäre aber eine bloß äußerliche Lösung der Frage von vorhin; neu aufgegriffen wird sie beim Verhältnis von Ontologie und Theologie, und dort erhält sie auch eine irgendwie abschließende Antwort.

Wie das Allgemeine die führende Idee in der Herausstellung des Wesens der Weisheit war und nun den Übergang vermittelt zur Entwicklung der Seinswissenschaft, so auch der Begriff der höchsten Ursachen und Gründe, der ja mit dem des Allgemeinen innerlich zusammenhängt. Ist nun aber das Sein selbst höchste Ursache und letzter Grund oder suchen wir noch nach Gründen des Seienden als solchen? Das Sein ist sicher Wesensgrund, wenn auch Aristoteles davon nichts sagt und nur Wert auf die Feststellung legt, daß wir die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu erfassen haben. Aber vielleicht sind beide Thesen doch miteinander verträglich, wenn Grund das eine Mal begründendes Was oder Wesen und das andere Mal Grundbestim-

mung des Seins heißt. Aber allgemeiner gesprochen: Können wir von Gründen des Seienden als solchen überhaupt reden, wenn das Sein das Letzte und Höchste des Analysierbaren überhaupt und daher nicht mehr definierbar ist? Oder gibt es an ihm noch Strukturen, die nicht mehr Definitionselemente sind und doch das Sein in einem bestimmten Sinne noch artikulieren, so daß eine Wissenschaft vom Sein trotzdem möglich wäre? Als solche Strukturen gelten die sogenannten Transzendentalbestimmungen des Seins, wie Wesen, Einheit usw. Das ganze Problem bildet noch eine der wichtigen Vorfragen in den „disputationes metaphysicae“ des Franz Suarez. Wenn aber das Sein irgendwie der ἐπιστήμη von den ἀρχαί, d. h. der Prinzipienforschung zugänglich ist, jede ἀρχή aber noch Grund einer φύσις, einer Natur, d. h. eines von ihm selbst her Seienden ist, so muß auch das Sein eine φύσις τις sein (1003a 27), im gewissen Sinne wie ein von ihm selbst her Seiendes gefaßt werden; es ist kein vorhandenes Seiendes und doch nicht Nichts, sondern noch Etwas, gleichsam ein eigenständiges Wesen mit eigenständiger Gesetzmäßigkeit und daher auch eigenständiger Gegenstandsbereich einer besonderen „Wissenschaft“.

Auch die alten Physio-logen hatten mit ihrer Elementenforschung, die explicite auf seiende Bestandstücke der vorhandenen Welt ging, eigentlich die Elemente, d. h. die Grundbestimmungen des Seins im Auge, wie Aristoteles sie ausdrücklich in diesem Zusammenhang deutet. Wenn er am Schlusse seines programmatischen Entwurfes einer allgemeinen Ontologie zusammenfassend eine Erfassung der ersten Ursachen des Seienden als Seienden fordert, so verschärft sich für uns hier die Frage, die uns schon beim Alles-Verstehen des Weisen begegnete. Der Begriff der ersten Ursache ist doppeldeutig: Einmal kann damit die letzte Ursache alles vorhandenen Seienden des Weltganzen gemeint sein, sie selbst im Sinne eines vorhandenen Dinges als Beginn einer Kette von vorhandenen Wirkungen; oder aber erste Ursache heißt Seinsprinzip, Grundbestimmung des Seins als erstes in der „reductio“ oder „resolutio“ aller „conceptiones“. — Diese Termini verwendet Thomas von Aquin am Beginne seiner „Quaestio de veritate“, wo er das System der transzendentalen Seinsbestimmungen abzuleiten versucht. — Im ersteren Falle liegt die Tendenz vor, aus der Ontologie eine Onto-genese zu machen, im letzteren, alles Ontische zu ontologisieren. Wie die erstere Möglichkeit in bestimmter Richtung vom Mittelalter ergriffen wurde, werden wir an Hand des Metaphysikkommentares des Thomas von Aquin sehen. Aristoteles selbst hat den Begriff der ersten Ursache in seiner Fraglichkeit hier einfach stehen lassen, faktisch hat er aber im ersten Kapitel des sechsten Buches seiner Metaphysik die zwei Deutungen des Begriffes in eine bestimmte Beziehung zueinander gebracht.

Das Sein als Letztes duldet nicht nur keine Gattung über sich mehr, sondern ist auch selbst keine Gattung (Metaphysik III, 3, 998b 22—27)³ und läßt sich daher auch nicht durch spezifische Differenzen zu niedrigeren Gattungen differenzieren. Positiv ausgedrückt: Sein ist ein analoger Begriff. Seine Grundbedeutung ist die der $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$, des selbständig für sich seienden Wesens. Auf sie beziehen sich in je eigentümlicher Weise die übrigen Kategorien zurück, aber auch noch die weiteren Seinsbedeutungen des Zufällig- und Wahrseins, der Möglichkeit und Wirklichkeit (Metaphysik IV, 2). Deshalb befindet sich im Zentrum der Metaphysik die Lehre von der Substanz. Mit dieser Wissenschaft vom analogen Sein glaubt Aristoteles auch einen wesentlichen Schritt über Platon hinaus getan zu haben. Parallel dem Sein werden seine „Eigenschaften“ (1004b 16), die die Scholastik später Transzendenz nannte, behandelt: Einheit, Mannigfaltigkeit, Gegensatz mit ihren Konkretionen und ebenso die Axiome, die Grundsätze, die allen Wissenschaften gemeinsam sind und daher dem Seienden als solchen zukommen, wie z. B. der Satz vom Widerspruch. Das analog einheitliche Thema des Seins entläßt so aus sich eine gegliederte Mannigfaltigkeit von möglichen Gesichtspunkten und Fragen, es bildet daher auch gegenüber den anderen Wissenschaften einen eigenen Stamm- und Gegenstandsbereich mit einer eigenen Zugangsweise (1003b 19—21). Dem Zentrum der Metaphysik in der Substanzlehre entsprechend wird auch die Philosophie eingeteilt: Der Rangordnung der Substanzen entspricht eine Abstufung der Philosophie in eine „Erste“ und „Zweite“, so ähnlich wie in den mathematischen Disziplinen die Arithmetik, die Lehre von den Zahlen als erste durch Geometrie und Astronomie usw. als nachfolgende Wissenschaften hindurchgeht. Aber würde der Arithmetik als einer apriorischen Wissenschaft für Geometrie usw. im Vergleich auf Seiten der Philosophie nicht besser die reine Ontologie entsprechen als die Lehre von der ersten Substanz, die Theologie, wie doch auch durch den ähnlichen Vergleich im ersten Kapitel des sechsten Buches der Metaphysik nahegelegt wird? Es ist fraglich, ob „Erste Philosophie“ hier die Lehre vom Seienden als Seienden oder die Lehre von der ersten Substanz meint (1004a 2—9), wenn auch die zunächst sich anbietende Interpretation für das Letztere spricht.⁴ Im ganzen aber bleibt auf dieser Stufe der Unter-

³ Zur näheren Begründung vgl. Simon Moser „Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles“, Innsbruck 1935, S. 6—11 und Bröcker „Aristoteles“, S. 42. — Max Müller stellt in „Sein und Geist“, Tübingen 1940, S. 14, für diesen Zusammenhang die ontologische Differenz im Anschluß an Martin Heidegger in den Vordergrund. Dafür beruft er sich aber zu Unrecht auf Aristoteles. Bei diesem findet sich nicht der Ansatz eines analogen Seinsbegriffes, der Sein und Seiendes in ihrer Differenziertheit noch umfassen soll.

⁴ Thomas bringt in seinem Metaphysikkommentar (herausgegeben von Cathala bei Marietti, Turin) Nr. 563 gewalttätig Ordnung in den Zusammenhang, indem er dem Sinne nach an die Stelle des $\gamma\alpha\rho$ 1004a 5 ein $\tau\alpha\mu\epsilon\upsilon$ setzt.

suchung (Metaphysik IV 1—3) die Idee der ersten Philosophie als Ontologie führend. Denn das Alles-Wissen des Weisen, das jetzt dem Philosophen als ein Vermögen zum *θεωρεῖν* über alles (1004b 1) zugewiesen wird, bezieht sich hier auf das Seiende als Seiendes und seine „Eigenschaften“, nicht aber auf die materialen Besonderungen des Zahlenmäßigen und Körperlichen. Zwar reden auch die Dialektiker und Sophisten über alles — und das können sie nur, weil sie mit der Philosophie Anteil nehmen müssen am Sein —, aber den einen fehlt die Kraft des Durchstoßens zur Offenbarkeit des Seins, den anderen überhaupt der ernste Wille. Sophistik ist Scheinphilosophie, Dialektik aber bloße Philosophie im Versuch (1004b 17—24).

Essentia und existentia, Wesen und Vorhandensein der Dinge sind nicht Thema der Einzelwissenschaften, die immer nur ein bestimmtes Seiendes und einen bestimmten Gattungsbereich umschreiben und sich daher auch keine Rechenschaft ablegen vom Was-sein und Daß-sein. Sie leiten davon die Wesenseigentümlichkeiten ihres Gegenstandes ab, indem die einen Wissenschaften das Wesen ihres Sachgebietes durch sinnliche Wahrnehmung sich verdeutlichen, die anderen wie die Mathematiker es direkt voraussetzen. Für essentia und existentia gibt es keine demonstratio, keinen Beweis, sondern die *ἐπαγωγή*, die als „Induktion“ eine andere Art des Offenbarmachens darstellt. Sie fallen daher in das Thema der Ontologie als solcher, und innerhalb ihrer ist es Sache derselben Vernunft, das Was-sein und das Daß-Sein zu offenbaren (VI 1, 1025b 10—18).

Wie suchen und umgrenzen aber die Einzelwissenschaften das Was ihres Sachgebietes? Wie handelt zum Beispiel die Physik über ihren Gattungsbereich, über die Naturdinge? Ihr Wesen liegt darin, daß der Grund der Bewegung und Ruhe in ihnen selbst liegt, während bei den Dingen des praktischen und technischen Verstehens, dem Werk und der Handlung das Bewegungsprinzip außerhalb ihrer, allerdings wieder in je verschiedener Weise liegt; die Physik ist daher keine praktische oder poetische, sondern eine theoretische Erkenntnisweise. Die Natur ist gleichsam ein Arzt, der sich nicht nur gelegentlich, sondern wesenhaft immer selbst heilt, — ein Bild, das Aristoteles selbst gebraucht (Physik II, 1, 192b 23—24). In dieser Definition der Physis liegt aber, daß jede ihrer Bestimmungen Bewegung und damit Stoff einschließt. Die nähere Analyse der Bewegung im 3. Buch der Physik zeigt diese innere Bezogenheit von Stoff und Bewegung auf.⁵ Konkrete Beispiele dieser Stoffbezogenheit sind die Körperteile: so wie der Begriff des Schielenden immer das Auge mitmeint, so schließen Fleisch, Knochen, Auge, Blatt, Wurzel, aber auch im allgemeinen Pflanze, Tier den Stoff und die Bewegung ein (1025b 18 — 1026a 7). Hieraus ergibt

⁵ Vgl. hierzu Simon Moser „Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm v. Ockham“ 1932, S. 97—106.

sich aber auch nebenbei, daß Physik im aristotelischen Sinn nicht experimentierende Beobachtungswissenschaft, sondern Ontologie der Natur ist.

Auch die Mathematik ist eine theoretische Erkenntnisweise. Während aber das Naturding immer bewegt oder bewegbar ist, ist der Gegenstand der Mathematik ein ἀκίνητον, steht überhaupt außerhalb der Möglichkeit von Bewegung und Ruhe. Jedes Naturding ist ein χωριστόν,⁶ nimmt je für sich seinen Platz ein und ist so von jedem anderen Ding getrennt, das heißt, es besteht selbständig für sich. Alles Zahlenmäßige und Ausgedehnte aber ist ein ἄχώριστον, läßt sich seinem Vorhandensein nach nicht trennen von den selbständigen Dingen. Diese privative Charakteristik des Mathematischen als ἀκίνητον, ἄχώριστον sagt uns aber nichts über das positive Wesen dieses Gegenstandes und des methodischen Zugangs zu ihm. Mehr erfahren wir darüber beim positiven Vergleich der Mathematik mit der Ontologie (XI 3, 1061 a 28 fg). Im Absehen vom Schweren und Leichten, Warmen und Kalten, also in der „Abstraktion“ von den Sinnesqualitäten, sieht der Mathematiker gerade hin auf Zahl und Ausdehnung als höchste Gesichtspunkte, die in sich eine Mannigfaltigkeit von zusammenhängenden Bestimmungen ermöglichen. Trotz der Mannigfaltigkeit der Dimensionen und aller anderen Hinsichten ist der Raum doch ein einheitliches Gebiet für die Geometrie. So ähnlich verhält es sich auch bei der Ontologie mit dem Absehen auf das Seiende als solches.⁷

⁶ Thomas von Aquin sieht den ganzen Zusammenhang anders, wenn er in seinem Metaphysikkommentar Nr. 1163 statt χωριστόν gemäß Codd. T. Al. die Lesart ἄχώριστόν für 1026 a 14 zugrundelegt und dieses als inseparabilia a materia interpretiert.

⁷ Das Wesen der mathematischen Abstraktion nach Aristoteles, das in allem Absehen vom Sinnlich-Qualitativen immer ein Hinsehen auf das Diskret-Große des Zahlenmäßigen und das Stetig-Große der geometrischen Ausdehnung ist, in ihrer positiven Tendenz hat Oskar Becker in seinem Buch „Mathematische Existenz, Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene“, Halle 1927, in ihrer Eigenständigkeit unterschätzt (z. B. S. 190 f.). Gleichzeitig verkannte er auch das Verhältnis mathematischer und ontologischer Abstraktion, d. h. aber auch der Mathematik und Ontologie nach Aristoteles. Wohl ist die Arithmetik relativ formal zur Geometrie und diese beide wiederum zur Astronomie, aber gegenüber der ersten Philosophie tragen sie materialen Charakter, ihr Gegenstand ist ποσόν und συνεχές als das Große. Und dieses ist eine Kategorie, ein letzter Stamm- oder Gattungsbereich. Die Übersetzung „wie mannigfach“ durch Becker ist unrichtig, denn das Mannigfache als Vieles, Verschiedenes ist ein formal ontologischer Charakter (= transcendens) des Seins. Das Hinsehen auf das Seiende als Seiendes in seiner Analogie ist in seinem Formalcharakter grundsätzlich unterschieden vom Hinsehen der Mathematik auf ihr Genos. Deshalb ist es auch falsch, hier eine Gemeinsamkeit von Mathematik und Ontologie zu sehen, die auf dem formalen Charakter beider beruhe und in dieser Gemeinsamkeit den Keim der Idee einer mathesis universalis zu suchen (S. 258). Also nicht im Formalen liegt nach Aristoteles die Ähnlichkeit zwischen mathematischer und ontologischer Abstraktion, sondern im Absehen — von und im Hinsehen — auf der Abstraktion selbst, die beim Mathematiker und Ontologen ähnlich sind. Becker setzt im allgemeinen auch das Problem des Verhältnisses der ersten Philosophie zur Theologie zu wenig grundsätzlich an (S. 200).

Wenn Aristoteles häufig Mathematik und erste Philosophie teils einander entgegenstellt, teils positiv miteinander vergleicht, so hat das darin seinen Grund, daß die Allgemeinheit der mathematischen Gegenstände sie in die Nähe der formalen Ontologie bringt und ihre Bewegungslosigkeit sie dem Thema seiner Theologie nähert.

3. Die Wissenschaft vom höchsten Seienden

Das höchste Seiende ist das $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, $\acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$, das Selbständige, Unbewegte. Es ist klar, daß die Einteilungsgesichtspunkte der drei theoretischen Philosophien, die im Bewegtsein und Selbständigsein mit ihren Gegensätzen liegen, auf ein solches Unbewegtes, Selbständiges von vornherein hinzielen. Es geht Aristoteles darum, neben der Idee des Seins als des Allgemeinsten die Idee des höchsten Seienden zu entwickeln. Einer solchen Idee genügt aber nicht das Bewegtseiende der Physik. Denn sofern es bewegt wird, ist es nicht mehr das, was es in der Ausgangsstellung war und noch nicht das, was es am Ende sein wird, und, sofern es ruht, befindet es sich bloß in einer Grenzlage und wartet sozusagen auf den Einsatz seiner Bewegung, es trägt also immer den Verweis auf ein anderes in sich. Damit ist es aber in seinem Wesen mangelhaft, privativ bestimmt. Das Mathematische ist zwar unbewegt, aber dafür fehlt ihm das Selbständigsein. Denn Zahlen und geometrische Bestimmungen sind nicht für sich vorhanden, sondern nur an einem anderen Seienden. Es gilt also die Idee eines Wesens herauszuarbeiten, das sowohl selbständig für sich existiert als auch des „Nicht“ der Bewegung entbehrt. Wenn es ein solches Seiendes gäbe, dann wäre das übrige Seiende eine abhängige Abwandlung davon und die Wissenschaft von diesem ersten Seienden wäre auch die erste und höchste Wissenschaft. Als Unbewegtes würde es aber doch alles andere bewegen, das heißt dafür Ursache sein, und zwar immerwährende, weil ursprüngliches Sein für Aristoteles wesentlich Immersein bedeutet. Freilich bleibt dabei noch ganz offen, in welcher Form dieses ursprünglich Seiende Ursprung wäre. Wenn das Göttliche sich überhaupt irgendwo befindet, dann muß es in der Natur eines solchen Wesens liegen (1026 a 10—23).

Wie stehen nun Theologie und Ontologie zueinander? Beide werden als erste Philosophie bezeichnet; denn der Gegenstand beider Wissenschaften ist ein Erstes, beziehungsweise Letztes, und ein Höchstes. Aristoteles formuliert diese Frage folgendermaßen: „Ist die erste Philosophie eine Allgemeinwissenschaft schlechthin oder handelt sie von einem bestimmten Gattungsbereich und einer bestimmten Natur?“ (1026 a 23—25). So ähnlich ist auch in der Mathematik die Arithmetik eine relative Allgemeinwissenschaft und die Geometrie eine Disziplin über einen bestimmten, eingeschränkten Gattungs-

bereich.⁸ Daß diese Frage ausdrücklich gestellt wird, ist notwendig. Schon die Zwiespältigkeit im Begriffe des Alles-Verstehens des Weisen und der ersten Ursache des Seins hatte dazu den Grund gelegt. Die Antwort lautet: Wenn es ein unbewegtes, selbständiges Wesen gibt, dann ist die Wissenschaft davon erste Philosophie und Allgemeinwissenschaft, weil⁹ sie erste ist, das heißt vom ersten Seienden handelt, und sie würde über das Seiende als Seiendes handeln (1026 a 29—32). Ist aber das Göttliche nicht ein bestimmtes Genos und eine bestimmte Physis? Inwiefern kann dann die Erkenntnis davon eine Allgemeinwissenschaft sein? Was soll es besagen, daß sie deshalb allgemein sei, weil sie vom Ersten handelt? Soll vielleicht das Erste im Sinne der Ursache, sei sie als Wirkursache oder Zweckursache verstanden, allgemein heißen, das heißt alles bewirkend sich auf alles erstrecken? Dann dürfte man aber den Ausdruck „allgemein“ nur analog zum Begrifflich-Allgemeinen verstehen. Wenn καθόλου hier das Allgemeine in seinem gewöhnlichen Sinne bedeuten würde, dann wäre es ja schon überflüssig, dieser Allgemeinwissenschaft noch die Aufgaben der Ontologie, die doch die Allgemeinwissenschaft ist, mittels eines „und“ anzugliedern; es muß also Ursächlich - Allgemeines oder noch einen allgemeineren Begriff meinen, der noch absieht von ursächlicher oder begrifflicher Allgemeinheit. Wollte man die Allgemeinheit der Wissenschaft vom Ersten strenger verstehen, so hieße das zur Konsequenz zu gelangen, daß wir über das Wissen der Allheit der Wirkungen erst zum begrifflich Allgemeinen vorstoßen. Das Sein als solches ist aber doch etwas anderes als die vom Ersten verursachte Totalität alles Seienden, wenn es auch seinem Umfange nach mit Letzterem (erste Ursache plus seine Wirkungen) übereinstimmen mag. Ist nicht vielmehr die Allgemeinheit des Seinsbegriffes die Voraussetzung für die Allgemeinheit des Begriffes der Wirkungsallheit? Bei dieser Deutung würde aber die Aporie im Grunde doch ungelöst bleiben. Denn warum sollte die Theologie als Wissenschaft von der ersten Ursache des Weltganzen, die nur in einem abgeleiteten und analogen Sinn allgemein genannt werden kann, auch die Wissenschaft vom Sein, dem höchsten begrifflich Allgemeinen sein? Tatsächlich wird ja die Ontologie der Theologie hier nur angehängt. Ebenso bleibt aber das Hauptproblem auch bei der strengeren Deutung der Allgemeinheit der Wissenschaft vom Ersten ungelöst. Hätte aber Aristoteles nicht doch noch einen Ausweg gehabt, von vornherein nämlich zu leugnen, daß die Theologie von einem bestimmten Gattungsbereich handle, weil der Begriff des Göttlichen als der ersten Ursache von allem Seienden

⁸ Thomas von Aquin versteht diese Stelle in seinem Kommentar Nr. 1169 ganz anders. Er stellt die ganze Mathematik als sachhaltige Gattungswissenschaft in Gegensatz zur universalen Seinslehre.

⁹ So muß man wohl das „ἄρι“ übersetzen und nicht bloß mit „als“, wie es Bröcker in seinem „Aristoteles“, S. 48, tut, indem er die aristotelische Theologie bloß zugleich auch allgemeine Seinslehre sein läßt.

es prinzipiell über alles Generische und Naturmäßige hinaushebt?¹⁰ Nun spricht er aber nirgends von der Analogie des Göttlichen gegenüber dem übrigen Seienden, wie es später die Scholastik in Parallele zum Verhältnis von Substanz und den anderen Kategorien getan hat, und zwar deshalb nicht, weil ihm der christliche Begriff des Schöpfergottes fremd ist; vielmehr ist ihm das Göttliche eine Physis bestimmter Art und das ehrwürdigste Genos (1026 a 20—21). Und selbst wenn er davon spräche, würde die Seinsproblematik doch noch die erste Ursache und ihre Wirkungen, wenn auch nur in analoger Weise, übergreifen.

Mag man diese wichtige, aber rätselhafte Stelle interpretieren wie immer, feststeht, daß Aristoteles dazu neigt, die erste Philosophie als Allgemeinwissenschaft, also die Ontologie irgendwie in der Theologie zu fundieren, das heißt das Sein an das Theion zu binden. Welches Motiv bestimmt ihn aber zu dieser Tendenz? Ist es das Bestreben, am höchsten, auch alles Gattungsmäßige hinter sich lassenden Allgemeinen, am Sein die Gefahr einer platonischen Hypostasierung noch besonders ausdrücklich auszuschließen? Soll die Ordnung des Weltganzen, die τάξις des όλον (Met. XII 10) den Rückbezug des schlechthin Allgemeinen auf es fordern? Oder ist maßgebend die Absicht, im Göttlichen exemplarisch das Seiende zu suchen, an dem sich die Idee des Seins am ursprünglichsten zeigt? Diese fundamental-ontologische Absicht ohne Wissen um das Problem einer Fundamental-ontologie ginge dahin, in der Idee des eigentlich Seienden den Boden zu gewinnen für die Herausstellung des Seins überhaupt. Dadurch wäre aber auch der Theologie der Charakter einer Spezialwissenschaft

¹⁰ An dieses Problem hat neuerdings Jan van der Meulen in seinem Buch „Aristoteles, die Mitte in seinem Denken“, 1951, S. 5 und 207, gerührt. Er sucht es mit der Lehre von der analogia proportionalitatis im Hinblick auf Metaphysik XII, 10, 1075 a 11—25 zu lösen. Der aristotelische Vergleich besagt aber nicht, wie er meint, daß so, wie der Feldherr das Heer, auch jedes Seiende das ihm Untergebene und das göttliche Sein das Seiende im Ganzen vertritt. Von einer Vertretung ist hier nicht die Rede. Aber zuzugeben ist ihm, daß in diesem Vergleich eine Proportionalitätsanalogie angelegt ist: Wie jeder einzelne Soldat sich in je verschiedener Weise auf den Feldherrn bezieht, so auch jedes einzelne Ding auf das göttliche Seiende. Aber aus diesem Vergleich hat Aristoteles keine Konsequenzen für die Seinsanalogie zwischen Gott und dem übrigen Seienden gezogen, sei es im Sinne der Proportionalitätsanalogie oder der Attributionsanalogie, wie sie die Scholastik verstand. Ebenso wenig hat Aristoteles die Seinsanalogie zwischen den übrigen Kategorien und der ersten Kategorie der Substanz auf das Verhältnis von Substanz und Gott übertragen, was van der Meulen aber tut (S. 6). — Der Gott dieser Stelle der aristotelischen Metaphysik ist überhaupt nicht der Hausvater des Weltalls, wie ihn später das Christentum verstand und wie ihn Rolfe in seiner Metaphysikübersetzung (2. Aufl. S. 409) in einer Anmerkung zu dieser Stelle deutete. Alles ist zwar nach dieser Stelle auf das Eine, d. h. die Ordnung und das Göttliche hingeordnet, indem es dasselbe liebt. Aber es hieße den Vergleich der Welt mit einem Heer und seinem Feldherrn pressen und veräußerlichen, wenn man deshalb den aristotelischen Gott zum „Feldherrn“ des Weltalls machte.

genommen: Aristotelische Theologie und Ontologie gehören notwendig zusammen.¹¹

Dieselbe Absicht, das Verhältnis von Ontologie und Theologie im Sinne einer Abhängigkeit zu bestimmen, zeigt auch die parallele Behandlung im elften Buch der Metaphysik (7, 1064 a 28 — 1064 b 14). Und doch offenbaren sich wesentliche Unterschiede im einzelnen, von denen aber nur die hauptsächlichsten genannt seien: 1. Am Beginn der ganzen Darlegung des Verhältnisses von Physik, Mathematik, Theologie taucht hier neben der Theologie die Wissenschaft vom Seienden als solchen auf, also gerade jene Disziplin, die VI 1 in diesem Zusammenhang nie erwähnt (1064 a 28—29). 2. Ebenso wird in der Aporie gerade danach gefragt, ob die Wissenschaft vom Seienden als solchen allgemein sei oder nicht (1064 b 7—8), während VI 1 an der entsprechenden Stelle den indifferenteren Terminus „erste Philosophie“ enthält, der Ontologie und Theologie umgreift. Das ist sehr merkwürdig, weil von der Seinswissenschaft doch von vornherein feststeht, daß sie die Allgemeinwissenschaft schlechthin ist. 3. An die Stelle des πρώτον, des Ersten der ersten Wissenschaft (1026 a 31) tritt hier ein πρότερον, ein bloßes „früher“ (1064 b 14). Diese Änderung nimmt der Begründung des sechsten Buches gerade ihre Schärfe.¹²

¹¹ Diese Interpretation vertrat Martin Heidegger in seinen Marburger Aristotelesvorlesungen. Vgl. auch sein Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“, Seite 6 und 211—214.

¹² Diese Unterschiede hat Werner Jäger in seinem „Aristoteles“ übersehen oder übergangen. Sie zeigen aber gerade, wie fraglich es ist, diese Partien einem früheren Stadium der aristotelischen Metaphysik zuzuweisen, da sie das Problem der Ontologie noch mehr in den Vordergrund stellen wie VI 1. Die entwicklungsgeschichtliche Erklärung, die Jäger von der Aporie der Metaphysik als Theologie und Ontologie im allgemeinen gibt, scheint keineswegs zwingend zu sein. Es ist nicht notwendig zu meinen, daß hier zwei grundverschiedene Gedankengänge ineinander geschoben seien, die nur aus Schöpfungsakten verschiedener Entwicklungsperioden verständlich seien (227). Die Anmerkung der Aporie fällt nur aus dem Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden Partien heraus, nicht aber aus dem Zusammenhang des ganzen Kapitels (226). Nach unserer Interpretation könnte es doch so sein, daß einerseits die Frage nach dem Ganzen des Seienden und seiner Ursache und andererseits die Frage nach dem Seienden als Seienden notwendig ursprüngliche Frageansätze sind und beide notwendig zusammengehören. Gewiß ist Aristoteles der Aporie nicht Herr geworden, aber nicht deshalb, weil er außerstande war, zwei entwicklungsgeschichtlich verschiedene Gedankengänge miteinander in eine Harmonie zu bringen — eine solche Harmonie ist für Aristoteles überhaupt nicht ausschlaggebend —, sondern weil das Problem an und für sich zu übermächtig war. Aristoteles ist im ganzen weniger Systematiker, als man weithin glaubt, und mehr Aporetiker, als es der Aristotelismus der peripatetischen Schule und Scholastik ahnen läßt. Auf die Frage der notwendigen Einigung beider, das heißt der Abhängigkeit der Ontologie von der Theologie geht Jäger überhaupt nicht ein, da Aristoteles hier in seinem Spätstadium doch zugleich sich als der Frühmetaphysiker erweisen müßte. Schon die Übersetzung der Aporie im einzelnen zeigt die Tendenz Jägers, das Problem in sein Entwicklungsschema zu pressen. „Ἐτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας“ übersetzt er mit „transzendentes Sein jenseits der natürlichen Dinge“ statt mit „ein anderes Wesen (Substanz) neben den Naturdingen“ oder interpretiert diese Dinge als „sinnliche Erscheinungswelt“ (226).

KAPITEL II

Die Änderung des Begriffes der Metaphysik bei Thomas von Aquin und Franz Suarez

Die Akademie und die peripatetische Schule waren in den folgenden Jahrhunderten der philosophischen Arbeit ihrer Begründer in keiner Weise gewachsen. Ihre Tätigkeit ging vielmehr dahin, das überkommene Material zu ordnen und weiter zu tradieren. Im Verlauf dieses Ordners erwachsen die Disziplinen der Physik, Ethik und Logik. An Hand dieses Schemas der Wissenschaften und ihrer leitenden Gesichtspunkte: Physis, Ethos, Logos konnte man aber die erste Philosophie des Aristoteles nicht einfächern. Man stellte sie also wegen der relativ größten Ähnlichkeit ihrer Fragen mit denen der Physik hinter diese Wissenschaft, μετὰ τὰ φυσικά. In den nachchristlichen Jahrhunderten wurde daraus der lateinische Terminus „metaphysica“, der aber zugleich einen inhaltlichen Bedeutungswechsel erlebte. Aus dem μετὰ im Sinne des „post physica“ wird ein „trans physica“, d. h. der rein buchtechnische Titel „Metaphysik“ wandelt sich zu einer Inhaltsbezeichnung für die Erkenntnis dessen, was über das Physische, das Sinnliche hinausliegt. Von dieser Einstellung aus interpretiert dann auch die Scholastik nach der Aristoteles-Rezeption den Text der aristotelischen Metaphysik. So wichtig es wäre, diesem Bedeutungswandel des Begriffes der Metaphysik in der Patristik und neuplatonischen Philosophie nachzugehen, vorher steht noch die Aufgabe, sich die genauere Bedeutung des schon geänderten Sinnes von „Metaphysik“ bei den großen Vertretern des mittelalterlichen „metaphysischen“ Denkens zu vergegenwärtigen. Denn von dieser „Mitte“ her fällt ein bedeutsames Licht auf die Entstehung der neuzeitlichen Metaphysik, ebenso läßt sich aber erst von hier zurück ein gangbarer Weg zur Aufklärung des ursprünglichen Bedeutungswandels verfolgen. Thomas von Aquin wählen wir, weil bei diesem größten Systematiker der Scholastik auch der gewandelte Begriff der Metaphysik wohl am deutlichsten heraustraten wird, und Franz Suarez, weil in seinen „Disputationes metaphysicae“ die abendländische Metaphysik zum erstenmal seit Aristoteles eine selbständige Behandlung gewinnt und damit den größten Einfluß auf die vorkantische Philosophie erlangt.

1. Interpretation des Vorwortes des Metaphysikkomentars von Thomas

Einen Überblick über den Begriff der Metaphysik gibt Thomas von Aquin im Vorwort seines Kommentars zur Metaphysik des Aristoteles. Als herrschend und regierend bezeichnet er die Stellung der Metaphysik gegenüber den anderen Wissenschaften. Wie die verstandeskraftigen Menschen von Natur aus die Lenker und Herren der anderen sind, „homines vero, qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi“, „dagegen körperlich robuste, aber geistig schwache Menschen von Natur aus Knechte sind“, so verhält es sich auch in den Wissenschaften: Die Wissenschaft, die auf die maxime intelligibilia, auf das Einsichtigste geht, ist selbst am meisten intellectualis, einsichtsfähig und damit von Natur aus regulatrix, Herrscherin über die anderen. Wir erinnern uns angesichts der metaphysica als regulatrix der regulae des Descartes und seiner mathesis universalis als Regelwissenschaft. Aber diese ist die Wissenschaft von den Regeln der menschlichen Vernunft und damit von dieser selbst, nicht aber Ontologie und Theologie, was aber die Metaphysik nach Thomas ist. Hier dürfen wir jedenfalls noch nicht „regulatrix“ mit „Regeln vorgehend“ im engeren inhaltlichen Sinn übersetzen, sondern nur gemäß den ersten Worten des Vorwortes als regelnd und herrschend im allgemeinen.

Das maxime intelligibile kann man im dreifachen Sinne verstehen:

1. Als prima causa. Denn daher nimmt der Verstand seine Gewißheit und die Wissenschaft von den ersten Ursachen herrscht am meisten über die anderen.
2. Als maxima universalia. Während die sinnliche Wahrnehmung auf das Partikuläre geht, erfaßt der Verstand das Allgemeine. Daher ist die Wissenschaft die höchste Herrscherin, die von den allgemeinsten Prinzipien handelt. Solche Gründe sind das Seiende als solches „et ea, quae consequuntur ens“, „und das, was sich im Gefolge des Seienden befindet“, wie das Eine, das Viele, Potenz und Akt. Diese Bestimmungen müssen irgendwie determiniert werden, weil ohne sie keine vollständige Erkenntnis der Gattungen und Arten möglich ist, und zwar in einer allgemeinen Wissenschaft, da jede Teilwissenschaft sie voraussetzt.
3. Kann man als maxime intelligibilia verstehen das maxime a materia separata, was am meisten vom Stoff getrennt ist. Das ist aber dasjenige, was schlechthin absieht vom wahrnehmbaren Stoff, und zwar nicht nur secundum rationem, rein begrifflich, wie das Mathematische, sondern auch secundum esse, wie Gott und die Intelligenzen. So heißen nämlich die Sphärengelster, die je eine bestimmte Himmelsphäre bewegen. Sind aber diese drei Gegenstandsgebiete nicht am schwersten erkennbar, wenn man sie überhaupt erkennen kann? Wie kann Thomas die ersten Ursachen, das Allgemeinste und das schlechthin vom Stoff Getrennte als am meisten einsichtig bezeichnen? Er meint hier dasselbe, was Aristoteles mit dem

Ausdruck „an sich bekannt“ im Gegensatz zum „für uns bekannt“ in der Einleitung zu seiner Physik sagen will. Der *ordo intelligendi* verläuft umgekehrt wie die Ordnung der sinnlichen Wahrnehmung, das für die Sinne Letzte ist für den Intellekt das Erste. Aus diesen drei Gebieten nimmt die Einsicht ihre Sicherheit und deshalb sind diese Bereiche am meisten einsichtig.

Diese dreifache Betrachtung darf man aber nach Thomas nicht verschiedenen Wissenschaften, sondern muß sie einer einzigen zuweisen. Denn die genannten *substantiae separatae*, Gott und die Intelligenzen sind die universalen und ersten Ursachen des Seins. Da es aber im allgemeinen Sache ein und derselben Wissenschaft ist, einen Gattungsbereich und die ihm zugewiesenen Ursachen zu betrachten, so muß auch hier ein und dieselbe Wissenschaft das *ens commune* als Gattungsbereich und die getrennten Substanzen betrachten, weil sie die *communes et universales causae* schlechthin sind. Nachdem also vorher die *maxime intelligibilia* in dreifacher Hinsicht geschieden wurden, geht es jetzt darum, sie als Objekte der einen Metaphysik wieder zu einigen.

Ist das alles aber so selbstverständlich wie es Thomas hier hinstellt? Vor allem muß man sich Klarheit verschaffen über den Begriff der Universalursache, den Aristoteles in diesem Zusammenhang überhaupt nicht kennt. Denn mit diesem Terminus ist die Einheit der drei Gebiete der Metaphysik bereits vorweggenommen. Man kann damit einmal meinen die *principia maxime universalia*, d. h. Sein, Einheit usw., dann aber auch eine Wirkursache von der Wirkungsbreite eines bestimmten Gattungsbereiches oder aller Bereiche als relative oder absolute Universalursache, welche wiederum nach der Scholastik mit Gott identisch ist. Das Universale als Allgemeines ist im Begriff des Genus auch in die zweite Bedeutung der Universalursachen eingegangen und das *maxime universale* ist das, was noch von allen Dingen des Universums ausgesagt werden kann.

Für das „genus“ *ens commune* sollen die *substantiae separatae* nach Thomas die *communes et universales causae* sein. Mit dieser Meinung weicht er aber von Aristoteles ab¹, der am Beginn des vierten und sechsten Buches bloß sagt, daß wir nach den ersten Ursachen des Seienden als Seienden forschen müssen, aber nicht, daß sie gemeinsam und allgemein und die getrennten Substanzen sind. Gewiß sind die Grundbestimmungen des Seins, d. h. die ersten Ursachen des Seins selbst das Allgemeinste. Aber dieses Allgemeine meint Thomas gar nicht, wenn

¹ Joh. Bapt. Lotz ist im Gegensatz zu der hier vertretenen Auffassung in seiner Abhandlung „Ontologie und Metaphysik“ („Scholastik“ XVIII, 1943, S. 8—9) der Überzeugung, daß im Prooemium des Metaphysikkomentars von Thomas von der teilweisen Verschiebung der Namen abgesehen ganz aristotelisches Gedankengut vorliegt. Diese Ansicht scheint mir aber durch die hier vorgelegte Analyse widerlegt zu sein.

er von den *causae universales* spricht. Das sind viel mehr wirkliche Ursachen, die sich in ihrer Wirkung auf alles erstrecken. Die Hauptfrage ist nun: Geht bei Thomas nicht alles durcheinander, wenn es für das Seiende als Seiendes wirkliche Ursachen geben soll, die alles bewirken? Oder will er sagen, daß der Begriff der Universalursachen dem Umfange ihrer Wirkungen nach mit dem Umfang des Seienden als Seienden identisch ist? Aber das ist dann eine höchst ungenaue Ausdrucksweise. Diese neue Interpretation des Thomas kommt nicht von ungefähr. Die Möglichkeit dazu liegt in der Doppeldeutigkeit des aristotelischen Begriffes der ersten Ursachen des Seins und in der Rückführung der Allgemeinheit des Seins auf die Priorität des Göttlichen angelegt, die der Scholastiker seinen Tendenzen entsprechend für sich auswertet. Daß als Universalursachen nur die *substantiae separatae* in Frage kommen, ist nach Thomas deshalb leicht verständlich, weil sie allein sich auf alles übrige Seiende erstrecken. Er kann natürlich nicht meinen, daß die getrennten Substanzen als Universalursachen das *ens commune*, das Seiende als solches bewirken. Aber in welchem Sinne gehören sie ihm dann zu? Will er wiederum vielleicht damit sagen, daß alles Seiende, von dem das Sein ausgesagt werden kann, verursacht oder selbst Universalursache bzw. erste Ursache ist? Unter Zugehörigkeit von Ursachen zum Gegenstandsgebiet der Ontologie müßte aber doch eigentlich etwas ganz anderes verstanden werden: Ursachen des Seienden als Seienden und nicht: Ursachen für alles einzelne Seiende. Aristoteles selbst bezeichnet nirgends die getrennten Substanzen als gemeinsame und allgemeine Ursachen, sondern bloß als Ursachen für das Sichtbare unter den göttlichen Dingen (*Met.* VI, 1). Hat dieser Unterschied darin seinen Grund, daß Thomas ausgehend vom Schöpfungsdogma die Gottheit als Universalursache vom Weltganzen als Wirkung scharf trennt, Aristoteles dagegen keineswegs in dieser Schärfe den ersten, unbewegten Bewegten dem Weltall gegenüberstellt, sondern ihn direkt nur auf den ersten Himmel und die Sphärengelster einwirken läßt? Dabei steht ja noch nicht einmal fest, ob der aristotelische Gott Zweckursache oder Wirkursache ist, als die ihn Thomas von vornherein ansetzt. Ebensovienig sind aber nach dem Stagiriten die getrennten Substanzen dem Seienden als solchen und der Seinswissenschaft, sondern nur der Theologie zugehörig. Auf die aristotelische Aporie des Verhältnisses von Theologie und Ontologie hat Thomas mit seinem Vorwort zum Metaphysikkommentar eine im Ergebnis eindeutige Antwort gegeben: Er deutet das dort fragliche Allgemeine als ursächlich Allgemeines und hat damit von vornherein eine Einigung von Ontologie und Theologie erzwungen, so daß ein eigentliches Problem des Verhältnisses beider wegfällt. Das Problem, das hinter diesen Fragen liegt, ist: Einmal ist Gott, und zwar als erste Ursache und als reiner Geist, Thema der Meta-

physik, dann aber wiederum sind es die *transphysica*, die allgemeinsten Bestimmungen, die über das Physische hinausliegen, einmal also das Konkreteste, dann aber wiederum das Abstrakteste. Wie bilden die zwei das einheitliche Thema der Metaphysik? Denn die Transzendenz des transzendenten Gottes und die Transzendenz des transzendenten *ens ut sic* sind doch prinzipiell verschieden².

Noch mancherlei fällt an dieser Darlegung des Thomas von Aquin auf, wenn man von der Ontologie des Aristoteles herkommt. Z. B. handelt es sich in den zentralen Kapiteln seiner Metaphysik um eine zweifache Betrachtung, um Ontologie und Theologie, da die Weisheit als Ursachenforschung im allgemeinen nur eine Vorstufe zur ontologischen oder theologischen Betrachtungsweise ist. Thomas stellt sie aber als eine sachlich dritte Möglichkeit neben die zwei anderen Disziplinen. Ist es für ihn nicht schon bezeichnend, daß er die Metaphysik als Ursachenforschung in den Vordergrund stellt? Ebenso merkwürdig ist, daß der Gegenstand der einheitlichen Wissenschaft aller drei Betrachtungsweisen das Seiende als Seiendes ist. Bei Aristoteles dagegen ist jede der drei Einstellungen — die Weisheit allerdings nur vorläufig — eine besondere Wissenschaft. Deshalb muß er ja schließlich auch nach dem Verhältnis der Wissenschaften der Ontologie und Theologie fragen. Die Betonung des einheitlichen Gegenstandes der Metaphysik im Begriffe des Seins bei aller Verschiedenheit ihrer dreifachen Betrachtungsweise ist ein wichtiger Schritt auf dem Wege der Ausbildung einer sich verfestigenden Schuldisziplin. Wenn auch das eigentliche Objekt dieser Wissenschaft das *ens commune* ist, so bezieht sie sich doch als ganze auch auf die *substantiae separatae*. Denn in einer wesentlichen Hinsicht kommen die getrennten Substanzen und das Seiende als solches miteinander überein: Von beiden kann man sagen „*secundum esse et rationem separari*“, nicht bloß von Gott und den Sphäregeistern, die niemals in der Materie existieren können, sondern auch vom Seienden als solchen, das ohne Stoff sein kann. Das Absehen von der Materie wird hier also in doppeltem Sinne verstanden: Ohne Stoff sein müssen und ohne Stoff sein können³. Dieser Doppelbegriff spielt wieder in der Metaphysik des Suarez eine wichtige Rolle. Kann man aber vom Seienden als solchen sagen, daß es nicht nur seinem Begriff, sondern auch seiner Existenz nach vom Stoff getrennt ist? Damit bekundet sich wiederum die Tendenz des Thomas,

² Diese Unterschiede zwischen Aristoteles und Thomas betont auch Gottlieb Söhngen in seiner Abhandlung „Zum aristotelischen Metaphysikbegriff“ (*Philosophia perennis*, 1. Bd. 1930, S. 32 ff.) nicht, wie auch nicht die innere Problematik des Verhältnisses der aristotelischen Ontologie und Theologie, wenn er sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Werner Jaeger beachtlicher Argumente bedient.

³ In diesem weiteren Sinne ist der zweite Teil des vorletzten Absatzes des Vorwortes verständlich, wörtlich genommen ist aber der Gedankengang unverständlich, vielleicht ist der Text hier auch verdorben.

vorschnell *ens commune* und getrennte Substanzen, *Ontologie* und *Theologie* auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen⁴.

Für seine Einteilung der *Metaphysik* nach drei sachlich möglichen Betrachtungsweisen trifft es sich glücklich, daß aus der Vergangenheit drei Namen überliefert sind, zwei von Aristoteles selbst „erste Philosophie“ und „Theologie“ und der Name „Metaphysik“ aus späterer Zeit, die nun auf die drei Betrachtungsweisen verteilt werden. Hätte Aristoteles aber an eine dreifache Möglichkeit seiner philosophischen Grundbetrachtungen gedacht, so hätte er im sechsten oder elften Buch seiner *Metaphysik*, wo er vom Verhältnis der philosophischen Disziplinen zueinander spricht, darauf die Rede bringen müssen. Das tut er aber nicht. Die Namen dieser Wissenschaft sind nun: 1. *Scientia divina sive theologia*, insofern sie nämlich die *substantiae separatae* betrachtet. 2. *Metaphysica*, insofern sie betrachtet das *ens et ea, quae consequuntur ipsum*, das Sein und was sich in seinem Gefolge befindet. „*Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis sicut magis communia post minus communia*“, das heißt: die Charaktere Sein, Einheit, Vielheit, Gegensatz usw. findet man auf dem Wege der Auflösung des weniger Allgemeinen in Allgemeineres als *transphysica*, als Momente, die jenseits des Physischen, über das Physische hinausliegen. In diesem Sinne heißt die fragliche Wissenschaft *Meta-physik*. Die Wandlung des *post* in das *trans* in der Bedeutung des *Meta* zeigt sich also hier schon fertig vollzogen. Im Gegensatz zu den anderen Namen gibt Thomas nur für den Terminus *Metaphysik* eine besondere Erläuterung, wohl deshalb, weil dieser Ausdruck bei Aristoteles selbst nicht vorkommt und eine noch kaum erhellte Geschichte hinter sich hat. In einer tieferen Bedeutung müßte er aber seinen eigenen Absichten gemäß den Ausdruck „*Metaphysik*“ der *Theologie* vorbehalten, da doch Gott in einem radikaleren Sinne als das Seiende als solches ein *Transphysicum* ist, nämlich in der Wirklichkeit, während das Seiende als solches es nur auf dem Wege der verstandesmäßigen Abstraktion ist, indem es ohne Stoff sein kann, aber nicht muß. 3. Heißt diese Wissenschaft *prima philosophia*, insofern diese Wissenschaft die ersten Ursachen der Dinge betrachtet. Aristoteles aber kennt die dritte Rücksicht der Betrachtung nicht, sondern gebraucht den Terminus „*Erste Philosophie*“ bald im Gegensatz zu den zweiten Philosophien der Physik, Mathematik, Astronomie, bald in einem engeren Sinne als *Theologie* oder *Ontologie* oder auch als beide zusammen, er reserviert ihn also nicht der Betrachtung der ersten Ursachen der Dinge. Dann würde er ja wieder mit der *Theologie* zusammenfallen.

⁴ Bezeichnenderweise findet er zur aristotelischen Hauptaporie über eine wörtliche Interpretation hinaus kein Wort einer näheren Erklärung, weil er von vornherein, ohne es zu sagen, das Sein als solches im Bewußtsein des göttlichen Schöpfers verankert. Wenn er sich hier für die Identität von *Ontologie* und *Theologie* auf den Anfang des 4. Buches der *Metaphysik* beruft, so geschieht das zu Unrecht.

Und verstünde man unter diesen Ursachen die ersten Seinsprinzipien, dann wäre er wiederum mit der Ontologie identisch. So sieht man, wie von Aristoteles her gesehen diese Namenverteilung des Thomas von Aquin problematisch ist.

Was Thomas hier im Vorwort des Metaphysikkomentars formal-programmatisch ausführt, zeigt sich konkret in den sachlichen Darlegungen dieses Buches und anderer Schriften im einzelnen. Wenn Aristoteles z. B. (Met. II 1, 993b 29—30) die Meinung vertritt, daß es für die Himmelskörper immer seiende Gründe gibt, so setzt Thomas an die Stelle des Plurals „ἀρχαί“ den Singular „causa“ und reduziert damit die ersten Gründe, die Aristoteles häufig der ersten Philosophie in einem sehr weiten unbestimmten Sinne zuweist, kausalgenetisch-theologisch auf die eine göttliche Ursache. So tendiert die metaphysische Arbeit des Scholastikers auf die praeambula fidei, auf eine natürliche Theologie als Voraussetzung für die Offenbarungstheologie, und ist damit ständig der Gefahr der Dogmatisierung der Philosophie selbst ausgesetzt. „Die erste Philosophie selbst richtet sich als ganze auf die Erkenntnis Gottes als den letzten Zweck“⁵. „Der Philosoph nimmt seine Argumente aus den Ursachen, die den Dingen je eigentümlich sind, der Gläubige dagegen aus der ersten Ursache. Deshalb nennt man diese Betrachtung auch die größte Weisheit und ihr, als der führenden, dient auch die menschliche Philosophie“⁶. Thomas würde auch nicht betroffen sein, wenn man ihm entgegenhalten würde: Es gibt keine andere als menschliche Philosophie und: Der Mensch philosophiert kraft seines Wesens; das könnte er noch alles zugeben. Aber entscheidender ist, daß solche Bemerkungen den gläubigen Christen zu einem falschen Metaphysiker stempeln und den Metaphysiker im Sinne des Aristoteles in den ihm unangemessenen Rahmen von Natur-Übernatur, Wissenschaft und Glauben von vornherein hineinpressen.

2. Unterschiede der Analogielehre

Die Metaphysik im Sinne des Aristoteles und der Scholastik ist wesentlich Lehre von der Analogie des Seins. Aber wiederum zeigen sich hier charakteristische Unterschiede. Das Motiv der Einführung der Analogie durch Aristoteles liegt in seinem Kampf gegen den platonischen Ansatz, daß das Sein eine höchste Gattung sei, in der Einsicht, daß die schlechthinnige Allgemeinheit und Einzigartigkeit des Seinsbegriffes ihn jedes Vergleiches mit anderen, sachhaltigen Begriffen enthebt, der selbst ja noch irgend einen gemeinsamen Gesichtspunkt voraussetzen würde. Daher ist der Seinsbegriff auch über jedes logische Schema wie Gattung, spezifische Differenz, Species hinaus-

⁵ Summa contra gentiles, III, 25.

⁶ Summa contra gentiles, II, 4.

gehoben. Von dieser negativen Einsicht her ist dann sein positiver Versuch verständlich, das Sein als Analoges zu verstehen, zu dessen Verdeutlichung ihm ständig der Vergleich mit dem Begriff der Gesundheit dient. Thomas von Aquin, der auf diesen Ergebnissen fußt, sieht aber in der Seinsanalogie das entscheidende Mittel, das Verhältnis von Gott und den Geschöpfen richtig bestimmen zu können, die thomistische Scholastik im allgemeinen glaubt dadurch allein gegen die Gefahr des Pantheismus in der Univozität des Seins und die Gefahr der negativen und dialektischen Theologie, die Gott und die Geschöpfe mit der Äquivokität des Seins durch einen Abgrund auseinanderreißen würde, gesichert zu sein. So entwickelt die Scholastik an Hand vieler Distinktionen ein weitläufiges System der Analogie, das seine Wurzel im Gegensatz der Begriffspaare Substanz-Akzidenz, Gott-Geschöpf hat, der durch den analogen Seinsbegriff in gewisser Weise noch überwölbt wird. Dieses System ist aber Aristoteles fremd.

„Die analoge Aussageweise kann zweifach genommen werden: Erstens so, daß Vieles ein Verhältnis zu Einem hat, z. B. heißt das Lebewesen mit Rücksicht auf die eine Gesundheit, gesund, nämlich als ihr Subjekt, die Medizin heißt gesund als ihre Herstellerin, die Speise als ihre Bewahrerin, der Urin als ihr Anzeichen. Zweitens so, daß die Ordnung oder das Verhältnis von zwei nicht zu irgend einem anderen, sondern zu einem von beiden selbst beachtet wird, z. B. wird das ens von der Substanz und vom Akzidenz ausgesagt, insofern nämlich, als das Akzidenz ein Verhältnis zur Substanz hat und nicht insofern Substanz und Akzidenz auf irgend ein drittes bezogen werden. Solche Wörter werden also von Gott und den übrigen Dingen nicht nach der ersten Art und Weise, sondern nach der zweiten analog ausgesagt.“⁷ Das ist bloß eine äußerliche Unterscheidung der zwei analogen Aussageweisen. Man kann aus der ersten ebenso gut die zweite machen, wie umgekehrt. Wir brauchen bloß das Lebewesen und die Medizin als gesund zu bezeichnen, dann sprechen wir doch die Medizin im Hinblick auf das dadurch gesund gewordene Lebewesen als gesund an. Also liegt in der ersten Aussageweise ebenso die zweite verborgen. Daß sich die beiden modi der analogen Prädikation nicht wesentlich voneinander unterscheiden, zeigt sich darin, daß Aristoteles gerade beide Arten (Met. IV, 2) miteinander vergleicht, z. B. die Gesundheit als Leibbeschaffenheit mit dem Sein des Substanzbegriffes. Thomas leitet also aus dem Problem der Seinsanalogie, das Aristoteles durch den Vergleich mit der Gesundheit verdeutlichen will, scheinbar systematisch sauber neue Einteilungen ab, die beim „philosophus“ noch nicht vorliegen, treibt also scheinbar sachlich die Probleme vorwärts, in Wirklichkeit sind diese Einteilungen nur äußerlich sauber und verdecken gerade die eigentlichen Probleme. Wenn er in der genannten „quaestio de potentia“ das ens, das von der qualitas und quantitas ausgesagt

⁷ Summa contra gentiles I, 34 und quaestiones disp. de potentia qu VII a 7 c.

wird, dadurch versteht, daß er die beiden Kategorien in je verschiedener Weise auf die Substanz rückbezogen sein läßt und dieser Aussageweise den Modus entgegensetzt, wonach das ens, indem es von der Substanz selbst und einer anderen Kategorie, z. B. der Quantität ausgesagt wird, nicht durch eine Beziehung der zwei auf ein drittes, sondern untereinander verstanden wird, so liegt hier genau dieselbe Fragestellung vor. Es handelt sich um keine wesentliche Einteilung, weil die unterschiedenen Aussageweisen denselben Tatbestand meinen, das analoge Verhältnis der Kategorien zur Substanz: Das je verschiedene Verhältnis zur Substanz steckt von vornherein schon in der quantitas, qualitas usw. und die Substanz ist im strengen Sinne kein Anderes zur Reihe der übrigen Kategorien. Auch hier macht Thomas diese Einteilung nur zu dem Zweck, um sie auf das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen anzuwenden, wozu nur die zweite Form der analogen Aussageweise passe⁸.

Die Metaphysik des Thomas von Aquin verschärft die kausalgenetische Tendenz, die in der aristotelischen Philosophie zum Teil angelegt ist, behält aber die ontologische Entwicklungslinie des Stagiriten trotz ihrer weitläufigeren Systematik der Seins- und Analogielehre in der grundsätzlichen Problematik nicht ebenso bei. Aber es wäre falsch, aus diesen Tatsachen schon auf eine Nivellierung des thomistischen Gottesbegriffes mit den übrigen Dingen zu schließen, als ob Gott hier, nur gradweise von den anderen Dingen unterschieden, auf dieselbe Ebene wie sie gerückt würde. Durch die Transzendenz des analogen Gottesbegriffes würde sich Thomas dieser Gefahr entziehen glauben. Aber richtig ist, daß die Transzendenz des Seins und die Transzendenz Gottes in ihrem Verhältnis zueinander ungeklärt bleiben.

3. Die Transzendenzlehre

Zum Ansatz der Seinslehre bei Thomas von Aquin gehört der allgemeine Aufriß der Transzendenz des Seins⁹. Schon die Begriffsgeschichte von Metaphysik ergab uns einen Sinn von „transzendent“: das über die Erfahrung und die Physik Hinausliegende. Seit Kant hat man ihm vor allem eine erkenntniskritische Bedeutung gegeben, das

⁸ In der Summa theologica I, 13 a 6 c äußert er eine andere Ansicht als hier, mehr im Sinne der ursprünglich aristotelischen Analogielehre in Übereinstimmung mit dem Metaphysikkommentar IV 1, Nr. 536 und XI 3, Nr. 2197. In falsch harmonisierender Weise legt das Verhältnis der thomistischen zur aristotelischen Analogielehre Hans Meyer in seinem „Thomas von Aquin“, Seite 154—158, dar.

⁹ Quellen der Transzendenzlehre des Thomas sind der 1. Artikel der quaestio de veritate und das 2. Kapitel des opusculum de natura generis. Hier geht es uns nur um diesen allgemeinen Aufriß in seinem Zusammenhang mit Aristoteles, während das Anliegen des Thomas in „de veritate“ die Analyse der Wahrheit im engeren Sinne innerhalb der Seinsprädikate ist. Darüber Näheres bei Max Müller „Sein und Geist“, 1940, S. 58 f.

absolute Ansicht der Dinge, das erfahrungs- und erkenntnistranszendent ist und das relativ Transzendente = Transsubjektive wie die Körperwelt und das fremde Ich. „Transzendental“ dagegen ist nach Kant eine Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“. Thomas bezeichnet die Bestimmungen des *ens*, *unum*, *res*, *aliquid* als transzendent, weil sie hinausliegen über die letzten, sachhaltigen Gattungsbereiche der Kategorien, weil jedes davon ist ein „*de omnibus communiter praedicabile analogice*“ (Ende des 1. Kap. von *de natura generis*). Das Transzendieren, der Überschnitt ist also hier ein prinzipiell anderer als beim Verhältnis der einander übergeordneten Gattungen.

So wie man bei den Beweisen zurückgehen muß auf die nicht weiter reduzierbaren Prinzipien, so muß man bei der Erforschung des Wesens der Begriffe zurückgehen auf die letzten Elemente, als letztes auf das *ens*. Alles übrige ergibt sich durch eine *additio* zu diesem *ens*. Doch darf diese *additio* nicht verstanden werden als Zufügung einer *natura extranea*, wie etwa die Differenz zur Gattung hinzugefügt wird, wofür sich Thomas auf den aristotelischen Beweis beruft. Die Zufügung ist die eines *modus expressus*, dieser Ausdruck dient zur Vermeidung des *Terminus species* oder *genus*. Und dieser *modus* ist einmal ein *modus specialis entis*, dann ein *modus generalis*. Die *modi speciales* sind die Kategorien, z. B. die Substanz als das *per se ens* im Gegensatz zu den anderen Kategorien, die immer noch ein Anderes, nämlich Substanz mit involvieren. Die *modi generales* dagegen sind die von uns früher als Charaktere des Seins bezeichneten Bestimmungen.

Der *modus generalis*, der jedem Seienden folgt, kann nun in *se* oder in *ordine ad aliud* verstanden werden. In *se*, und zwar affirmative betrachtet, ergibt sich damit die *res*. Mit Avicenna, dem arabischen Aristotelesinterpret, unterscheidet Thomas dieses *transcendens* vom *ens* dadurch, daß er mit letzterem den *actus essendi*, mit dem ersteren dagegen die *quidditas*, das sachhaltige Wesen einer Sache versteht. Negativ betrachtet ergibt sich das *unum* als *indivisum*, jedes Ding ist, insofern es eine bestimmte *essentia* hat, auch ein *eines*. Nimmt man dagegen das *ens* in seiner Beziehung zu Anderem, so kann dieser *ordo* als ein solcher der Trennung oder der Übereinstimmung gedeutet werden. Der *divisio* nach ergibt sich das *aliquid*. Dieses *ens* ist gegenüber den anderen *entia* ein *aliud quid*; wie es in sich ein *indivisum* ist, so ist es gegenüber den anderen *entia* ein *divisum*. Um nun aber als Letztes den *ordo secundum convenientiam* annehmen zu können, muß ein Wesen angenommen werden, *quod natum est convenire cum omni ente*. Das ist aber die Seele, weil sie nach Aristoteles τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα, (*de anima* III 8, 431 b 21) in gewisser Weise alles Seiende ist. Sie kann aber gemäß ihrer Erkenntniskraft und gemäß ihres Strebevermögens mit den Dingen in Beziehung treten.

Die *convenientia entis ad appetitum* wird ausgedrückt durch den Terminus *bonum* gemäß dem Satz der *nikom. Ethik*: das ἀγαθόν ist das, οὐ πάντ' ἐπίεται (*Nikom. Ethik*, I 1, 1094 a 3). Die Übereinstimmung aber mit dem Intellekt drückt das Wort *verum* aus (*de natura generis*, 2. Kapitel).

Vor allem fällt hier auf, daß Thomas versucht, die Transzendenzien in ein geschlossenes System zu bringen. Dementsprechend auch die Methode der Deduktion im Sinne einer strengen Disjunktion. Aristoteles dagegen beruft sich für die Notwendigkeit der übrigen Seinscharaktere auf unseren Sprach- und Denkgebrauch. Weiter fehlt im aristotelischen Hinweis vollkommen die Darlegung des ἀγαθόν, des Guten und des ἀληθές, des Wahren. Nicht als ob er diese nicht als allgemeine Seinsbestimmungen anerkennen würde. Er sagt ausdrücklich in der *nikom. Ethik* (I 4, 1096 a 20), daß das Gute in ebenso vielen Bedeutungen genommen werden muß wie das Seiende, so sei z. B. das Gute im Bereich der Substanz die Gottheit, im Bereiche der Qualität die Tugend. Aber er zieht einen entscheidenden Strich zwischen den Charakteren, die jedem Seienden als solchem zukommen und den Charakteren, die dem Seienden nur im Hinblick auf ein bestimmtes Seiendes, nämlich die Seele zukommen, was Thomas nicht tut. Ferner unterscheidet Aristoteles überhaupt nicht die *res* und das *aliquid* vom *ens*, weil für ihn immer das ὄν die Bedeutung des τί mitenthält. Kurz alles in allem gesagt: Bei Aristoteles das freizügige Sich-Vor-tasten in neue Dimensionen mit dem Versuch konkreter Ausweise, bei Thomas die disjunktive Methode einer zum Letzten getriebenen formalen Systematik.

Dieser streng systematischen Ableitung war sich aber Thomas selbst nicht ganz sicher. Denn das *opusculum de natura generis* bringt eine etwas andere Deduktion, und zwar gerade an jenen Stellen anders, wo die Einteilung der *quaestio de veritate* (I a 1 c) am meisten brüchig ist, nämlich beim *unum* und *aliquid*.

Die Behandlung der Transzendenzien in den beiden Abhandlungen weicht ziemlich voneinander ab. Das Schema in der *quaestio* ist folgendes: Das *ens* wird in *se* und in *ordine ad aliud* betrachtet, das *ens* in *se* wieder affirmative und negative. Affirmativ wird die *res*, negativ das *unum* gewonnen. Der *ordo ad aliud* ist wieder geteilt in einen *ordo secundum divisionem* und *secundum convenientiam*. Der Platz des *aliquid* scheint etwas künstlich hier gewählt zu sein. Denn es ist fraglich, ob das *aliquid* als *divisum ab omni alio* überhaupt einen *ordo ad aliud* besitzt. Jedenfalls steht aber dieser *ordo* keineswegs auf derselben Stufe, wie der *secundum convenientiam*, weil der letztere sich ja nur auf ein bestimmtes Seiendes, die Seele, bezieht, sich aber doch einem strengen Einteilungsprinzip gemäß auch auf jedes andere erstrecken sollte. In *de natura generis* dagegen wird