

# Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin

Von GUSTAV SIEWERTH

Die Abhandlungen über das Sein, das Wahre und das Gute in den *Quaestiones de Veritate* gehören mit Recht zu den bewunderungswürdigsten Lehrstücken des Aquinaten. Thomas hat im Wesentlichen die dort erarbeiteten Lösungen in die *Summa theologica* übernommen. Die scholastische Entwicklung freilich hat den spekulativen Auftrag, der in der Weite und Tiefe dieses Denkens lag, nicht mehr verspürt. Sie hat es zu einem „ontologischen Begriffsgefüge“ nivelliert und die unabsehbare Problematik dieses Ansatzes aus dem Blick verloren.

Unsere Aufgabe soll sein, unter dem Gesichtspunkt der Einheit und Konvertibilität der Transzendentalien die Frage zu erörtern, welchen Charakter und welche Bedeutung die Differenzen haben, die Thomas im Hinblick auf die Transzendentalien herausarbeitet. An diesen Differenzen ist nicht nur die geschichtliche Eröffnung, die Grenze und Gefahr metaphysischen Denkens und Sagens, sondern mehr noch das tastende Vorlaufen und die Potentialität abzulesen, die dem Denken des Aquinaten eignen; man kann es nicht härter mißverstehen, als wenn man es zu einem perfektionierten „Lehrsystem“ erniedrigt, statt seine denkerische Offenheit und Bewegtheit aus dem Denken des Seins als Sein zu enthüllen und in ihr weiter zu denken.

## 1.

Die Erörterung bei Thomas steht, da es um eine unterscheidende Klärung und Verdeutlichung geht, unter einem gewissen Vorrang des Unterschiedes des Seins, des Wahren und des Guten. Das Wahre wie das Gute fügt etwas zum Sein hinzu und unterscheidet sich durch eine solche Hinzufügung. Der Sache nach aber ist das Wahre wie das Gute selbig mit dem Sein; so daß gesagt werden kann, daß das, was ist, als ein Seiendes auch wahr und gut sei. Der Unterschied aber waltet in der Dimension, wie das Sein (*ens*) sich zu anderem verhält und zwar im Falle des *verum* in der Weise der Übereinkunft (*convenientia*). Eine solche Übereinkunft setzt nun voraus, daß sie der Universalität des Seins als Sein gemäß sei. Aus dieser Forderung ergibt sich die aristotelische Definition der Seele als das „Andere“ oder als der Terminus der Übereinkunft mit dem Seienden, gemäß der sie „in gewisser Weise alles ist“ (*III. de Anima*).

Gemäß dieser Übereinkunft gibt es keinen Unterschied in der Sache selbst, sofern jedes Seiende wahr, das heißt von Gott erkannt und für den Menschen erkennbar ist. Wohl aber gibt es einen Unterschied im Hinblick auf die Offenbarkeit für uns, sofern „es nicht notwendig ist, daß derjenige, der das *Sein* erkennt, auch das *Wahrsein* des Seins auffaßt“<sup>1</sup>. Ob diese Unterscheidung

<sup>1</sup> V. 1. 1. 3.

dem Sein als Sein gegenüber aufrecht gehalten werden kann, ist eine Frage von Gewicht: inwieweit nämlich die Erkenntnis des Seins ohne (reflexive) Erfassung der Angleichung oder Übereinkunft des Denkenden und des Seins möglich ist. Da die wahre Erkenntnis nicht in der unmittelbaren Hinnahme (apprehensio) der Wesenserscheinungen geschieht, sondern stets durch die Tätigkeit des „teilenden und einigenden Verstandes“ vermittelt ist und sich nur im Urteil ereignet, so ist es angesichts der notwendigen „Praesenz der Akte in der erkennenden Seele“<sup>2</sup> unmöglich, daß die ratio der „Angleichung“, d. h. der Wahrheit nicht irgendwie miterkannt ist. Die Unterscheidung der rationes des Seins und des Wahren läge dann in einer späteren ausdrücklichen definitivischen oder quidditativen Hervorhebung der Verschiedenheit. Also wären die für sich bestehenden „Hinsichten“ in gewisser Weise spätere Abstraktionen, die dem ursprünglichen Einen und Ganzen der „Lichtung des Seins in der Wahrheit“ nicht gemäß wären. Diese Hervor- und Heraushebung ist freilich keine Verfälschung; aber sie gefährdet den metaphysischen Seinsentwurf, wenn man die Unterscheidung im Bereich der selbigen Transzendentalien „begrifflich“ oder gar „vorstellungsgemäß“ akzentuiert. Denn dem Begrifflichen eignet eine gattunghafte oder artliche Verschiedenheit, während unsere Vorstellungen überdies durch Unterschiede qualitativer und individueller Prägung bestimmt sind. Hält sich der Denkende an die verdeutlichende Schärfe solcher Unterschiede, so wird die einige transzendente Dimension des Seins im Modus einer quidditativen Apprehensio zugunsten ihrer besonderen Bezüge aufgelöst, was eine verdeutlichende „Lehre“ erleichtert. Solche „Lehre“ aber führt die Gefahr einer rein begrifflichen Verfestigung und Abtrennung bei sich, die die geschichtliche Lehrüberlieferung der Metaphysik von vornherein belasten und beirren wird. Am Ende kommt es dann zu einem isolierten Lehrstück über den „Seinsbegriff“. Die damit umschriebene Aufgabe fordert, die spekulative „Auffassung“ der Verschiedenheit des Seins und des Wahren in der ursprünglichen Einheit beider zu halten, die im intuitiven Denken der Prinzipien waltet, und die Möglichkeit und Tragweite einer besondernden „Absehung“ metaphysisch, d. h. vom Sein als Sein her zu erhellen.

## 2.

Diese Scheidung der rationes hat eine weitere Frage von höchstem Gewicht geradezu erstickt oder verflacht. Das Sein ist dadurch wahr, daß es von Gott gedacht ist und vom Menschen gedacht werden kann. Nimmt man diesen Satz mit dem Unterschied der rationes des ens und verum zusammen, bedenkt man des weiteren, daß dem minus ens ein minus verum<sup>3</sup> entspricht, so eröffnet sich die Möglichkeit, das An-sich-sein der Naturdinge aus dem Wahrheitsbezug herauszulösen. Sie sind ontologisch wahr, weil sie von Gott gedacht sind, während das Erkanntwerden durch die Menschen nur eine Möglichkeit darstellt,

<sup>2</sup> V. 10. 8. et 10. 9. 6.

<sup>3</sup> V. 11. 5.

die vom Menschen her gestiftet ist und das Sein der Dinge nichts angeht. Zwar ist „die Beziehung der Wissenschaft zum Wißbaren etwas in der Natur der Sachen, nicht aber die Beziehung des Wißbaren zur Wissenschaft“, die „nur ratione“<sup>4</sup> ist; d. h. sie ist „nicht in der Natur der Dinge“. Dennoch sagt Thomas zugleich, daß „eine Sache wahr sei, sofern sie geeignet ist, über sich eine wahre vorstellende Erfassung (aestimatio) zu bilden (formare); daß ferner „die Sache, die außerhalb der Seele ist, die Vernunft bewegt“<sup>5</sup>. Demnach scheint es nicht möglich, diese von der Sache ausgehende Bewegung als „nur im Verstande“ seiend zu kennzeichnen.

Wird die Sache aber zum „in sich seienden Ding“ oder zur „Substanz“, die von ihr her keine reale Beziehung zum Wissen hat, so scheint die Selbigkeit der Transzendentalien nur dadurch gewahrt, daß das Seiende dem göttlichen Intellekt angeglichen ist. Im endlichen Bereich aber wird die Relation „zufällig“, wodurch das Sein in der Substantialität der Dinge als In-sich-sein und An-sich-sein auf die Seite tritt und gegenüber dem verum ein Übergewicht erhält. Die Konvertibilität ist für den endlichen Bereich aufgehoben, oder doch wesenhaft eingeschränkt, sofern eine wirkliche Sache zwar notwendig subsistiert, aber nur „per accidens“ wahr ist. Es scheint daher möglich, eine Ontologie als besondere Wissenschaft aufzubauen, der so etwas wie eine „Erkenntnistheorie“ nicht nur neben, sondern sogar vorgeordnet wird, da die Wahrheitsrelation ja von der menschlichen Vernunft gestiftet wird und in ihr terminiert.

Diese Entwicklung der Scholastik wurzelt in dieser Unterscheidung im transzendentalen Bereich, die die ermöglichende Selbigkeit und Einheit aus dem Blick rückte und sich mit ihrer Rettung durch die Wahrheit des göttlichen Denkens genüge sein ließ. Hält man aber die Selbigkeit des ens und des verum gemäß ihrer ursprünglichen Offenbarkeit im Denken des Seins des Seienden im Blick, so ist es unmöglich, das Insichsein der Dinge ohne das inner mitwaltende Wahrsein zu denken. Dann aber wäre das Sein wesenhaft „Offenbarkeit für den Geist“. Wenn das aber der Fall ist, dann ist auch notwendig die „Beziehung zur Wahrheit der Wissenschaft“ r e a l aufseiten der Dinge. Sofern sie sind, sind sie durch ihr Sein Maß und Ermöglichung ihrer Erkenntnis. Das aber bedeutet den selbstverständlichen metaphysischen Verhalt, daß den Weisen des Seins sich das entsprechende Wahrsein vom Seinssinn her notwendig zuordnet.

Dies erhellt durch eine metaphysische Bestimmung der Arten des Seins. Entweder ist das Sein durch das Sein, durch die Form oder durch die Materie in seiner Subsistenz ermöglicht. Im ersten Falle ist es die erste Wahrheit selbst, im zweiten ist es die Wahrheit einer sich selbst erfassenden Intelligenz. Im dritten aber ist es mit innerer Notwendigkeit eine in der Materie sich entäußernde und sich im Andern seiner selbst her- und darstellende, d. h. eine e r s c h e i n e n d e Substanz. Das absolute An-sich-sein von endlichen (nicht intelligenten) Substanzen ist dem transzendentalen Seinssinn und seiner Selbigkeit mit der Wahrheit zuwider. Ihre Subsistenz in der Materie besagt vielmehr, daß sie durch

<sup>4</sup> V. 1. 5.

<sup>5</sup> V. 1. 2.

ihre Materialität zur „Erscheinung“ kommen. Sofern sie also in der Materie subsistieren, sind sie erscheinende, sich selbst darstellende Wesen. Ihre „Erkennbarkeit“ ist keine passive Bestimmung, die ihnen durch den Erkennenden angetan wird, sondern sie sind „erkennbar“, weil sie aus dem aktuiierenden Grunde ihres Seins her hervorgehen und scheinend erscheinen. Sie sind wesenhaft durch „Anwesenheit“ und Offenbarkeit das, was sie sind. Die Lehre Heideggers, daß das Seiende durch sein Sein anwesend und offenbar ist, erweist sich somit als eine spekulative Rückgewinnung der Transzendentalität des Seins.

Damit aber erhält die „Zufälligkeit“ der endlichen Wahrheitsrelation und ihr „Sein im Verstande“ einen anderen Charakter, sofern sie in der zeitlichen Zufälligkeit des Erkennens, nicht aber im Sein der Dinge fundiert. Die endliche Erkenntnis verändert das Ding nicht im Modus einer Tätigkeit, noch bringt sie etwas an die Dinge heran – nicht deshalb, weil sie das Ding nicht angeht, sondern weil der fundierende Akt von seiten des Dinges durch die Erscheinung des Dinges in der Welt immer schon geschehen ist, da er zum materiellen Sein wesenhaft gehört. Er geschieht daher nicht mehr, wie der intellektuelle Erkenntnisakt sich ereignet, weil er immer schon geschah und das Seiende selbst in seinem Ansichsein mitkonstituiert. Also wird im Erkennen das Ding nicht angetastet oder verändert, was nur durch das metaphysisch aufgelichtete Wesen des Erscheinens begreiflich ist. Das „Nur im Verstande“ bedeutet daher keine Einschränkung gegenüber dem Ding, so als ginge es das Ding nichts an. Wäre das substantielle Ding als eine Weise des Seins „nur an sich“, so wäre das dem Wesen der Intelligibilität des Seins zuwider. Da es „am Sein“ teilhat, so ist das Seiende nur insoweit „bei sich selbst“, als es sich zugleich als Sein auflichtet, was in der wesenhaften Erscheinung des Dinges sich ereignet und allein durch die Vernunft zur Vollendung kommt.

Dieser Verhalt verdeutlicht sich vom Wesen des Seins her. Ist das Sein ursprünglich und eigentlich „subsistierende Wirklichkeit“, bedeutet aber „Subsistieren“ so viel wie „Zu-sich-zurückgehen“<sup>6</sup>, so kann Seiendes, das „vom Akt des Seins her seine Benennung hat“, in der materiell vereinzelter Substanz metaphysisch nur im Hinblick auf die Form, nicht aber auf den Akt des Seins terminieren. Es eröffnet sich daher vom Seinssinn her notwendig auf eine Auflichtung hin, in welcher es in seiner Konstituierung aus dem Sein her auch zur „Rückkehr“ zu sich selbst kommt, was allein in der wahren Erkenntnis sich ereignet.

Deshalb ist auch das Erkenntnislicht des „tätigen Verstandes“ keine apriorische Ausstattung des Subjektes, sondern eine Eröffnung des alles Wirkliche konstituierenden Seins, das als Sein des Seienden von den Dingen her lichtet. Also ist der Geist lichtend in diesen Grund verfügt. Das Sein ist es, das sich anzeigt und zwar in einer Erhellung, die das eigene Erscheinen hinter sich läßt. Durch dieses Verfügtsein vernimmt der Geist erkennend in gewisser Weise in einem bis zum Grund hin durchlichteten „Erscheinungsraum des Seins“, in welchem am Ursprung die Differenz zwischen Grund und Entäußerung, zwischen

<sup>6</sup> S. Th. 1. 14. 2. 1.

Wesen und Erscheinen im Einigen des Seins getilgt ist. Deshalb ist das Erkenntnislicht eine Teilnahme an der Veritas prima et creatrix und dadurch nicht neben dem Sein und den Seienden.

Solchermaßen aber ist der die Transzendentalien denkende Geist an einem Ort, der seine Notwendigkeit (über alle Zufälligkeit und Kontingenz hinaus) im Ganzen des Seins des Seienden mitenthüllt, wofern eben das Sein spekulativ gedacht wird. Wird es aber in seiner Aktualität gedacht, der nichts hinzugefügt werden kann, so sind auch alle Dinge bereits immer mit in die Wahrheit gestellt, sofern sie allesamt nichts sind als Entfaltungen und Weisen des Seins. In der Dimension der spekulativ verstandenen Transzendentalien wird somit die Differenz von Idealismus und Realismus gegenstandslos, sofern sich die Anliegen beider Lehren erfüllen.

Daher sind alle Dinge wesenhaft „erscheinende Natur“ und durch ihr Sein „Seiende für den Geist“. Ihr Seinswesen ist mit ihrer Substanz zugleich ihre Anwesenheit in der „Lichtung der Wahrheit“. Die „Zufälligkeit“ der vereinzelt Sacherkenntnis ist von der transzendentalen Einheit des Wahrseins umschlossen und durch sie in ihrem Vollzuge ermöglicht. Sofern das Ding vom Sein her aktuiert und benannt ist, ist es erstens notwendig als materielle Natur im Ganzen der Welt erschienen und ins „Offene“ eines möglichen sinnlichen Empfängnisraumes heraufgegangen und zweitens im transzendentalen Akt der Seinserkenntnis mit aufgelichtet. Sofern der Geist im Denken des Seins (das alle Differenzen einschließt und als Akt Nichtsein und Potentialität ausschließt) an der „ersten Wahrheit“ partizipiert, sind alle erscheinend anwesenden Dinge ins Wahrsein oder in die „Lichtung des Seins“ gerückt. Sie sind alle schon inchoativ und real miterkannt, soweit sie selbst aus dem Sein entspringen und als Seiende im Sein nicht nur ihren Wesensort (in der Dimension der Verendlichung des Seins), sondern auch vom Sein her ihre transzendente oder analoge Prägung haben. Also wird die „Wahrheitsrelation“ auch im endlichen Bereich nicht durch Erkenntnisakte erst gestiftet. Diese sind vielmehr durch das Wahrsein ermöglicht und vollziehen sich in ihm. Alles Erkennen ist auch im menschlichen und endlichen Bereich „eine Wirkung der Wahrheit“<sup>7</sup>), nicht nur weil die Dinge zuvor von Gott erkannt sind, sondern weil Wahrheit immer schon „ist“ und waltet, wenn einzelne Erkenntnisakte sich vollziehen.

Es ist kein Zweifel, daß die nicht weitergedachte Differenz im transzendentalen Bereich und ihr überbetonter Vorrang vor der nicht durchgehaltenen Selbigkeit, einen Substanzrealismus heraufführte, der auf der anderen Seite die logische „Subjektivität des Erkennenden“ so akzentuierte, daß der Weg in den Idealismus einerseits wie in den geistlosen Empirismus andererseits nahegelegt, wenn nicht unvermeidlich wurde.

### 3.

Nicht minder bedrängend ist die liegengelassene Frage nach der Differenz überhaupt. Wenn sich nämlich das Sein selbst im Unterschied von Sein, Sache, Ein-

<sup>7</sup> V. 1. 1.; vgl. zu diesem Abschnitt: „Wort und Bild“ vom Verfasser.

heit, Etwas (*aliud quid*) usw. darstellt, so ist die Differenz selbst eine transzendente Bestimmung, wie Thomas ausdrücklich lehrt. Wie aber gehört sie zum Sein des Seienden? Wie kommt Thomas dazu, beim Wahren eine „relative Hinzufügung“ zum Sein zu lehren, so daß mit dem Wort „Sein“ etwas anderes ausgedrückt wird als mit dem Wort „wahr“, ohne daß hier eine reine „*nugatio*“, eine Vernebelung derselben Sache durch verschiedene Aussageweisen vorliegt<sup>8</sup>. Das Sein als Sein ist doch in keinem Betracht ein *genus* und verträgt daher keine artende Differenz. Andererseits „gibt es nichts, was dem Sein äußerlich wäre, es sei denn das Nichtsein“<sup>9</sup>. Wie kann es aber dann so etwas wie eine „Ordnung der Übereinkunft“ geben, die nicht durch und durch „Sein“ ist, so daß das *verum* doch nur eine Verdeutlichung des Seins und keine Hinzufügung bedeuten kann?

Thomas hat diese Frage nicht gestellt, eben wohl deshalb, weil er sich primär in der endlichen Differenz der Problementfaltung hielt, die bei Aristoteles durch die Gegenüberstellung der Formen und des *Nous* vorgezeichnet war. In der großartigen Herausarbeitung des transzendentalen Seinshorizontes durch Thomas aber bekommt diese Frage ein entscheidendes Gewicht. Was ist das Wesen der Vernunft, von der gesagt wird, daß sie einmal „alles machen“ und „zugleich alles werden“ kann, wenn sie eine Hinzufügung zum Sein konstituiert und zwar dergestalt, daß die Differenz zugleich nichts zum Sein „der Sache nach hinzufügt“? Was also ist eine „Hinzufügung“, die zugleich „nichts ist im Hinblick auf das Sein selbst“?

Es ist kein Zweifel: Sofern die Vernunft ein „Seiendes“ ist, rückt sie in die Reihe der *entia* und des *ens* und wird wie diese erkannt, so daß in dieser Hinsicht von einer Hinzufügung nicht die Rede sein kann. Wird sie aber als ein Seiendes dem Sein entgegengesetzt, so wird das „Sein“ in die Dimension der endlichen Gegenübersetzung verwiesen. Diese Entgegensetzung ist dann durch endliche *Modi* des Seins ermöglicht. Die Vernunft erhält die *Sein*art der erkennenden Subjektivität, der *res cogitans* oder des „Bewußtseins“ und das von ihr Erkannte die *Seins*art der endlichen, gegenüberliegenden Objektivität. Damit aber beginnt die Dialektik der Vergegenständigung des Seins, der im gleichen Maße eine Subjektivierung und Verbegrifflichung des Denkens entspricht. Da die Verschiedenheit der *Seins*arten vom Ausgang her die Fragestellung beherrscht, bekommt der Gesichtspunkt der „Übereinkunft“ einen durch und durch aporetischen Charakter. Wie soll das in seiner *Seins*art Verschiedene überhaupt zur Einheit, ja zur Selbigeit des Wahrheits-Seins-verhältnisses gelangen können? Da die Differenz von Subjekt und Objekt das Denken gefangenhält, so wird die Einheit und Selbigeit des Seins durch die vorwaltende Differenz oder die verschiedene Ausprägung des Seienden aufgelöst und die metaphysische Lösung verbaut. Sie drängt mit Notwendigkeit dahin, in der *Seins*art des Erkennens den Grund der Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu suchen und die Frage nach einer *Seins*weise (des Subjektes) der nach dem Sein vorzuordnen. Sofern in einer solchen Differenz sich Erkenntnis primär als

<sup>8</sup> V. 1. 1. (7) 1.

<sup>9</sup> Pot. 7. 2. 9.

Tätigkeit des Subjektes erweist, so liegt alles an der apriorischen Ausstattung des Subjektes, wie sich objektive Erkenntnis ermöglichen lasse. Das „Denken als Denken“ muß die „logischen“ Prinzipien beistellen, die eine Erfassung der gegenständlichen Dinge verbürgen. Sofern diese „Dinge“ aber zunächst noch als an sich selbst seiende Substanzen gedacht werden, ist die „Übereinkunft“ nur durch Gottes Wirken möglich, der als der Einheitsgrund der mannigfaltigen Wirklichkeit hervortritt. Eine solche Wahrheitsfundierung setzt aber voraus, daß die Subjekt-vernunft aus „reinen Begriffen“ Gottes Dasein und Wesen erschließt und ihn als schöpferischen, alle endliche Wahrheit und Wirklichkeit fundierenden und ermöglichenden Grund enthüllt.

Ist die Vernunft aber apriorisch mit solchem Vermögen ausgestattet, das heißt, ist sie das apriorisch ermächtigte „Vermögen der Prinzipien oder der Ideen“, dann ist ihre Tätigkeit allein der Grund der Wahrheit aller Erkenntnis. Sofern aber diese Wahrheit das Sein der Dinge enthüllt, so kann neben ihr kein Ansichsein bestehen bleiben; also bedeutet Wahrheit immer soviel wie „denkende Ermöglichung und Erzeugung der Objektivität der zu erkennen-den Dinge“.

Wird aber daran festgehalten, daß das Subjekt keinen sachlichen Gehalt der sich durch die Sinne gebenden Dinge aus sich selbst erzeugen kann, so wird Wahrheit mit der unmittelbaren Erscheinung der unendlich verschiedenen Dinge identisch. Dann wird notwendig alles, was die Vernunft aus ihrer modalen Seinsart erzeugt, d. h. jeder allgemeine Begriff und jeder verbindliche Satz (Gesetz) zu einem „nur Subjektiven“, das für die Erkenntnis des Seienden belanglos bleibt. Nur die „empirische“ Erfahrung und die Ähnlichkeit oder Gleichheit der „Fälle“ verbürgt eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit des Erkennens, das durch und durch auf den Bereich der sinnlichen Erscheinung eingeschränkt ist und das Ansichsein der Dinge nicht erreicht.

Die dritte Möglichkeit ist die Verbindung apriorischer oder logischer Entwürfe, Kategorien oder Gesetze, mit den Erscheinungen der sinnlichen Empfängnis, so daß sich die „Gegenständlichkeit oder Objektivität der Erkenntnis“ als eine konstituierende Zu- und Einordnung des Besonderen unter allgemeine Kategorien und Gesetze erweist. Eine solche Einigung drängt jedoch notwendig zur Aufhebung der ursprünglichen Verschiedenheit, entweder wie bei Kant durch eine Apriorität der Erscheinungsmodi oder aber durch die Auflösung der apriorischen Regeln zugunsten induktiver (wahrscheinlicher) Allgemeinheiten wie im Positivismus.

Viertens bietet sich die Möglichkeit, die innere Neigung des denkenden Subjektes zur Erkenntnis als „unendliches Streben“ zu verabsolutieren und „Wahrheit“ als unendlichen Prozeß der Annäherung zu begreifen, wobei die „Sache selbst“, die angestrebt wird, in ihrer Objektivität durch die „Unendlichkeit“ des Strebens selbst verbürgt wird. Diese Lehre Maréchal's ist der letzte Versuch, innerhalb der reinen Essenzen- und rationalen Begriffsphilosophie der Suarezischen Scholastik die Dimension des Seins zu eröffnen. Sie ist trotz ihres spekulativen Tiefsinns unthomistisch, was ich bereits im „Thomismus als Identitätssystem“ darlegte.

Alle diese Möglichkeiten mit ihren unlösbaren Aporien entspringen aus der liegengelassenen Frage nach dem Wesen der „Wahrheitsrelation“. Wenn die Vernunft eine relationale Hinzufügung zum Sein ermöglichen soll, ohne die unauflösbare Identität des ens und verum anzutasten, wenn des weiteren das Sein nichts außer sich hat als das Nichtsein, so kann die hier infrage stehende Relation des Seins auf den Geist nicht durch die „S e i n s a r t“ der Vernunft näher bestimmt werden, ohne in die oben genannten Ungereimtheiten der modernen Philosophie aller Spielarten zu verfallen. Das Wesen der Vernunft als des Terminus der Wahrheitsübereinkunft kann daher nur in der Negation jeder Art und Artung von Sein bestehen. Was aber bedeutet dies metaphysisch? Da das Sein nichts außer sich hat als das Nichtsein, so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß die Vernunft nur insoweit neben das Sein treten kann, als sie durch „Nichtsein“ bestimmt ist.

Das Nichtsein“ ist nun in die Dimension des Seins als „erste Materie“ bestimmt. Diese Materialität ist der Grund der Möglichkeit der substantialen und akzidentellen Veränderung oder des Werdens in der Natur. Was hier jedoch zum Werden kommt, ist die endliche Form, die dadurch bestimmt ist, daß sie nicht in sich selbst subsistiert. Diese Form aber ist eine bestimmte (endliche) Seinsart, die allein imstande ist, das Nichtsein der Materie zu aktualisieren. Daraus aber geht hervor, daß das Nichtsein der Materie keine Potenz oder Möglichkeit gegenüber dem Sein als Sein, sondern nur gegenüber endlichen Formen besitzt. Zugleich ergibt sich, daß das Nichtsein der Materie vom Sein her gar nicht absolut ausgeschlossen ist, sondern seine letzte und äußerste modale Entfaltung in der Dimension der Ermöglichung des Seienden bedeutet.

Dann aber ist das vom Sein metaphysisch ausgeschlossene Nichtsein, das im menschlichen Denken und Bestimmen des Seins als Sein waltet, von Grund aus anderen Charakters. Es ist nicht die äußerste Potenz der Subsistenz des Seins, sondern es west notwendig jenseits der endlichen Seinsgründung überhaupt. Also ist das Nichtsein des Geistes oder die Potentialität der empfänglichen Vernunft „seinsloser“ als das „Nichtsein der Materie“; es stellt das Letzte und Äußerste dar, das dem Sein als Sein gegenüber gestellt werden kann, nämlich das „Nichts schlechthin“.

Der Sachverhalt, daß das Nichtsein nicht im subsistierenden oder akzidentellen Sein seine Wurzel haben kann, ist von Thomas immer wieder ausgesprochen worden. Das Seiende ist in jeder seiner Arten primär und eigentlich reine Positivität, die als solche keinerlei Beziehung zum Nichtsein einschließt und sichtbar macht. Sofern aber „Nichtiges“ als „Beraubung“ oder als „einfache Negation“ (d. h. als Andersheit oder Minderung) in den Dingen angetroffen wird, hat es durch sich selbst keine Kraft, „sich die Vernunft anzugleichen“<sup>10</sup>. Seiendes kann sich nur in seiner Einheit und Positivität bekunden, die, wie Thomas lehrt, in der *Spezies* oder *Form der Dinge* gründet<sup>11</sup>. Also kann es im Hinblick auf seine Nichtigkeit „keine Erkenntnis in unserer Vernunft

<sup>10</sup> V. 1. 5. 2.

<sup>11</sup> *ibid.*

erwirken“<sup>12</sup>. „Daher hat es dies, daß es irgendeinem Intellekt angeglichen werde, nicht aus sich selbst als einem Nichtseienden, sondern aus dem Intellekt selbst (ex ipso intellectu), der die ratio des Nichtseienden in sich selbst empfängt“<sup>13</sup>. Das Nichtsein in den Dingen hat daher keine ontologische Wahrheit, weil es weder der göttlichen noch der menschlichen Vernunft entspricht, im genauen Verstande dieses Wortes. Es kann sich nicht aussprechen und die Vernunft bewegen und ihr deshalb auch nicht von sich her entsprechen. „Was also an ‚Nichtsein‘ einer Sache zugesprochen wird, ‚das wird ihr von seiten der Vernunft zugeteilt‘ (attribuitur ex parte intellectus“<sup>14</sup>. An vielen Stellen aber lehrt Thomas, daß die Vernunft das „Nichtsein“ in sich selbst bildet (fingit, format, facit).

Diese unerhörte Lehre ist in der oben gekennzeichneten Versachlichung der Wahrheitsrelation als einer Beziehung zwischen verschiedenen Seienden völlig aus dem Blick gerückt. Auch Thomas hat nirgend den Versuch gemacht, diese seine Aussagen in systematischer Durchdringung zu einigen und sie für die Erhellung der transzendentalen Selbigkeit des Seins und der Wahrheit zu nutzen. Wenn irgendwo, dann zeigt sich hier das Potentielle seines spekulativen Denkens. Da er aber zugleich lehrt, daß ein Irrtum oder eine Dunkelheit in der Dimension der Transzendentalien oder der Prinzipien den ganzen philosophischen Entwurf bestimmt, so enthüllt sich uns hier zugleich eine der Wurzeln des Schicksals der modernen Metaphysik, die wesentlich durch die Vergessenheit und Verdunkelung des Seins als Sein und durch das Ausweichen ins Seiende oder in die begriffliche Subjektivität bestimmt ist, ein Schicksal, das durch die Wesensphilosopheme des Scotus und des Suarez in Gang gekommen ist.

Hält man aber die thomistischen Lehren im Blick, dann bietet sich die Möglichkeit einer lichtvollen Durchdringung der Seinsmetaphysik. Die Potentialität oder Möglichkeit der empfänglichen Vernunft ist früher und ursprünglicher als die Potentialität der ersten Materie: Also bedeutet sie die letzte Opposition zum Sein als Sein, die nur noch mit dem „reinen Nichts“, oder dem absoluten Nichtsein umschrieben werden kann. Durch dieses „Nichtsein“ aber ist die Vernunft allem endlichen Seienden vorweg, so daß sie in ihrer „Teilhabe an der ersten Wahrheit“ ursprünglich dort wurzelt, wo das Sein selbst durch Gottes Macht aus dem Nichtsein entspringt. Daraus folgt, daß der Geist nicht durch die Positivität des Seins und des Seienden bestimmt ist, sondern in seiner Empfänglichkeit den Abgrund der Nichtigkeit und des Nichtseins umfaßt, der allem Seienden transzendent ist und doch in seiner Nichtigkeit von ihm ausgeschlossen ist.

Indem der Geist diese Tiefe von Nichtigkeit in sich birgt, steht er gegenüber jeder endlichen Weise von Sein in seiner metaphysisch, d. h. vom Sein her erhellbaren Opposition. Er ist als solcher in der Tat das „Andere“ des Seins, das nun durch eine „Convenientia“, durch ein Übereinkommen sich als „Wahrheit“ konstituieren kann, ohne damit in die Aporetik einer „Relation zwischen verschiedenen Seienden“ zu geraten. Denn nun ergeben sich folgende Sachverhalte.

<sup>12</sup> ibid.

<sup>13</sup> ibid.

<sup>14</sup> V. 1. 5. 2.

1. Es gibt keine endliche Form, die von sich her eine Potentialität, die im reinen Nichts west, aktualisieren könnte.

2. Daher bedarf es der Aktualität des „Seins selbst“, deren lichtende Macht allein in diesem Abgrund an Potentialität bestimmend walten kann.

3. Jede Weise von Sein, sowohl die Aktualität des esse ipsum, der „actualitas omnium actuum“, das „Einfachste und Förmlichste“ in allen Dingen, wie auch das Licht der „tätigen Vernunft“, ist jedoch, gemessen an Gottes Aktualität, ein endlicher Ausstrom des göttlichen Seins, dem es nicht gegeben ist, „das Nichtsein“ in Sein umzukehren. Also bewahrt die Aktualisierung der möglichen Vernunft in sich selbst die ihr eigene „Nichtigkeit“. Was sie empfängt, ist eine Bestimmung und Auflichtung durch das Sein, die jedoch, sofern sie auf seiten der Vernunft ist und sie auf endliche Weise (modal oder formal) bestimmt, nichtig bleibt. Es sind seinslose, substanzlose, „allgemeine“ und d. h. grund- und haltlose Schemen, Bilder, formale qualia, die die Vernunft zum Leben erwecken.

4. Erwacht also die potentielle Vernunft zum Leben, so erwaltet sich in ihr selbst die ursprüngliche Mitgift ihrer „Nichtigkeit“. Da diese Nichtigkeit durch keine endliche Bestimmung getilgt werden kann, so tritt nun die Tätigkeit der Vernunft als eine vom Nichtsein durchwaltete Aktualität dem Sein gegenüber, das zugleich gemäß seiner einfachen, unscheidbaren Aktualität und Selbigkeit in ihr west. Denn es allein übersteigt kraft seiner unauflöselichen (unendlichen) Aktualität und Positivität die nichtige Formalität möglicher Vernunftbestimmungen und behauptet sich gegen sie, ohne freilich im Empfängnisgrund die „eingedrückten“ endlichen species seinshaft zu verwirklichen, was nur Gott vermöchte.

5. Also scheidet die empfangende Vernunft sich notwendig in sich selbst in das aufgehende Sein und das ihr ursprüngliche Nichtsein. Da ihr Wesen aber „Erkenntnis“ ist, die sich nur in reiner immanenter Tätigkeit vollziehen kann, so wirft die aktualisierte Vernunft das ihr eigene Nichtsein (das sie nach der Empfängnis in der Form von qualia zu eigen hat) als Maßgrund dem Sein entgegen, um es als Eigenes und Inneres zu gewinnen.

6. Daher ist der Erkenntnisakt der Vernunft keine „einfache Hinnahme“, weil diese in die nichtige Potentialität der Empfängnis versenkt ist und deshalb den Modus der Subjektivität und der nichtigen Begrifflichkeit an sich hat. Diese Nichtigkeit und Subjektivität überwindet die Vernunft, indem sie das in ihr entspringende „Nichtsein“ in einem „rationalen Diskurs“, d. h. in ihrer ursprünglichsten Tätigkeit gegen „das in ihr lichtende Sein“ hin bewegt, um es auf diese Weise zu eigen zu gewinnen. Dieser Versuch aber geschieht auf dem Wege der vergleichenden Angleichung.

7. In diesem Versuch erfährt nun die Vernunft die Unmöglichkeit ihres Versuchens. Das Sein widersetzt sich der ihm entgegengehaltenen Möglichkeit des Nichtseins und tritt daher in der Helle der Vernunft als „N i c h t - N i c h t - s e i n“ hervor, wodurch es mit dem Nichts jede Herkunft und Bestimmung durch das Subjekt abweist.

8. Indem dies geschieht, geht die Bewegung des Subjektes unter in die Wahr-

heit, die aus dem Sein selbst her aufleuchtet, dergestalt, daß in der wahren Erkenntnis alles Subjektive nur noch als negiert und nichtig beiherspielt, während das Sein als Sein „seingelassen“ und solchermaßen erkannt wird.

9. Auf diese Weise erhellt, daß die erste Erkenntnis weder ein „Begriff“ sein kann, noch durch die Form der endlichen Dinge wesentlich konstituierbar ist. Sie ist vielmehr mit innerer Notwendigkeit ein negatives Urteil, das in der Subsistenz, d. h. im Sein des Seienden gründet und die leere Möglichkeit von Begriffen, die der Vernunft entstammt, als nichtig abweist und negiert. Diesem Sachverhalt entspricht genau die von Aristoteles gegebene Fassung des ersten, gewissesten und voraussetzungslosen Ausgangs aller Erkenntnis: „daß dasselbe zugleich subsistiere und nicht subsistiere, das ist für dieses selbst und gemäß diesem selbst nicht möglich“, — ein Satz, der einen rationalen (nichtigen) Möglichkeitsentwurf enthält und abweist. Er ist deshalb keine „Synthesis apriori“, wie Kant oder J. Lotz lehren, sondern deren Negation.

10. Die Wahrheit ist daher von Grund aus eine doppelte Angleichung der Sache und der Vernunft und enthält stets die Negation der damit gegebenen Nichtigkeit.

a) Die erste beruht darin, daß das Sein des Seienden sich der nichtigen Potentialität der Vernunft mitteilt. Hier liegt auf Seiten des *S e i n s* eine einfache Kontinuation seiner unauflösbaren Aktualität vor, welcher auf Seiten der Vernunft eine einfache Empfängnis entspricht.

In dieser Unmittelbarkeit ist das *S e i n* als Kontinuation schlechthin wirklich; als Empfängnis von Wesensformen (also des *S e i e n d e n*) im potentiellen Grunde aber ist es seins- und substanzloser Begriff (ein *quale* im Verstande)<sup>15</sup>. Als Einheit von Sein und Nichtsein aber west es zugleich als „reine Möglichkeit“. Sofern diese „begriffliche Möglichkeit“ aber vom Sein her entsprang, enthält sie gleichursprünglich wie das Sein so auch das Nichtsein, das dem potentiellen Wesen der Vernunft entspricht.

In dieser ungelösten Schwebe eines nicht ausgetragenen Widerspruchs aber wird die Vernunft durch die ihr eigenen Gehalte „intentional“, d. h. ihr Streben ist darauf gerichtet, den Widerspruch zwischen Sein und Begriff auszutragen.

b) Diese Bewegung bedeutet nun die zweite und eigentliche Angleichung, die von der Vernunft her ihren Ausgang nimmt. Sie durchmißt die kontinuierte Aktualität des Seins im Medium ihrer begrifflichen „intention“, indem sie dem Sein das Nichtsein entgegenhält. Dieses „Nichtsein empfängt sie in sich selbst“, sofern ja alles, was „empfangen“ ist, dem Sein nach ein „substanzloses Akzidens“ und unmittelbares (grundloses) „Anfangen“ ist, dem noch kein erkannter Grund vorausgeht. In der Abweisung der „Möglichkeit“, daß das Sein Nichtsein sei, bewahrt sich das Sein in seinem unaufhebbaren Ansichselbstsein und seiner unauflösbaren Einfachheit. Es leuchtet als solches ein in den Vernunftgrund, dessen Eigenlicht und dessen eigene Tätigkeit nun erlischt und im intuitiven Urteilsakt der erfaßten oder verinnerten Selbigkeit des Seins unter-

<sup>15</sup> In Met. L. 7. (1579).

geht: Das Sein ist in seiner Offenbarkeit die Wahrheit und es allein, wodurch zugleich die mit der Vernunft gestiftete Einheit der Übereinstimmung von dieser erfahren wird.

Also geschieht hier das Wunder der Wahrheitsrelation: Sie ist die Aufhebung der Verschiedenheit, die im Nichtsein gründet, auf das Sein hin, wodurch dieses in seiner Selbigkeit mit sich selbst hervortritt und zugleich in der immanenten Tätigkeit des erkennenden Subjekts sich in ihrer Aufhebung als Wahrscheinlichkeit bekundet. „Aufhebung“ besagt hier genau das, was Hegel mit dem Wort zum Ausdruck bringt: nämlich eine nichtende, bewahrende Vollendung (Erhebung). Die negierte (nichtige) Möglichkeit des Verstandes bleibt als Ermöglichung des Erkennens im Urteil erhalten, und erhöht sich zugleich in der durch die Negation verschärften Auflichtung des „Seins“ als „Nicht-nichtseins“ oder des „Subsistierenden“, das als Seiendes jede mögliche Nichtsubsistenz und damit seine Herkunft aus dem Nichtsein abweist.

Also ist die Wahrheit wesentlich ein Ereignis des Seins. Als göttliche Wahrheit oder als Wahrheit des reinen Seins oder des actus purus übersteigt sie daher notwendig alles Relationale und kennzeichnet die einfache Wesenheit Gottes, nicht ohne freilich zugleich die personale Differenz fundierend zu durchwalten.

Nur sofern das Sein des Seienden oder das Seiende in seiner Subsistenz und Aktualität erkannt ist und als solches alles „Subjektive“ ausschließt und doch zugleich darin dem Subjekt sich erschließt, läßt sich das Wesen der Wahrheit, der Erkenntnis und der Vernunft auflichten. Alle „Logik“ und „Erkenntnis-kritik“ vor einer „Ontologie“ sind daher im Wesen Verfälschungen des Denkens. Deshalb sagt Thomas: „Da aber in der Sache ihre Wesenheit und ihr Sein ist, so gründet die Wahrheit mehr im Sein als in der Wesenheit der Sache, wie ja auch der Name eines Seienden vom Sein her gegeben wird; und in der Tätigkeit der Vernunft, die das Sein der Sache empfängt wie es ist, wird die Wesensbestimmung der Wahrheit durch eine gewisse Verähnlichung auf das Sein selbst hin vollendet, worin das Wesen der Wahrheit besteht.“<sup>16</sup>

Da wir uns hier streng im transzendentalen Bereich halten und die „Wahrheit“ wesentlich durch das Nichtsein im Geiste ermöglicht ist, so ergibt sich die Frage, wie das Nichts zur Transzendentalität des Denkens und des Seins überhaupt gehört. Vielleicht ist das Nichts das vergessene Transzendente schlechthin, dessen Nichtbeachtung auch das Sein verdunkelte und die verengten Wesensphilosopheme heraufführte, die nach Thomas das kirchliche Denken bestimmen und die Wirrnis der modernen Philosophie zur Folge hatten.

Nicht minder folgenreich sind die Differenzen, die in den Quaestiones de veritate zwischen dem Sein, dem Wahren und dem Guten zur Aussage kamen. Ihnen sei eine besondere Erörterung gewidmet.

<sup>16</sup> Sent. I. Dist. 19. 5. 1. sol.