

hat. Man darf gleichwohl nicht daran vorbeisehen, daß auch diese Interpretation mit zur Wirkungsgeschichte Hegels gehört und daß sie die nachfolgende Geschichte vor allem der katholischen Theologie nachhaltig geprägt hat.

Wird aber erkannt, daß diese Interpretation unzureichend war, und wird zugleich erkannt, daß Hegels Gedanke keineswegs einfachhin durch die nachfolgende Geschichte erledigt wurde, sondern daß entscheidende Fragen, die durch Hegel aufgeworfen wurden, auch heute noch aktuell sind, dann wird damit auch gesehen, daß die fruchtbare Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit Hegel noch aussteht.

Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., *De veritate*, qu. I, art. 1

Von Horst SEIDL (München)

Der vorliegende kurze Beitrag befaßt sich nicht mit der Transzendentalienlehre im ganzen bei Thomas v. Aqu., d. h. sofern sie in seiner gesamten Metaphysik integriert ist¹, sondern nur mit der Aufstellung der Transzendentalien in *De veritate*, quaestio 1, art. 1 (corpus), und fragt auf die aristotelischen Quellen zurück. Nun sind zwar die hauptsächlichsten aristotelischen Belegtexte für die einzelnen Transzendentalien durchaus bekannt und schon des öfteren behandelt worden²: für das transzendente Seiende als solches die Stelle in Aristoteles' Metaphysik IV 1–2 (bis 1003 b 19); für das mit ihm konvertible Eine Met. IV 2, 1003 b 22–33; für das Wahre Met. II 1, 993 b 19–31 und für das Gute Nik. Ethik I 4 (bes. 1096 a 23–29). Nicht jedoch hat man bis jetzt, soweit ich sehe, näher untersucht, nach welchem Einteilungsprinzip Thomas in *De veritate* die Transzendentalien aufstellt und ob er auch hierin (wenn auch nicht ausdrücklich) einem aristotelischen Gesichtspunkt folgt.

Bevor wir auf diese Fragen eingehen, schicken wir eine allgemeine Bemerkung zur Aufstellung der Transzendentalien bei den Scholastikern voraus. Sie erfolgt bei ihnen unter zwei Aspekten: 1. dem des Seienden als solchen; 2. dem des Bezuges der Transzendentalien zu Gott (Gottes Sein, Intellekt und Wille). Der zweite Aspekt und mit ihm die ganze Transzendentalienlehre ist für das moderne Denken nicht mehr annehmbar; denn zumindest seit Kant tritt, in subjektivistischer Wendung, an die Stelle des Bezuges der Dinge zu Gott der Bezug zum „transzendentalen Subjekt“. Jüngst hat sich ein moderner Kritiker so geäußert, daß die Transzendentalien durch die scholastische Lehre ihres Bezuges zu Gott überhaupt „ihren transzendentalen Charakter verlieren“³. Nun trifft zwar für einige Scholastiker vor Thomas v. Aqu.

¹ Hierzu verweisen wir auf die ausgezeichneten Abhandlungen von G. Söhngen, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster 1930, und von L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin*, Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA., Bd. 37, Münster 1953.

² Die jüngste Veröffentlichung hierzu ist die von K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie; I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York 1972, mit den wichtigsten Literaturangaben zum Thema. Freilich kommt Bärthleins Buch auf Grund seines modernen, (kantisch) transzendentalphilosophischen Ansatzes zu einem negativen Ergebnis: die von der „alten“ Ontologie vielberufenen aristotelischen Quellen-Belege weisen angeblich nicht das aus, was sie belegen sollen (Vgl. meine Besprechung des Buches in diesem Halbbd. des Ph. Jb.s, 196–200). Unsere vorliegende Frage stellt sich dem Autor nicht, weshalb er auch die hierfür einschlägigen Aristoteles-Texte (zu ihnen s. u.) nicht näher behandelt.

³ Bärthlein, a. a. O., 9 f.; er begründet dies so: Die Transzendentalien würden „dabei betrachtet als das Geschaffene (ens creatum), als schon irgendwie kategorial bestimmtes Seiendes . . . , jedoch nicht mehr als das noch kategorienjenseitige Seiende (bloß als Seiendes genommen)“.

zu, daß in ihren Bestimmungen der transzendentalen Seinseigenschaften der Bezug zu Gott überwiegt⁴. Für Thomas selbst jedoch trifft dies gewiß nicht zu; denn er kommt in *De veritate* auf den Bezug der transzendentalen Seinseigenschaften zu Gott, besonders der Wahrheits-eigenschaft alles Seienden zum göttlichen Intellekt, erst im 2. Artikel, d. h. *nach* ihrer Aufstellung im 1. Artikel, zu sprechen. Es scheint nicht so, daß er sie aus ihrem Bezug zu Gott ableiten und bestimmen würde, sondern daß er sie allein aus dem Aspekt des Seienden als solchen gewinnt und bestimmt; – nach welchem Einteilungsprinzip, ist gerade die Frage, die uns interessiert⁵. Der andere Aspekt, der Bezug der Transzendentalien zu Gott, entfällt dadurch keineswegs, hat aber mehr den Charakter einer letzten Begründung der aufgestellten Transzendentalien. Es liegt ja schon im Wesen ihrer „transzendentalen“ Allgemeinheit als solcher, daß sie die Welt Dinge aller Kategorien-Gattungen „übersteigen“ und so auf ein Transzendentes, Göttliches, verweisen.

Doch wenden wir uns dem Text in Thomas' *De veritate* selbst zu.

Die Quaestio I geht über die Natur der Wahrheit. Ihre Bestimmung bereitet Schwierigkeiten, wie die einleitenden Argumente Pro und Contra des Artikels 1 deutlich machen: Einerseits scheint das Wahre mit dem Seienden gänzlich identisch zu sein; es läßt sich nicht einmal durch Definition vom Seienden unterscheiden und ist auch keine Disposition von ihm, sondern mit ihm untrennbar verbunden und konvertibel. Andererseits ist es von ihm auch wieder verschieden. Da die Schwierigkeiten in gewisser Weise alle Seinseigenschaften betreffen, nicht nur die des Wahren, versucht die Responsion, sie durch eine weit ausholende Erörterung grundsätzlicher Art zu lösen.

Ausgangspunkt ist das Seiende als das Erstbekannte. Keine Bestimmung, wie z. B. die des Wahren, kann zum Seienden wie etwas ihm Äußeres durch Zufügung (ex additione) hinzukommen, etwa so wie eine spezifische Differenz zum Genus, weil das Seiende in allen Bestimmungen schon mit enthalten und deshalb auch überhaupt kein Genus ist (wie Thomas mit Verweis auf Aristoteles, Met. III 3 feststellt). Vielmehr muß jede weitere Bestimmung, die zum Seienden hinzukommt, einen anderen Charakter haben, nämlich den eines sog. (transzendentalen) Seinsmodus. Von diesem Gesichtspunkt aus klärt dann Thomas im folgenden die genannten Schwierigkeiten.

Zwei Arten von Seinsmodi müssen unterschieden werden, ein „spezieller“, wie er z. B. der Einteilung des Seienden in die verschiedenen Kategorien folgt, und ein „genereller“, der allem Seienden folgt (consequens omne ens) und unter den die allgemeinen Seinseigenschaften fallen.

Diese ergeben sich aus der doppelten Beziehung, in der alles Seiende zu sich selbst (in se;

⁴ So schon bei Philipp dem Kanzler in seiner *Summa de bono* (vgl. hierzu: H. Pouillon, Le premier traité des propriétés transcendentales. La „Summa de bono“ du Chancelier Philippe, in: Revue néoscol. de Philos. 42 (1939), 40–77). Ausgehend von der (an sich aristotelischen) Definition der transzendentalen Einheit als Ungeteiltheit, versucht er (offensichtlich unter neuplatonischem Einfluß) alle Transzendentalien in negativer Form, als eine Art der Ungeteiltheit, zu bestimmen, wodurch sie einen engen Bezug zu dem göttlichen Einen, dem allein in jeder Hinsicht absolut Ungeteilten, erhalten.

In quaestio I heißt es mit Hinweis auf die negative Bestimmung des Einen als „ens indivisum“: „Per hunc modum oportet prima (sc. die ersten Seinseigenschaften) determinari“. Dementsprechend bleiben von den verschiedenen erörterten Möglichkeiten, das Gute und Wahre zu bestimmen, nur diese übrig: „quod bonum est indivisio actus a potentia“, sowie (in quaest. II): „veritas est indivisio esse et eius quod est“.

⁵ Thomas bestimmt die Seinseigenschaften nicht direkt aus ihrem Bezug zu Gott. Bezeichnenderweise überträgt er bei der Bestimmung der göttlichen Einheit, Wahrheit und Gutheit in der *Summa theologiae* (qu. XI, XVI und VI) nicht einfach dieselben Eigenschaften des geschaffenen Seienden durch Analogie auf Gott, sondern gibt neue (mehr in negativer Form), welche die genannten Eigenschaften als ausschließlich göttliche kennzeichnen; so ergibt sich Gottes Einheit aus seiner Einfachheit (d. h. völliger Nicht-Zusammengesetztheit), die Wahrheit aus seiner höchsten Intelligibilität (d. h. Immaterialität), die Gutheit bzw. Vollkommenheit aus seiner Natur als reinem Seinsakt (d. h. Nicht-Potentialität).

absolute) und zum anderen (in ordine ad aliud) steht. Aus seiner Beziehung zu sich selbst folgt jedem Seienden (a) negativ die (transzendente) Eigenschaft der Ungetheiltheit bzw. Einheit, (b) positiv die der Wesenheit (essentia, oder Dingheit, res); hingegen folgen jedem Seienden aus seiner Beziehung zum anderen (secundum ordinem unius ad alterum) (a) gemäß der Trennung von jedem anderen die Eigenschaft eines Etwas, Distinkten (aliquid), (b) gemäß der Übereinkunft aber mit anderem Seienden, und zwar mit der Seele (genauer: mit ihrem Willen und Intellekt), die des Guten und Wahren.

Schließlich wird noch die Eigenschaft der Wahrheit in einem dreifachen Sinne differenziert: Sie bezeichnet erstens die Konformität des Seienden mit dem Intellekt, zweitens die Angleichung zwischen beiden und drittens die im Urteil des (verbindenden und trennenden) Intellekts sich manifestierende Wahrheit.

Überblicken wir den Text, so nimmt er seinen Ausgang vom Seienden als solchen. Die Feststellung, daß es nicht mehr von (logisch) gattungsmäßiger – sondern von analoger, „transzendentaler“, d. h. die Kategorien-Gattungen übersteigender – Allgemeinheit ist, geht auf Aristoteles, Met. III 3, 998 b 22 ff. (zur 7. Aporie) und IV 2, 1003 a 32 ff. zurück. Der Begriff der Seinseigenschaft findet sich in Met. IV 2, 1004 b 5–8. Die Unterscheidung in Seinsmodi geht zurück auf die verschiedenen Arten des Seins in Met. V 7 und VI 2, Anfang⁶. (Zur Definition der Einheit als Ungetheiltheit siehe Met. X 1–2.)

Im Hinblick auf die Aufstellung der Transzendentalien geht der Artikel so vor, daß diese nach ihrem Verhältnis zum Seienden befragt⁷ und mit ihm nach Identität bzw. Verschiedenheit verglichen werden: So stellt sich schon zu Beginn die Frage, ob das Wahre mit dem Seienden identisch sei, was dann im Für (ergo verum et ens sunt omnino idem) und Wider (ergo verum et ens sunt diversa) erörtert und so beantwortet wird, daß das Wahre mit dem Seienden nicht

⁶ Dort werden folgende Arten unterschieden: 1. akzidentelles und An-sich-Sein, 2. potentielles und aktuelles Sein, 3. Wahr- und Falschsein. Strenggenommen dürfte es sich hier um „spezielle“ Seinsweisen handeln, weil sie nicht das Seiende betreffen, sofern es einfachhin ist, sondern 1. sofern es in abgeleiteter oder in primärer Weise ist, 2. bestimmbar oder bestimmend (bzw. verursacht oder verursachend) und 3. sofern es „in der Seele“, d. h. im denkenden (urteilenden) Subjekt ist. Demgegenüber machen die Seinseigenschaften des Einen, Wahren usw. einen „generellen“ Seinsmodus aus, weil sie das Seiende betreffen, sofern es schlechthin ist.

Am Rande sei bemerkt, daß die in der traditionellen Ontologie vieldiskutierten „disjunktiven“ Transzendentalien, wie „Kontingent–Notwendig“, „Komplex–Einfach“, „Endlich–Unendlich“, wohl „spezielle“ Seinsmodi ausdrücken und (zumindest teilweise) unter die bei Aristoteles genannten Modi des Potentiellen und Aktuellen fallen. Historisch gesehen sind sie vor allem von Duns Scotus vertreten (Expos. in Met. IV, Summ. II, c. 2, n. 9, und Opus Ox. I, dist. 19, qu. 1, n. 2), von Suarez dagegen aus ähnlichen wie den hier genannten Gründen abgelehnt worden (Disp. met., disp. III, sect. 3, 11).

Zu den disjunktiven Transzendentalien vgl. auch R. Lay, *Passiones entis disjunctae*; ein Beitrag z. Problemgeschichte der Transzendentalienlehre, in: *Theol. u. Philos.* 42 (1967), 51 ff., 359 ff.

⁷ In *De veritate* sind die „Transzendentalien“ (wenn auch dort der Begriff fehlt) im strikten Sinne als Seinseigenschaften des Seienden, die nicht das Seiende mit einschließen, also ähnlich wie die „intentiones“ oder „determinationes entis“ bei Albert d. Gr. (*Summa theol.*) – Alexander v. Hales folgend – oder die „condiciones concomitantes esse (sc. entis qua ens)“ schon bei Philipp d. Kanzler (*Summa de bono*, qu. VII) zu verstehen. Eines, Wahres usw. sind zwar mit dem Seienden konvertibel, aber doch Modi *des* Seienden (gleichsam als ihres Subjekts), wenn auch nicht in re distinkte Eigenschaften von ihm.

Wir fügen eine allgemeine Überlegung hinzu: Es ist bemerkenswert, daß zwar Eines, Wahres, Gutes per analogiam von Gott ausgesagt werden können, nicht mehr jedoch Seiendes – wenn anders Gott das Sein selbst ist; dies offensichtlich deshalb, weil Seiendes keine Seinseigenschaft ist wie Eines, Wahres usw., sondern gleichsam ihr Subjekt, und weil Gott überhaupt kein Subjekt mehr seiner Eigenschaften ist, sondern alle seine „Eigenschaften“ in seinem Sein identischerweise selbst *ist* (also keine Eigenschaften mehr *hat*).

gänzlich, sondern in Form eines Seinsmodus des Seienden identisch ist. Dasselbe gilt für die übrigen Transzendentalien; sie „folgen“ allem Seienden, d. h. sind identisch mit ihm, in dieser bestimmten Form.

Die Vergleichung der transzendentalen Eigenschaften mit dem Seienden als solchem hat schon ihren Vorgang bei Aristoteles: So vertritt dieser in Met. IV 2 und X 2 die Ansicht, daß „das Seiende und das Eine dasselbe und eine einzige Natur“ sind (1003 b 22), „daß das Eine und das Seiende gewissermaßen dasselbe bedeuten“ (1054 a 13), und erörtert in VII 6, „ob das Wesens-Sein (sc. die Wesenheit) und jedes Seiende identisch oder verschieden sind“ (1031 a 15)⁸.

Kehren wir zum Text in Thomas' *De veritate* zurück, so müssen wir über das bis jetzt Bemerkte noch einen Schritt hinausgehen: Hinter der Vergleichung der Transzendentalien mit dem Seienden wird nämlich eine Vergleichung alles Seienden miteinander selbst erkennbar: Die Transzendentalien sind ja gemeinsame Merkmale, die sich an allem Seienden finden, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß sie unter einen „allgemeinen“ Seinsmodus fallen. Schon die Einteilung in „speziellen“ und „generellen“ Seinsmodus ergibt sich daraus, daß alles Seiende miteinander verglichen und dabei „*diversi gradus entitatis*“ unterschieden werden.

Was nun die Einteilung in die fünf Transzendentalien selbst betrifft, so liegt ihr Prinzip gerade in der umfassenden Vergleichung oder Beziehung alles Seienden zueinander, und zwar jedes Seienden zu sich selbst (*in se, absolute*) und zu allem anderen (*in ordine ad aliud; secundum ordinem unius ad alterum*). Zugrunde liegen die Kriterien der Identität und Verschiedenheit, sowohl den beiden Beziehungen jedes Seienden zu sich und zu allem anderen als auch den weiteren Einteilungen; denn die Beziehung jedes Seienden zu sich selbst ist wiederum eine negative und eine positive, die zu den Eigenschaften der Einheit und Wesenheit führen. Dabei dürfte „negativ“ bedeuten, daß das Seiende nicht von sich selbst verschieden, und d. h. nicht in sich geteilt, ist, „positiv“ hingegen, daß es mit sich identisch ist. Die Beziehung jedes Seienden aber zu allem anderen (negativ) nach Trennung und (positiv) nach Übereinkunft bedeutet offensichtlich eine Verschiedenheit, die zur Etwasheit (Distinktheit) führt, und eine Identität, die zur Wahrheit und Gutheit jedes Seienden führt.

Fragt man nun, ob das vergleichende Prinzip der Beziehung alles Seienden zueinander nach Identität und Verschiedenheit (Andersheit) seinen Vorgang bei Aristoteles hat, so läßt sich dies bejahen. Tatsächlich findet sich etwas Entsprechendes im Met.-Kapitel X 3, wo Aristoteles von den Gegensatzpaaren des Einen und Vielen, des Selbigen und Anderen, des Gleichen und Ungleichen, Ähnlichen und Unähnlichen handelt und zum zweiten Gegensatzpaar feststellt (1054 b 18–25): „Das Andere oder das Selbige werden . . . *von jedem in Bezug auf jedes* ausgesagt, was immer Eines und Seiendes genannt wird. Das andere ist nämlich nicht kontradiktorischer Gegensatz des Selbigen, weshalb es nicht (wie das Nicht-Selbige) beim Nicht-Seienden ausgesagt wird, wohl aber *bei allem Seienden* (denn sowohl das Seiende als auch das Eine sind von Natur entweder Eines oder Nicht-Eines). Das Andere und das Selbige sind also auf diese Weise entgegengesetzt. – Unterschied aber und Andersheit sind etwas anderes; denn das Andere braucht nicht gegenüber dem, wovon es ein anderes ist, durch etwas (sc. durch einen Unterschied) ein anderes zu sein. *Jedes Seiende überhaupt ist nämlich entweder ein anderes oder dasselbe . . .*“

Der Text klärt die Art des Gegensatzes des Selbigen (Identischen) und Anderen, der kein kontradiktorischer ist (das Andere ist nicht das Nicht-Selbige), sondern ein konträrer. Der Gegensatz ist also nicht ein solcher zwischen Seiendem und Nichtseiendem, sondern zwischen Seiendem und Seiendem; er findet sich „bei allem Seienden“⁹. In diesem Zusammenhang macht Aristoteles die für uns so wichtige Feststellung, daß jedes Seiende zu jedem anderen – und zu sich selbst, wie man ergänzen müßte – in der Beziehung der Selbigkeit (Identität) und Andersheit (Diversität, Verschiedenheit) steht.

⁸ Aristoteles klärt dann die Frage so, daß das Seiende, sofern mit Materie verbunden, mit seiner Wesenheit nur partiell identisch, sofern hingegen ohne Verbindung mit Materie, gänzlich identisch ist.

⁹ Aristoteles setzt hier seine Ansicht gegen die Platons ab, wonach das Andere das Nichtseiende ausmachen soll (Soph. 255 e 8 ff.).

Weiter läßt sich, was für uns ebenfalls wichtig ist, aus dem zitierten Text und dem ihm Vorhergehenden dies entnehmen: Die Beziehung der Identität und Verschiedenheit alles Seienden zueinander beruht auf der Voraussetzung, daß jedes Seiende Eines ist – es steht immer Eines zu Einem in Beziehung –, und daß alles Seiende in Einheit und Vielheit vorliegt. Identisches und Verschiedenes sind eine Unterart (wie auch Gleiches – Ungleiches, Ähnliches – Unähnliches) des Einen und Vielen, die einen ersten, obersten Gegensatz alles Seienden ausmachen.

Daraus folgt: Es ist bei Aristoteles – wie übrigens auch bei Thomas – nicht so, daß die Bestimmung der transzendentalen Einheit aus der Identitätsbeziehung des Seienden zu sich selbst (und entsprechend die der übrigen Transzendentalien aus den Identitäts- und Verschiedenheitsbeziehungen alles Seienden zueinander) „abgeleitet“ würde, sondern sie wird gleichsam induktiv mittels der Kriterien der Identität und Verschiedenheit gewonnen (vgl. o. die Frage, ob Seiendes und Eines identisch oder verschieden sind, sowie die Bestimmung der Einheit als Ungeteiltheit aus der Beziehung des Seienden zu sich selbst nach beiden Kriterien), wiewohl dies sehr merkwürdig erscheinen könnte, wenn man bedenkt, daß Identität und Verschiedenheit der Einheit und Vielheit des Seienden nachgeordnet (weil eine Unterart dieses Gegensatz-paares) sind. Der Grund für das induktive Vorgehen und für die bezeichnete Merkwürdigkeit liegt darin, daß für uns die Natur der Transzendentalien – wie Einheit, Wesenheit usw. – des Seienden nicht von vornherein bekannt, einsichtig ist, sondern das für uns zunächst Bekannte die sinnlich gegebene Vielheit des Seienden und die darin liegenden Identitäts- und Verschiedenheitsbeziehungen sind. Wir verweisen auf Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem für uns Früheren, Bekannteren, und dem von Natur Früheren, Bekannteren, und auf die Bemerkung im vorliegenden Met.-Kapitel X 3, 1054 a 26–29: „Es wird aber das Eine von seinem konträren Gegensatz her genannt und verdeutlicht, das Unteilbare aus dem Teilbaren, weil das Viele und Teilbare mehr sinnlich wahrnehmbar ist als das Unteilbare, weshalb das Viele wegen der Sinneswahrnehmung dem Begriffe nach früher ist als das Unteilbare.“

Überblicken wir abschließend, was sich aus den aristotelischen Quellen für die Transzendentalien-Aufstellung in Thomas' *De veritate* (und einschlußweise für vielerörterte Probleme wie die der Realität, Ordnung und Zahl der Transzendentalien) ergibt:

Die Bestimmungen der transzendentalen Seinseigenschaften werden bei Thomas systematisch aus den universalen Beziehungen alles Seienden als solchen zu sich selbst und zueinander nach Identität und Verschiedenheit aufgefunden¹⁰. Diese Beziehungen sind mit der Vielheit des Seienden als solchen gegeben und für uns der Ausgangspunkt der Auffindung der transzendentalen Seinseigenschaften, wenn diese auch, allen voran die der Einheit, *an sich* die realen Voraussetzungen in allem Seienden dafür sind, daß es zu sich und zueinander in den Beziehungen der Identität und Verschiedenheit steht¹¹.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die transzendente Seinseigenschaft der Einheit (weil der alleinige Gegensatz der Vielheit des Seienden, der Ausgangsgegebenheit für uns) vor den übrigen den Vorrang hat. Bei Thomas steht ihre (negative) Bestimmung (als Ungeteiltheit) am

¹⁰ Es ist zu beachten, daß es sich hier nur um die Beziehungen alles Seienden *als solchen* handelt, d. h. *sofern es einfachhin ist*. Weitere Beziehungen des Seienden auf Grund hinzukommender Unterschiede führen bereits zu speziellen Einteilungen des Seienden, zunächst zu der in die Kategorien (vgl. Met. X 3, 1054 b 25 ff.).

¹¹ Wir können hier die Realitätsfrage zu den Transzendentalien nicht näher erörtern. Thomas äußert sich zu ihr in *De veritate* vielleicht nicht in der wünschenswerten Klarheit, was offenbar daran liegt, daß er mehr die Transzendentalien der Wahrheit und Gutheit im Blick hat, diese aber in besonderer Weise auf die „Seele“ bezogen sind. In qu. XXI, art. 1c werden sie einerseits als „aliquid secundum rationem tantum“ bezeichnet, andererseits heißt es hierzu: „Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.“ Suarez hat (m. E. hierin Thomas folgend und ihn richtig verstehend) die Frage so entschieden (Disp. met., disp. III, sect. 1, 6): „Optime enim fieri potest, ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur.“

Anfang der Aufstellung neben der (positiven) der Wesenheit. Von Aristoteles her gesehen, ist die Wesenheit gleichsam die Einheit jedes Seienden nach ihrer inhaltlichen, positiven Seite¹².

Die transzendentalen Seinseigenschaften der Wahrheit und Gutheit nehmen gegenüber den übrigen insofern eine Sonderstellung ein, als sie sich nicht aus der Beziehung alles Seienden zu allem Seienden ergeben, sondern aus einer einseitigen Beziehung alles Seienden zu *einem* ausgezeichneten Seienden, zur Seele. Diese Betrachtungsweise ist Thomas' eigene; er beruft sich zwar auf Aristoteles, entnimmt diesem aber einen ursprünglich gnoseologischen Gedanken (daß die Seele als Erkenntnisvermögen „gewissermaßen alles sei“) und fügt ihn hier in einem neuen, ontologischen Zusammenhang ein.

Identität und Verschiedenheit sind keine transzendentalen Seinseigenschaften, sondern Vergleichungs- oder Beziehungsmomente zwischen dem vielheitlich gegebenen Seienden, die uns zur Auffindung jener Seinseigenschaften hinführen¹³. Aus der Beziehung der Identität oder Übereinkunft jedes Seienden (nicht nur zur Seele, sondern) zu allem anderen müßte sich eine transzendente Seinseigenschaft ergeben, die aber bei Thomas unbemerkt bleibt¹⁴. In der Beziehung alles Seienden zur Seele liegen vielleicht mehr als nur die zwei bei Thomas genannten¹⁵.

Die Beziehungen alles Seienden zueinander und die hieraus aufgefundenen Bestimmungen der Transzendentalien setzen eine Gesamtordnung voraus, wie auch die Einheit im Einzelnen eine Einheit der Gesamtheit alles Seienden. Die transzendente Eigenschaft der Einheit alles Seienden verweist auf ein transzendentes Einheitsprinzip (Gott). Aristotelisch gesprochen: „Alles ist auf Eines hingeordnet“ (Met. XII 10, 1075 a 18–19). In diesem Sinne fügt sich auch bei Thomas die Transzendentalienlehre in seine gesamte Metaphysik ein¹⁶.

Der hermeneutische Weg von Leo Strauss

Von Hiram CATON (Canberra)

Die Schriften von Leo Strauss lassen sich sowohl als Geschichte der Philosophie als auch als Philosophie auffassen. In der ersten Hinsicht gleichen sie einer seltsamen Archäologie, welche gemäß seiner Entdeckung der „Kunst des Schreibens“ die „esoterische Lehre“ der Philosophen auszugraben versucht. In zweiter Hinsicht erscheint sein Denken als ein etwas exzentrischer, gar naiver Versuch, die Philosophie in eine neue Bahn zu lenken, denn er will Philosophie auf die politische Philosophie im platonischen Sinne fundieren. Er ist sich dieser Exzentrizität oder

¹² Nach Met. X 1 und V 6 liegt Einheit im inhaltlich-positiv bestimmbareren Sinne primär in dem vor, „wovon die (Wesens-)Definition nur eine ist“ (1052 a 29–34), d. h. „wovon die intellektive Erfassung der Wesenheit eine unteilbare ist“ (1016 b 1–3).

¹³ Viel erörtert ist die Frage, ob Identität und Verschiedenheit transzendente Eigenschaften alles Seienden als solchen seien. Nach Suarez nicht (Disp. met., III, 3, 12), sondern eher „rationis habitudines omnibus communes“. Auch für den Neuscholastiker F. van Steenberghen (Ontologie, Einsiedeln 1952) ist die Identität keine reale Seinseigenschaft, sondern eine nur logische Beziehung der Übereinstimmung jedes Seienden mit sich selbst (119). Richtig stellt er in diesem Zusammenhang fest, daß das Prinzip der Widerspruchsfreiheit des Seins nach aristotelisch-thomasischer Lehre nicht auf dem Identitätsprinzip beruhe (das ebenfalls nur logisch sei), sondern auf der transzendentalen Eigenschaft der „Distinktheit“ alles Seienden (101 ff.), mit der er treffender das bezeichnet, was bei Thomas das „Etwas“ heißt.

¹⁴ Van Steenberghen (a. a. O., 108–109) kennzeichnet sie als transzendente „Ähnlichkeit“ alles Seienden.

¹⁵ Bezogen auf ein weiteres Vermögen der Seele (außer Intellekt und Willen), dürfte z. B. alles Seiende die Eigenschaft der Schönheit haben (neben der Wahrheit und Gutheit).

¹⁶ Vgl. hierzu die in Anm. 1 genannten Abhandlungen.