

Ludger Honnefelder

# Paradigmen des Philosophierens im Mittelalter

Kurseinheit 2:  
Thomas von Aquin

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhalt

	<b>Seite</b>
<b>Vorstellung des Kursautors .....</b>	<b>5</b>
<b>I. Das „Seiende“ als Gegenstand menschlichen Fragens und Wissens .....</b>	<b>7</b>
I.1 Die dreifache Frage der Metaphysik .....	8
1. Aus der Ordnung des Erkennens („ex ordine intelligendi“) .....	12
2. Aus dem Vergleich zwischen Intellekt und Sinnlichkeit („ex comparatione intellectus ad sensum“) .....	13
3. Aus dem Wesen der Vernunftkenntnis („ex ipsa cognitione intellectus“) .....	13
I.2 Das „Seiende“ als Woraufhin des menschlichen Intellekts .....	19
I.3 Das „Seiende“ als Ersterkanntes .....	24
I.4 Das „Seiende als solches“ als Gegenstand der Metaphysik .....	30
<b>II. Vom Seienden (ens) zu seinen inneren Prinzipien Sein (esse) und Wesen (essentia) .....</b>	<b>49</b>
II.1 Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „ens“ .....	49
II.2 Die Verschiedenheit von Sein (esse) und Wesen (essentia) .....	56
II.3 Das Potenz-Akt-Verhältnis von Wesen und Sein .....	61
<b>III. Die Konstitution des Seienden als solchen .....</b>	<b>63</b>
III.1 Das allgemeine Sein (esse commune) .....	63
III.2 Die Wesenheit (essentia) .....	67
III.3 Die zweifache Akt-Potenz-Struktur der physischen Dinge .....	70
III.4 Das Sein als „Folge“ der Wesenheit bzw. Form .....	71
III.5 Die Partizipation des Seienden .....	73
III.6 Das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat im Aufbau des Seienden .....	76
III.7 Die Verschiedenheit der Prinzipien Sein und Wesen und ihre Zusammensetzung im konkreten Seienden .....	78
III.8 Die Analogie des Seienden .....	81
III.9 Seiendes, Substanz, Akzidens .....	87

---

<b>IV.</b>	<b>Die doppelte Kausalität im Bereich des Seienden.....</b>	<b>92</b>
IV.1	Das Sein als Terminus der effizienten Kausalität und als erste Partizipation des subsistierenden Seins.....	92
IV.2	Die Wesenheit als Ausdruck und Prinzip der formalen Kausalität.....	98
IV.3	Das Zusammenspiel von effizienter und formaler Kausalität im Seienden.....	104
<b>V.</b>	<b>Das allgemeine Sein und das subsistierende Sein .....</b>	<b>109</b>
V.1	Das subsistierende Sein als Identität von Sein und Wesen.....	109
V.2	Der Unterschied zwischen esse commune und esse divinum.....	112
	<b>Übungsaufgaben .....</b>	<b>116</b>
<b>VI.</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>117</b>
VI.1	Textausgaben .....	117
VI.2	Benutzte Übersetzungen .....	119
VI.3	Verzeichnis der zitierten Literatur .....	120
VI.4	Weiterführende Literatur.....	121
	<b>Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben.....</b>	<b>129</b>

## Vorstellung des Kursautors

Ludger HONNEFELDER, geb. 25.03.1936

ab 1955

Studium der Philosophie, der Kath. Theologie und der Pädagogik in Bonn, Innsbruck und Bochum.

Promotion und Habilitation im Fach Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn

1972 - 1988

Professor für Philosophie in Trier (bis 1982) und Berlin (Freie Universität)

seit 1988

Professor (C4) für Philosophie und Direktor des Philosophischen Seminars der Universität Bonn, Lehr- und Forschungsbereich II

1992-1994

Prorektor der Universität Bonn

05.03.1999

Ehrendoktorat der Universität Innsbruck

Seit 1992

Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

Seit 1993

Geschäftsführender Direktor des Instituts für Wissenschaft und Ethik e.V., Bonn

Seit 1993

Mitglied der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

Seit 1995

Direktor des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn



### Buchveröffentlichungen:

*Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, 2. Aufl. 1989.

---

*Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg 1990.

**Herausgeber:**

*Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* (zusammen mit J.P. Beckmann, G. Schrimpf und G. Wieland), Hamburg 1987.

*Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*, Paderborn 1992.

*Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie*, Paderborn 1994.

*Philosophische Propädeutik. 1. Sprache und Erkenntnis* (zusammen mit G. Krieger), Paderborn 1994.

*Philosophische Propädeutik. 2. Ethik* (zusammen mit G. Krieger), Paderborn 1996.

*Philosophische Propädeutik. 3. Ontologie / Metaphysik* (zusammen mit G. Krieger), Paderborn 1999 (im Druck).

*John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (zusammen mit M. Dreyer und R. Wood), Leiden 1996.

*Lexikon der Bioethik*, 3 Bände. (zusammen mit W. Korff, L. Beck, P. Mikat u.a.), Gütersloh 1998.

*Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 3 Bände, (zusammen mit C.F. Gethmann, Chr. Streffer u.a.), Berlin-New York 1996-1999.

## I. Das „Seiende“ als Gegenstand menschlichen Fragens und Wissens

Was versteht Thomas von Aquin unter dem „ens inquantum ens“, dem „Seienden als Seienden“? Was bedeutet für ihn die seit alters her in der Tradition der Philosophie gestellte Frage nach dem „Seienden als solchen“? Mit welcher philosophischen Lehre sucht er diese Frage zu beantworten und das, was er unter „ens inquantum ens“ versteht, näher zu bestimmen?

Obwohl die Antwort auf die Frage nach dem „Seienden als solchen“ zweifellos zu den zentralen und originären Punkten seines Denkens gehört, hat Thomas selbst Frage und Antwort bekanntlich nur in dem knappen Jugendwerk „De ente et essentia“ (Über Seiendes und Wesenheit) in einem eigenen Traktat ex professo untersucht. So groß der Wert dieses Werkes für das thomanische Verständnis von „ens inquantum ens“ ist - es ist darauf noch im einzelnen einzugehen -, so enthält es doch nicht das Ganze der thomanischen Lösung. Was immer darüber hinausgehend Thomas zu unserem Thema sagt, sagt er nur im Zusammenhang seiner theologischen Hauptwerke, vor allem der „Summa contra gentiles“ (Summe gegen die Heiden) und der „Summa de theologia“ (Summe der Theologie) und innerhalb der Kommentare zu den philosophischen Schriften der Alten, vor allem zur Metaphysik des Aristoteles.

Die Verflochtenheit in den theologischen Kontext darf aber nicht über die hinreichend bekannte und herausgearbeitete Auffassung des Thomas hinwegtäuschen, daß es ein philosophisches Fragen gibt, das in sich selbst eigenständig ist und dessen Beantwortung nicht unmittelbar aus genuin theologischen Quellen abzuleiten ist<sup>1</sup>. Andererseits ist aber auch zu betonen, worauf E. Gilson besonders hingewiesen hat, daß nur unter Beachtung des theologischen Zusammenhangs bei Thomas die philosophische Auffassung in ihrer Ursprünglichkeit und eigentlichen Bedeutung zum Vorschein kommt; denn es ist gerade die theologische Frage, der „intellectus fidei“, das Glaubensverständnis, welches das Denken des Aquinaten zur genuin philosophischen Frage treibt und die Ursprünglichkeit der philosophischen Antwort provoziert. So ist es zu einem guten Teil der Theologe Thomas, der sich dazu zwingt, als Philosoph die Frage nach dem „Seienden als Seienden“ zu stellen, wie es dann auch umgekehrt die Antwort des Philosophen ist, die nicht ohne bedeutenden Einfluß auf das Gefüge seines theologischen Denkens bleibt.

eigenständig philosophisches Fragen in theologischem Kontext

<sup>1</sup> Vgl. Kluxen (1), 1-21; ders. (4), XVII-XX, 212-228; ders. (3), 177-220.

Wesentlicher Leitfaden, dessen sich der Aquinate aber bei der Beantwortung solcherweise auch aus dem „intellectus fidei“ hervorgetriebener philosophischer Fragen bedient, sind die philosophischen Schriften der Alten, an erster Stelle die des Aristoteles, die wenige Jahrzehnte vor Thomas vom abendländischen Denken wiederentdeckt worden waren. In seinen Kommentaren zu diesen Schriften werden gewiß zu einem Teil die Gedanken des Aristoteles nur auslegend wiederholt, ohne daß die eigene Lehre des Thomas deutlich erkennbar wird. Doch wird dann auch wieder der Kommentar zum literarischen Ort, an dem der Kommentator die eigene Lehre von der des Autors ausgehend und über sie hinausgehend entwickelt, so daß auch die Kommentare im Werk des Thomas neben den theologischen Schriften durchaus eine authentische Quelle seines philosophischen Denkens darstellen<sup>2</sup>. Insbesondere spiegeln die Einleitungen, die den großen Kommentaren vorangeschickt werden, deutlich den eigenen Standpunkt des Aquinaten wider.

Leitfaden thomanischen Denkens: Schriften des Aristoteles

### I.1 Die dreifache Frage der Metaphysik

Für eine erste Ortsbestimmung der Frage nach dem „ens in quantum ens“ ist diese Sachlage nicht ohne Bedeutung. Trotz der vielfältigen formalen Verflochtenheit in den Zusammenhang des theologischen Denkens wird die Frage nach dem „Seienden als solchen“ für Thomas zur thematischen wissenschaftlichen Frage im Rahmen der Wissenschaft der Metaphysik. Die Frage nach dem „ens in quantum ens“ stellt sich, wie Thomas im Vorwort (Proömium) seines Kommentars zu den Metaphysikbüchern des Aristoteles deutlich herausarbeitet, auch für ihn als Frage der Metaphysik. Er folgt damit der philosophischen Tradition, die der Frage nach dem Seienden als Seienden ihren wissenschaftlichen Ort mit Aristoteles in jener Wissenschaft anweist, die Aristoteles selbst „erste Philosophie“, „Weisheit“ oder „Theologik“ nannte und die schon bald nach seinem Tode von seinen frühen Kommentatoren den Namen „Metaphysik“ erhielt. Wenn die Frage nach dem „Seienden als solchem“ für Thomas nach aristotelischem Leitfaden Frage der Metaphysik ist, dann gibt die Art und Weise, in der der Aquinate in dem genannten Proömium Wesen und Begriff der Metaphysik, ihren Gegenstand und den wissenschaftlichen Zugang zu diesem Gegenstand bestimmt, ein erstes Verständnis für das frei, was er unter „ens in quantum ens“ versteht und in welcher Weise sich dieses „Seiende als solches“ als Woraufhin metaphysischen Fragens dem menschlichen Geist erschließt.

Ort der Frage seit Aristoteles: Metaphysik als Wissenschaft

<sup>2</sup> Vgl. dazu Chenu 234-242.

Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo, unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum.

...ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus.

Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea, quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.

Alle Wissenschaften und Künste aber sind auf eines hingeordnet, nämlich die Vollkommenheit des Menschen, die seine Glückseligkeit ist. Daher ist es notwendig, daß eine von ihnen die Herrscherin aller anderen ist, die den Namen „Weisheit“ zu Recht beansprucht, denn es steht dem Weisen zu, anderen zu befehlen. Welches aber diese Wissenschaft sei und wovon sie handle, kann betrachtet werden, wenn aufmerksam untersucht wird, auf welche Weise jemand zum Herrschen befähigt ist.

So muß jene Wissenschaft natürlicherweise die Königin der anderen sein, die am vernünftigsten ist. Dies aber ist (jene Wissenschaft), die sich mit dem am meisten Erkennbaren beschäftigt. „Am meisten erkennbar“ können wir in dreifacher Weise auffassen.

Erstens im Zusammenhang mit der Ordnung des Erkennens, denn das, woraus der Intellekt Gewißheit erlangt, scheint das in höherem Maße Erkennbare zu sein. Weil der Intellekt die Gewißheit der Wissenschaft durch die Ursachen erreicht, scheint die Erkenntnis der Ursachen am meisten vernünftig zu sein. Also scheint jene Wissenschaft, welche die Ursachen erforscht, in höchstem Maße Königin der anderen zu sein.

Zweitens durch den Vergleich von Intellekt und Sinn. Da die Sinneserkenntnis Erkenntnis des Einzelnen ist, unterscheidet sich der Intellekt von ihm dadurch, daß er das Universale erfaßt. Deshalb ist jene Wissenschaft am meisten vernünftig, die sich mit den am meisten allgemeinen Prinzipien beschäftigt. Diese sind das Seiende und jene, die das Seiende begleiten, nämlich das Eine und das Viele, Potenz und Akt. Diese dürfen nicht gänzlich unbestimmt bleiben, da ohne sie eine vollkommene Erkenntnis dessen, was einer Gattung oder einer Art eigen ist, nicht erreicht werden kann. Diese dürfen auch nicht von einer Einzelwissenschaft untersucht werden, denn jede Gattung der Seienden setzt sie zu seiner Erkenntnis voraus, so daß sie in jeder Einzelwissenschaft mit gleichem Recht untersucht würden. Es ergibt sich also, daß sie von einer allgemeinen Wissenschaft erforscht werden, die, weil sie am meisten vernünftig ist, die Königin der anderen ist.

Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectuales, et aliarum princeps sive domina.

Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.

Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passionem quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a

Drittens aus der Erkenntnis des Intellekts. Da jedes Ding dadurch, daß es von der Materie unberührt ist, Erkenntnisfähigkeit besitzt, ist es erforderlich, daß jene Dinge am meisten erkennbar sind, die am meisten von der Materie getrennt sind. Das Erkennbare nämlich und der Intellekt müssen sich entsprechen und derselben Gattung angehören, da der Intellekt und das Erkennbare im Akt eins sind. Am meisten von der Materie getrennt ist das, was nicht nur von der bezeichneten Materie abstrahiert, wie z.B. die natürlichen, allgemein erfaßten Formen, die Gegenstand der Naturwissenschaft sind, sondern das, was überhaupt von der sinnlichen Materie losgelöst ist, und zwar nicht nur durch die Vernunft, wie die mathematischen Gegenstände, sondern auch gemäß dem Sein, wie Gott und die Intelligenzen. Daher erscheint jene Wissenschaft, die solche Gegenstände betrachtet, als die am meisten vernünftige und die Fürstin und Herrin der anderen.

Diese dreifache Betrachtung muß nicht verschiedenen, sondern einer einzigen Wissenschaft zugeordnet werden. Denn die genannten abgetrennten Substanzen sind allgemeine und erste Ursachen des Seins. Es ist die Aufgabe derselben Wissenschaft, die eigentümlichen Ursachen einer Gattung und die Gattung selbst zu betrachten, so wie der Naturphilosoph die Prinzipien der natürlichen Körper betrachtet. Daher ist es erforderlich, daß es derselben Wissenschaft zukommt, die getrennten Substanzen und das allgemeine Seiende, das die Gattung ist, deren allgemeine und universale Ursachen die genannten Substanzen sind, zu betrachten.

Daraus ergibt sich, daß diese Wissenschaft, obschon sie die drei vorher erwähnten (Gesichtspunkte) behandelt, dennoch nicht jeden davon als Gegenstand betrachtet, sondern nur das allgemeine Seiende. Dieses ist der Gegenstand dieser Wissenschaft, dessen Ursachen und Eigentümlichkeiten wir suchen, und nicht die Ursachen irgendeiner gesuchten Gattung. Denn die Erkenntnis der Ursachen einer Gattung ist das Ziel, zu dem die Betrachtung der Wissenschaft gelangt. Obschon aber das allgemeine Seiende Gegenstand dieser Wissenschaft ist, bezieht sie sich trotzdem auf das, was gemäß dem Sein und der Vernunft von der Materie getrennt ist, denn als getrennt gemäß dem Sein und der Vernunft werden nicht nur jene bezeichnet, die niemals zusammen mit der Materie sein können, wie Gott und die

materia secundum esse dependerent.

Intelligenzen, sondern auch die, die ohne Materie sein können, wie das allgemeine Seiende. Dies wäre unmöglich, wenn sie von der Materie dem Sein nach abhängen würden.

Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.

Entsprechend den genannten drei Gesichtspunkten, aus denen die Vollkommenheit dieser Wissenschaft deutlich wird, fallen ihr drei Namen zu: Sie wird göttliche Wissenschaft genannt oder Theologie, sofern sie die oben genannten Substanzen betrachtet. Metaphysik, sofern sie das Seiende und seine Bestimmungen betrachtet. Diese die physische Welt übersteigenden (Dinge) werden auf dem Wege der Zurückführung gefunden, so wie das Allgemeine nach dem weniger Allgemeinen. Sie wird Erste Philosophie genannt, sofern sie die ersten Ursachen der Dinge betrachtet.

Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.<sup>3</sup>

Auf diese Weise ist es klar, welches der Gegenstand dieser Wissenschaft ist, welches ihre Beziehung zu den anderen Wissenschaften ist und welchen Namen man ihr geben kann.<sup>4</sup>

An den Beginn der genannten Ausführung stellt Thomas den von Avicenna übernommenen Gedanken, daß alle Wissenschaften und Künste auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet sind, auf die Vervollkommnung des Menschen („perfectio hominis“) im Sinne seiner Glückseligkeit. Denn wenn der Mensch - wie Aristoteles sagt - seiner geistigen Natur nach ein fragendes Wesen ist und das Wissen-wollen darum für ihn ein natürliches Streben darstellt<sup>5</sup>, muß das Wissen oder die Wissenschaft als die Erfüllung dieses Strebens etwas Gutes für ihn sein. Die vielen Wissenschaften stehen aber nicht in einer gleich nahen Beziehung zu diesem Ziel, der „perfectio hominis“, sondern weisen wie alle Dinge, die ihre Ordnung der Ausrichtung auf ein einheitliches Prinzip verdanken, eine entsprechende hierarchische Stufung auf. Das aber bedeutet für die einzelnen Glieder eines solchen Ordnungsgefüges, daß zwischen dem höheren und dem tieferen Glied eine Beziehung von „regulans“ (Regulierendem) zu „regulatum“ (Reguliertem) besteht. Das Übergeordnete ist immer regulatives Prinzip des ihm Untergeordneten.

Ziel der Wissenschaften: Glückseligkeit als Vervollkommnung der vernünftigen Natur des Menschen

Auf die Ordnung der Wissenschaften bezogen heißt dies, daß es innerhalb der vielfältigen regulativen Beziehungen schließlich eine höchste Wissenschaft geben muß, die für alle anderen die eigentliche Lenkerin („rectrix“ oder

die vernünftigste Wissenschaft: sapientia

<sup>3</sup> Met. prooemium.

<sup>4</sup> Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hrsg., übers. und eingel. von Francis Cheneval und Ruedi Imbach, Frankfurt/M. 1993, 99ff.

<sup>5</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik I,1.

„regulatrix“) ist. Insofern sie kraft dieses Primates allen anderen, ihr untergeordneten Wissenschaften die Regeln und damit ihren Platz im Ordnungsgefüge der Wissenschaften vorschreibt, verdient sie mit Vorzug den Namen „Weisheit“ („sapientia“). Denn das eigentliche Werk des Weisen ist es, durch seine tiefere Einsicht Ordnung in der Vielfalt der Dinge zu stiften. Wie aber allein die höhere Vernunft bestimmte Menschen befähigt, andere zu führen, so muß auch jene Wissenschaft, wenn sie allem anderen die Prinzipien geben soll, sich durch höhere, ja entsprechend ihrem Primat durch eine höchste Vernünftigkeit auszeichnen. Mit dieser Konsequenz, daß die höchste und führende Wissenschaft notwendig die vernünftigste sein muß, bleibt Thomas seinem einleitenden Gedanken vom Ziel aller Wissenschaften treu. Denn, wenn die Vernunft die Würde des Menschen ausmacht und die Wissenschaft Ziel seines Wissen-wollens ist, muß die höchste Erfüllung der eigentlichen Anlage des Menschen, seiner fragend nach allem ausgreifenden Vernunft, in einer solchen Wissenschaft zu suchen sein, die selbst die vernünftigste ist und die kraft dessen dem Menschen die höchste natürliche Glückseligkeit zu geben vermag.

Was aber sind nun die „Gegenstände“ - und damit läßt Thomas der Postulierung und mehr formalen Ortsbestimmung einer höchsten und ersten Wissenschaft die Bestimmung ihres Inhalts, des Woraufhin ihres Fragens folgen -, nach der diese vernünftigste Wissenschaft forschend ausgreift? Zunächst heißt es allgemein, daß sich die vernünftigste („maxime intellectualis“) Wissenschaft auch mit den der Vernunft gemäßesten Dingen („maxime intelligibilia“) befassen muß. Diese „maxime intelligibilia“ werden in dreifacher Weise von verschiedenen Ausgangspunkten her bestimmt:

Gegenstände der sapientia: die vernunftgemäßesten Dinge

### 1. Aus der Ordnung des Erkennens („ex ordine intelligendi“)

Den verschiedenen Stufen der Erkenntnis entsprechen verschiedene Gewißheitsgrade. Je höher die Gewißheit einer Erkenntnis ist, um so intelligibler muß das sein, aus dessen Erkenntnis sich die Gewißheit herleitet. Für die wissenschaftliche Erkenntnis ist dann Gewißheit gegeben, wenn sie über den von ihr betrachteten Sachverhalt hinaus die Gründe („causae“) dieses Sachverhaltes erkennt. Wenn die wissenschaftliche Erkenntnis deshalb die vernünftigste ist, weil sie - hier folgt Thomas dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff - eine Ursachenerkenntnis („cognitio causarum“) ist, und wenn eine postulierte höchste Wissenschaft den Prozeß der Ursachenerkenntnis notwendig bis zu den ersten Ursachen („primae causae“) vorantreiben muß, dann müssen diese „primae causae“ selbst als das Erkannte einer solchen Erkenntnis und als Grund ihrer Gewißheit am meisten der Vernunft gemäß, d.h. „maxime intelligibilia“ sein.

am vernünftigsten der Erkenntnis nach: die Gewißheit der ersten Ursachen

## 2. Aus dem Vergleich zwischen Intellekt und Sinnlichkeit („ex comparatione intellectus ad sensum“)

Thomas geht hier von dem aristotelischen Axiom aus, daß sich im Erkenntnisvollzug das sinnliche Erkenntnisvermögen auf Partikuläres, der Intellekt dagegen auf das Allgemeine bezieht. Es liegt in der Konsequenz dieses Satzes, daß eine Erkenntnis um so vernünftiger ist, je allgemeiner das Erkannte ist. Die allgemeinsten Bestimmungen gehören also zu den der Vernunft gemäßesten Dingen und auf sie muß sich ebenfalls die vernünftigste Wissenschaft beziehen. Die allgemeinsten Prinzipien („*principia maxime universalia*“) aber sind die Bestimmung „Seiendes“ („*ens*“) und jene unmittelbar daraus folgenden Bestimmungen wie „Eines“ („*unum*“) und „Vieles“ („*multum*“), „Potenz“ („*potentia*“) und „Akt“ („*actus*“). Diese Bestimmungen fallen nicht in den Gegenstandsbereich der partikulären Wissenschaften, die sich mit dem Seienden in ihrer je verschiedenen spezifischen Eigenart befassen, - es sei denn, alle diese Wissenschaften hätten mit gleichem Recht von ihnen zu handeln. Jenseits dieser Einzelwissenschaften beginnt deshalb der Bereich einer „allgemeinen Wissenschaft“ („*communis scientia*“), die das Seiende einfachhin als seiend und darüber hinaus jene Bestimmungen betrachtet, die diesem „*ens in quantum ens*“ jenseits jeder generischen und spezifischen Determination, d.h. jenseits jeder die Gattung oder die Art betreffenden Bestimmung zukommen. Eine Betrachtung dieser allgemeinsten Bestimmungen durch eine den Einzelwissenschaften übergeordnete „*communis scientia*“ ist nicht erläßlich, da in der wirklich vollständigen Erkenntnis („*completa cognitio*“) einer besonderen Gattung oder Spezies des Seienden auch die allgemeinsten Bestimmungen miterkannt sein müssen.

am vernünftigsten der  
Allgemeinheit nach:  
universale Prinzipien

## 3. Aus dem Wesen der Vernunfterkentnis („ex ipsa cognitione intellectus“)

Für die dritte Inhaltsbestimmung geht Thomas von dem Axiom aus, daß jeder Sachverhalt („*unaquaeque res*“) aus sich selbst erkennbar ist, insofern er mehr oder minder von der Materie unabhängig („*immunis*“) ist. Die Vernunft und das von ihr Erkennbare stehen immer in einer notwendigen Proportion, da sie im Erkenntnisvollzug eine Einigung eingehen und ein aktuell Eines werden. Wenn die Vernunft ein geistiges, das aber heißt von jeglicher Materialität freies Vermögen ist, dann muß das von ihr aktuell Erkannte als Erkanntes von der Materialität befreit sein. Dieses Frei-sein-von-Materialität und damit die Intelligibilität eines Erkenntnisobjektes als Erkanntes kann mehr oder minder groß sein. Die der Vernunft angemessensten Erkenntnisobjekte sind also nicht jene, die nur von der „bezeichneten Materie“, der „*materia signata*“, durch Abstraktion des Intellekts befreit sind - wie die allgemeinen Formen der körperlichen Substanzen, die der „Physiker“ betrachtet -, und auch nicht jene, die durch Abstraktion darüber hinaus auch von der sinnlichen Materie

am vernünftigsten der  
Intelligibilität nach: rein  
geistige Substanzen

(„materia sensibilis“) abgelöst sind - wie die Gegenstände des Mathematikers -, sondern vielmehr solche Substanzen, die von sich her schon immer als rein geistige, d.h. von Materie freie Einzelsubstanzen existieren: Das aber sind allein Gott und die Engel („intelligentiae“).

Vom Wesen der menschlichen Vernunft und ihrem Erkenntnisvollzug, dem „ordo cognoscendi“ ausgehend, bestimmt Thomas das Woraufhin metaphysischen Fragens, die „maxime intelligibilia“ also in dreifacher Weise: Es sind die ersten Ursachen („primae causae“), die allgemeinsten Prinzipien oder Bestimmungen („principia maxima universalia“) und das von der Materie am meisten Getrennte („maxima a materia separata“; „Deus et intelligentiae“). Thomas ist sich bewußt, daß eine solche Dreiheit der Betrachtungsweise („triplex consideratio“) eines einigenden Bandes und einer näheren Determinierung bedarf, um *einer* Wissenschaft zugehörig („uni scientiae attribui debet“) zu sein und nicht in eine heterogene Vielfalt wissenschaftlichen Fragens zu zerfallen. Dieses einheitsstiftende Band sieht er in der von Aristoteles gelieferten Definition von Wissenschaft, nach der es ein und derselben Wissenschaft zukommt, eine bestimmte „Gattung“ des Wirklichen und zugleich deren besondere Ursachen und Prinzipien zu untersuchen. Diese „Gattung“ des Wirklichen macht den besonderen Gegenstand, das „subiectum“, wie Thomas es nennt, einer jeden Wissenschaft aus, durch das sie als solche konstituiert, in ihrer Einheit begründet und von allen anderen Wissenschaften unterschieden ist.

Metaphysik fragt dreifach nach dem Seienden als solchen

Gegenstand oder „subiectum“ der Metaphysik aber ist allein das „Seiende als solches“ (ens inquantum ens, ens commune, ens in communi). Soll die Erkenntnis dieses Gegenstandes zur wissenschaftlichen, d.h. begründeten Erkenntnis werden, dann muß sie sich notwendig auch auf die Gründe und Ursachen dieses Gegenstandes beziehen:

subiectum der Metaphysik: ens inquantum ens

... quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum.<sup>6</sup>

Man muß also wissen, daß jegliche Wissenschaft, welche irgendeine Gattung (irgendeinen Seinsbereich) als Gegenstand betrachtet, auch die Prinzipien dieser Gattung betrachten muß, da die Wissenschaft nur durch die Erkenntnis der ersten Prinzipien vollendet wird.<sup>7</sup>

Was in der genannten dreifachen Betrachtungsweise von der Metaphysik über ihren Gegenstand hinaus untersucht wird, fällt nur deshalb in ihren Fragebereich, weil es zu den Gründen und Ursachen dieses Gegenstandes gehört.

<sup>6</sup> De trin. 5,4.

<sup>7</sup> Expositio super librum Boethii De trinitate, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

In der „*Expositio super librum Boethii de trinitate*“ unterscheidet Thomas ganz allgemein zwei Gattungen von Gründen und Ursachen. Zunächst gibt es solche Prinzipien, die in sich selbst vollständige Naturen sind und als selbständige Dinge existieren:

zwei Gattungen von Prinzipien: selbständig seiende und bloß Prinzip für andere seiende

... principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum...<sup>8</sup>

Nun gibt es aber zwei Gattungen von Prinzipien. Die einen Prinzipien nämlich bestehen in sich selbst als gewisse vollständige Naturen und sind nichtsdestoweniger Prinzipien anderer Dinge...<sup>9</sup>

Insofern sie aber auch eine Ursächlichkeit auf andere, von ihnen unterschiedene Dinge ausüben, können sie als deren Prinzipien bezeichnet werden. Sie existieren also als vollständige Dinge für sich und sind zugleich Prinzipien anderer Dinge.

Unter einer zweiten Gattung faßt Thomas solche Prinzipien zusammen, die nicht als vollständige Naturen für sich existieren, sondern deren Sein einzig und allein im Prinzipsein für andere vollständige Naturen besteht:

Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum...<sup>10</sup>

Die anderen Prinzipien dagegen sind jene, welche nicht in sich selbst vollendete Naturen, sondern nur Prinzipien natürlicher Dinge sind.<sup>11</sup>

So bestehen etwa Form und Materie nur als Prinzipien der von ihnen konstituierten physischen Dinge.

Alle Dinge haben nun als „Seiende“, insofern sie im Seienden übereinkommen („*secundum quod in ente communicant*“), Prinzipien der ersten wie der zweiten Art. Prinzipien der ersten Gattung für das Seiende als solches sind die göttlichen Dinge („*res divinae*“), unter denen Thomas Gott und die rein geistigen Substanzen, die Engel versteht. Denn alle Dinge gehen in ihrem Seiendsein ursprünglich auf diese ersten unzerstörbaren Substanzen zurück. Die erste und letzte Ursache alles Seienden schlechthin, das „*principium essendi omnibus*“, aber ist Gott, der als solcher das zuhöchst Seiende („*maxime ens*“) und zuhöchst Wirkliche („*maxime actu*“) genannt werden muß.

<sup>8</sup> De trin. 5,4.

<sup>9</sup> *Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

<sup>10</sup> De trin. 5,4.

<sup>11</sup> *Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

Das Seiende als solches hat aber auch Prinzipien zweiter Art, die nur als Prinzipien in den von ihnen konstituierten Dingen und nicht selbständig von diesen ihren Prinzipiaten, d.h. unabhängig von den von ihnen Hervorgebrachten existieren. Welche die Prinzipien dieser Art bezüglich des Seienden als solchen sind, sagt Thomas in der erwähnten „Expositio“ nicht näher. Wie aber aus dem später noch Auszuführenden ersichtlich wird, sind hierunter „Sein“ („esse“) und „Wesen“ („essentia“) zu verstehen<sup>12</sup>.

Soll die Frage nach dem Seienden als solchen zur begründeten Erkenntnis führen, muß sie zugleich auch beide Gattungen der Prinzipien miteinbeziehen. Denn erst aus der Erkenntnis dieser Prinzipien wird das erkannt, was die Dinge zu „Seienden“ macht. Umgekehrt können die Prinzipien nur von ihrem Prinzipiat, eben diesem Seienden als solchen, erkannt werden. Auf die „res divinae“ angewandt heißt dies, daß die Metaphysik Gott und die Engel nicht als das, was sie ihrer Natur nach in sich sind, erkennt und zu erkennen vermag - dies ist nur der auf Offenbarung beruhenden übernatürlichen Theologie in einer bestimmten Begrenzung möglich, - sondern ausschließlich als Ursachen des Seienden als solchen. Nur vom Boden ihres Gegenstandes aus und indem sie nach ihm, dem „ens commune“, fragt, vermag die Metaphysik auch nach dem höchsten Seienden fragend auszugreifen und zu einer gewissen Erkenntnis dieser ersten und letzten Ursache des Seienden zu gelangen. Wie die Erkenntnis der betreffenden Ursachen Ziel und Vollendung einer jeden Wissenschaft ist, so ist die Erkenntnis Gottes als „Grund alles Seienden“ („principium essendi omnibus“) das höchste Ziel und die Vollendung der Metaphysik<sup>13</sup>. Aber diese Erkenntnis bleibt notwendig auf den Umfang einer Ursachenerkenntnis beschränkt; Gott ist als Ursache Ziel metaphysischen Wissens, nicht sein eigentlicher Gegenstand. Die Frage nach Gott als der Ursache des Seienden gehört notwendig mit zur Frage nach dem Seienden als solchen, jedoch so, daß das primär und eigentlich Erfragte nur das Seiende als Seiendes ist und dieses „ens commune“ der eine und einzige Gegenstand der einen Metaphysik bleibt. Wenn aber die Erkenntnis dieses „ens commune“ die notwendige Erkenntnis seiner höchsten Ursache mitumfassen muß und diese Erkenntnis Ziel und Vollendung metaphysischen Fragens bedeutet, kann die gleiche Wissenschaft Metaphysik mit Recht auch Theologie („theologia“) bzw. „göttliche Wissenschaft“ („scientia divina“) genannt werden.

wechselseitig bedingte Erkenntnis von Prinzip und Seiendem

Gemäß ihrer Gegenstandsdefinition richtet sich die erste und eigentliche Frage der Metaphysik also auf alles Seiende, insofern es „seiend“ (ens) genannt werden kann. Es wird folglich nicht gefragt nach dem Einzelseienden in seiner je und je verschiedenen Gestalt, auch nicht nach der besonderen Beschaffenheit von Gattungen und Arten, in denen mehrere Einzelseiende übereinkommen,

Unterscheidung zwischen Seiendem als Einzelseiendem und als schlechthin Seiendem

<sup>12</sup> Vgl. Kap. II,2.

<sup>13</sup> Vgl. SCG III,25.

sondern vielmehr nach jener allgemeinen Bestimmung („ratio“), durch die jedes der vielen Einzelseienden schlechthin ein „Seiendes“ ist.

Auch die verschiedenen speziellen Wissenschaften befassen sich mit Seienden („entia“), jedoch nur insofern sie in bestimmter Weise beschaffene Seiende sind:

Dicit autem „secundum quod est ens“, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi.<sup>14</sup>

Er [Aristoteles] sagt jedoch „insofern es Seiendes ist“, weil die anderen Wissenschaften, welche von besonderen Seienden handeln, zwar Betrachtungen über das Seiende anstellen, da alle Gegenstände der Wissenschaften Seiende sind, nicht jedoch betrachten sie das Seiende, insofern es Seiendes ist, sondern insofern es ein in bestimmter Weise beschaffenes Seiendes ist, nämlich Zahl, Linie, Feuer oder irgendein in bestimmter Weise Beschaffenes.<sup>15</sup>

Einzelwissenschaften fragen je nach spezieller Beschaffenheit von Seiendem

Die speziellen Wissenschaften betrachten die bestimmte washeitliche Struktur, das „huiusmodi“ (die jeweils bestimmte Weise) der Seienden, also immer nur einen Ausschnitt, einen Teil des Seienden unter einem spezifischen Aspekt, nicht dagegen das Seiende, insofern es seiend ist. Dies kommt allein der Metaphysik zu. Die von ihr erfragte Bestimmung („ratio“) „ens“ ist allen speziellen Bestimmungen vorgeordnet und kann deshalb in bezug auf diese speziellen Determinationen selbst das „allgemeinste Prinzip“ („principium maxime universale“) - wie es im zweiten Punkt der referierten Inhaltsbestimmung von Metaphysik heißt - genannt werden, über das hinaus nicht mehr nach einer noch allgemeineren Bestimmtheit gesucht werden kann. Eine Wissenschaft, die in dieser Weise die erste und allgemeinste Bestimmtheit der Dinge untersucht, verdient daher mit Recht den Namen „Erste Philosophie“ („philosophia prima“). Sie ist die erste aller philosophischen Disziplinen, aber auch deshalb, weil sie zugleich die ersten Ursachen („causae primae“) dieser grundlegenden und allgemeinsten Bestimmtheit der Dinge betrachtet und von keiner anderen, ihr vorgeordneten Wissenschaft ihre Prinzipien empfangen kann.

Erste Philosophie fragt: was ist vom Seienden schlechthin wißbar?

Wenn Thomas den Gegenstand dieser Ersten Philosophie in der Einleitung seines Metaphysikkommentars etwas schlechthin allgemeines, ein allgemeinstes Prinzip, eine „ratio“ nennt, wenn er des weiteren diesen Gegenstand aus einer Betrachtung des Erkenntnisvollzugs, des „ordo cognoscendi“ ableitet, kann daraus aber nicht der Schluß gezogen werden, eben dieser Gegenstand sei *nur* ein allgemeinsten Begriff des Seienden. Gegenstand oder „subiectum“ ist für Thomas das Wißbare, das „scibile“, das jedem Wissen, jeder „scientia“ vor-

<sup>14</sup> Met. IV,1.

<sup>15</sup> Übersetzung von Hannes Möhle.

ausliegt<sup>16</sup> und daher nicht mit einem abstrakt Gewußten von vornherein identisch sein kann. In solcher Weise ist das von Thomas als „ens commune“ Bezeichnete zunächst nur das von ihr zu erfragende Wißbare, ihr zu erkennendes „subiectum“.

Dieses wißbare „subiectum“ ist - so heißt es weiter in der erwähnten Inhaltsbestimmung der Metaphysik - von sich her das zuhöchst Intelligible. Die größere oder geringere Erkennbarkeit, die „intelligibilitas“ eines Wißbaren, bemißt sich aber für Thomas - wie oben bereits erörtert - nach der größeren und geringeren Gebundenheit an die Materie als dem prinzipiell Nichterkennbaren. Höchste Intelligibilität bedeutet daher immer Nichtgebundenheit an das Materielle, Freisein von Materie. Dieses Freisein, oder wie Thomas sagt, Getrenntsein von der Materie („separatum esse a materia“) eignet in höchster Weise den rein geistigen Substanzen, den „res divinae“, d.h. Gott und den Engeln, die als solche positiv immateriell sind. Aber auch das "Seiende als solches" ist ein von der Materie nach Begriff und Wirklichkeit Getrenntes, ein „separatum a materia secundum esse et rationem“; denn, so lautet die knappe Begründung gegen Ende der Einleitung zum Metaphysikkommentar, das Seiende als solches ist nicht notwendig und ausschließlich ein materiell Seiendes und folglich als solches von der zwangsläufigen Bezogenheit auf ein materielles Diesda frei. Dieses Getrenntsein von der Materie, das der Bestimmung „seiend“ als solcher zukommt, ist jedoch nicht allein Werk des erkennenden und von der Materialität befreienden Intellekts, es besteht nicht allein gemäß der Vernunft („secundum rationem“), sondern eignet der Bestimmung „seiend“ gemäß ihrer eigenen Wirklichkeit („secundum esse“) vorgängig zum Werk des Intellekts.

Materie: prinzipiell nicht erkennbar

rein geistige Substanzen: zuhöchst erkennbar

Die höchste Allgemeinheit, die Intelligibilität und die negative Immaterialität, die Thomas der Bestimmung „seiend“ als solcher bei seiner Wesensbestimmung der Metaphysik zuschreibt, weisen also darauf hin, daß die je verschiedene Washeit und die Materialität der konkreten sinnlich erfahrbaren Dinge überstiegen werden müssen, um „jenseits“ der sinnlich erfahrbaren Washeit die eigentliche Wirklichkeit, das Seiendsein der Dinge zu erreichen. Die erste Philosophie erkennt die Wirklichkeit der Dinge als solche erst im Überstieg über die sinnlich erfahrbare Materialität als etwas „Transphysisches“. Mit Recht heißt sie daher für Thomas „Metaphysik“. Denn ihr Gegenstand, von dem sie Wissen zu erlangen sucht, sind die „transphysica“, d.h. jene gemeinsamen Bestimmungen wie „ens“, „unum“ etc., die allen Dingen vor und „jenseits“ jeder weiteren kategorialen Determiniertheit, wie sie etwa durch die aristotelischen Kategorien Substanz, Qualität, Quantität etc. vorgenommen wird, zukommen. Sie heißt aber auch deshalb „Meta-physik“, weil sie erst „nach“ der Wissenschaft von den physischen Dingen zur Erkenntnis ihres Gegenstandes kommt. Was der menschliche Intellekt in der Abfolge des

erste Philosophie als Metaphysik: Überstieg über die erfahrbare Materialität

<sup>16</sup> Vgl. St I,13,7, ad 6.

Erkennens zuerst erkennt, sind die sinnlich gegebenen, d.h. physischen Dinge. Darum geht die Wissenschaft, die sich mit den „physica“ beschäftigt, in der zeitlichen Abfolge menschlichen Wissens der Metaphysik voraus. Zwar untersucht die Metaphysik gemäß der Ordnung der Dinge deren erste Bestimmtheit und ist darum „erste“ Philosophie, doch erlangt sie ihr Wissen, wenn man die Ordnung seines Entstehens betrachtet, erst an letzter Stelle<sup>17</sup>.

## I.2 Das „Seiende“ als Woraufhin des menschlichen Intellekts

Die Erkenntnis des „Transphysischen“ geschieht - so heißt es im letzten Abschnitt des Proömiums zum Metaphysikkommentar - „in via resolutionis“, d.h. in der auflösenden Zurückführung des weniger Allgemeinen auf seine allgemeinsten und ersten Bestimmungen hin. Metaphysik ist für Thomas, insofern sie Wissen von den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden und seinen subsistenten, d.h. dem konkreten Seienden zugrundeliegenden, wie insubstanten Gründen erstrebt, angewiesen auf diese ausschließlich „resolutive“ Erkenntnisweise und nur durch sie möglich, weil alles, was nicht als ein materiell Wirkliches existiert, was nicht als ein materielles Diesda anzutreffen ist, als solches dem menschlichen Erkenntnisvermögen niemals unmittelbar gegeben ist und darum auch nicht in der Weise einer einfachen Abstraktion begrifflich erfaßt werden kann. Zu den rein geistigen Substanzen, Gott und den Intelligenzen, verhält sich das Erkenntnisvermögen des Menschen wie das Auge der Nachtvögel zum Licht der Sonne<sup>18</sup>. Aber nicht nur diese „göttlichen Dinge“, auch die von der Metaphysik gesuchten allgemeinsten Bestimmungen und vorkonkreten Seinsgründe sind, insofern sie nicht auf den Bereich materieller Wirklichkeit eingeschränkt bleiben, etwas „Transphysisches“ und können als solches nicht unmittelbar gegebener Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein<sup>19</sup>. Denn in seinem Ursprung ist das menschliche Erkennen unausweichlich an die Dinge dieser Welt, d.h. an die sinnlich erfahrbaren materiellen Einzeldinge verwiesen.

notwendiger Überstieg  
durch resolutio

Da die physischen Einzeldinge in ihrer materiellen Partikularität nur durch das Sinnesvermögen erfaßt werden können, beginnt die intellektuelle Erkenntnis notwendig bei den Sinnen. Der Ursprung von Erkenntnis liegt in dem, was die Sinnlichkeit, affiziert durch die konkreten physischen Dinge, empfängt und dem Intellekt in den und durch die Sinnesbilder („per phantasmata“) darbie-

Ausgangspunkt  
der resolutio: das  
Sinnesbild

<sup>17</sup> De trin. 6,1,2 (212): ...nihilominus ipsa (sc. prima philosophia) addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

<sup>18</sup> Vgl. SCG I,11.

<sup>19</sup> Vgl. ST I,12,5; I-II,3,6.

tet<sup>20</sup>. Das Phantasma ist aber nicht nur der vorübergehende Ausgangspunkt, von dem sich der erkennende Geist im Vollzug der Erkenntnis selbst von einem bestimmten Punkt an völlig befreien könnte, vielmehr ist es auch im Vollzug der geistigen Erkenntnis das bleibende Prinzip und Fundament, an das der Mensch in der Erkenntnis von „Welt“ in gewisser Weise immer gebunden bleibt und von dem er sich nie gänzlich ablösen kann. Da die ihn umgebenden Dinge in materieller Vereinzelung existieren, zwingt ihr „modus rei“, die besondere Weise, in der sie existieren, dem menschlichen Geist eine Erkenntnisweise („modus cognitionis“) auf, die bei der sinnlichen Erfahrung beginnen muß und sich nur in einer stetigen Hinwendung zum Sinnesbild („conversio ad phantasmata“) vollziehen kann.

Die Bindung der menschlichen Erkenntnis an die Sinneserfahrung ist aber nicht nur durch den modus rei des Erkannten bedingt, sondern hat ihre tiefere Begründung in der Natur des erkennenden Menschen. Der Mensch ist seiner Natur nach Einheit von Leib und Seele. Sein Intellekt existiert nicht als reiner Geist, sondern hat den Status der Leibgebundenheit. Als solchermaßen verleblichter Geist, als „Geist in Welt“<sup>21</sup>, vermag der Mensch seine Erkenntnisakte nur in der Einheit von Leib und Seele, von Sinnlichkeit und Intellekt zu vollziehen<sup>22</sup>. Seine Natur als Leib-Seele-Einheit schreibt ihm eine bestimmte Erkenntnisweise („modus cognitionis“), nämlich eine von der Sinnlichkeit ausgehende intellektive Erkenntnis vor und legt ihn damit auf jene Objekte fest, die sich sinnlich erfahren lassen.

menschlicher Intellekt  
ist leibgebunden

Aus dem Status der Leibgebundenheit folgert Thomas, daß ein bestimmtes Objekt dem Intellekt in diesem Status angemessen ist. Dieses angemessene Objekt sind die sinnlich erfahrbaren Dinge, jedoch nicht in ihrer materiellen Vereinzelung, die als solche unerkennbar und daher unmitteilbar ist, sondern in ihrer abstrakt erkannten Washeit<sup>23</sup>. Das angemessene Objekt („obiectum proprium“) des menschlichen Intellekts im Zustand der Leibgebundenheit ist als abstrakt Erkanntes zwar etwas Immaterielles, Notwendiges und Allgemeines, doch seinem gegenständlichen Woran nach ist es nichts anderes als das in seinem allgemeinen Was erkannte materielle Einzelding.

obiectum proprium

<sup>20</sup> Vgl. ST I,84,7.

<sup>21</sup> Vgl. Rahner (1).

<sup>22</sup> ST I,75,6 ad 3: intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpore est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi ... - Das „intelligere cum phantasmate“ leitet sich für Thomas ausschließlich aus dem Zustand der Leibverbundenheit des Intellekts ab, nicht dagegen aus dem nacherbsündlichen Zustand des Menschen („status naturae lapsae“). Auch der nichtgefallene Mensch erkannte durch „conversio ad phantasmata“. Wohl war seine Erkenntnis der „interiora intelligibilia“ sicherer. Vgl. ST I,94,3.

<sup>23</sup> Vgl. ST I,12,4.

Obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis quam a phantasmatibus abstrahit... Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium eius obiectum...<sup>24</sup>

Der Gegenstand unseres Verstandes im gegenwärtigen Stand ist die Washeit des stofflichen Dinges, die er aus den Phantasiebildern abzieht. ... Weil nun das, was zuerst und an sich von der Erkenntniskraft erkannt ist, ihr eigentümlicher Gegenstand ist...<sup>25</sup>

Mit dem obiectum proprium des menschlichen Intellekts ist aber nur das beschrieben, was der leibgebundene Intellekt zunächst als angemessen erkennt, insofern es erstlich und an sich („primo et per se“) sein eigentümlicher Gegenstand ist. Das eigentliche und konstitutive Woraufhin des menschlichen Intellekts ist damit für Thomas noch nicht bestimmt. Bei der Bestimmung des obiectum proprium lag der Ausgangspunkt im modus rei der den Menschen umgebenden Dinge und in der Leibgebundenheit seines Intellekts, nicht aber in der Natur dieses Intellekts als Intellekt. Aus der Natur des Intellekts läßt sich erst das eigentliche und natürliche Objekt, das „obiectum naturale“, folgern. Da jede Natur auf ein einziges Ziel hingeeordnet ist, kommt auch jeder Fähigkeit die ihrer Natur entsprechende Hinordnung auf ein einziges Objekt zu und dieses natürliche Objekt erstrebt sie mit Naturnotwendigkeit. Die geistige Fähigkeit, die Thomas „intellectus“ nennt, strebt ihrer geistigen Natur gemäß erkennend in das Unendliche<sup>26</sup>. Sie bezieht sich erkennend auf alles Seiende. Doch erkennt der Intellekt die Gesamtheit der Einzeldinge nicht in ihrer ins Uferlose führenden Zahl von Einzeldingen, vielmehr erkennt er „alles“, indem er die allgemeinsten Bestimmungen aller Einzelseienden erkennt. So richtet sich der Intellekt zufolge seiner geistigen Natur auf das allen Seienden Gemeinsame:

der Natur nach erstrebt:  
obiectum naturale

Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo remanet non determinata sed quodam modo infinita, in quantum est immaterialis; et ideo eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus.<sup>27</sup>

Jener Teil der Seele, der in seinem Wirken nicht von einem körperlichen Organ Gebrauch macht, bleibt nicht bestimmt, sondern ist auf gewisse Weise unendlich, insofern er immateriell ist; und so erstreckt sich sein Vermögen auf den allen Seienden gemeinsamen Gegenstand.<sup>28</sup>

Dies verdeutlicht Thomas an anderer Stelle:

Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum ... Est autem alterum genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet

Je höher nämlich ein Vermögen steht, desto allgemeiner ist der Gegenstand, dem es sich zuwendet. ... Und wiederum eine Gattung von Seelenvermögen gibt es, die sich einem

<sup>24</sup> ST I,85,8.

<sup>25</sup> Summa theologica (Die deutsche Thomas-Ausgabe), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933ff., Bd.6, 329.

<sup>26</sup> Vgl. SCG I,43.

<sup>27</sup> De ver. 15,2.

<sup>28</sup> Übersetzung von Hannes Möhle.

cet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens... ..intellectivum [sc. genus potentiarum animae], respectu obiecti communissimi, quod est ens universale.<sup>29</sup>

noch allgemeineren Gegenstand zuwendet, nämlich nicht bloß dem sinnfälligen Körper, sondern allgemein jeglichem Seienden ...das Verstehende [gemeint ist eine Gattung von Seelenvermögen], hinsichtlich des allgemeinsten Gegenstandes, nämlich des allgemeinen Seienden.<sup>30</sup>

Das Objekt des Intellekts ist ein Allgemeines, es ist die allgemeinste Bestimmung, die allen Seienden zukommt, nämlich die, „Seiendes“ zu sein.<sup>31</sup> Das naturgemäße Objekt des Intellekts ist nach Thomas daher das „ens universale“<sup>32</sup> oder, erweitert auf die mit ihm konvertierbaren Eigenschaften, das Seiende als solches sowie die dem Seienden als solchen angehörigen Eigenschaften:

obiectum naturale des Intellekts: ens universale

Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi.<sup>33</sup>

Da die Natur immer auf ein einziges hingeeordnet ist, kann eine einzige Wirkkraft von Natur aus auch nur einen einzigen Gegenstand haben, wie z.B. der Gesichtssinn die Farbe, der Gehörsinn den Ton. Da nun der Verstand eine einzige Kraft ist, ist sein einziger natürlicher Gegenstand das, wovon er an sich und von Natur Erkenntnis hat. Dieses muß aber das sein, worunter alles vom Verstand Erkannte begriffen wird, wie unter der Farbe alle Farben begriffen werden, die an sich sichtbar sind. Dieses [d.h. der natürliche Gegenstand des Verstandes] ist nun nichts anderes als das Seiende. Von Natur aus also erkennt unser Verstand das Seiende und das, was an sich zum Seienden als solchen gehört.<sup>34</sup>

Betrachtet man also nach Thomas den Intellekt als Intellekt, so ergibt sich als sein naturgemäßes Objekt alles Erkennbare und Seiende unter der allgemeinen Hinsicht der Seiendheit als solcher. Der Aquinate betont ausdrücklich, daß dieses nicht nur für den Intellekt des Engels<sup>35</sup>, sondern auch für den menschlichen Intellekt natürliches Objekt ist<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> ST I,78,1.

<sup>30</sup> Summa theologica (Die deutsche Thomas-Ausgabe), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933ff., Bd.6, 121f.

<sup>31</sup> Vgl. ST I,79,7.

<sup>32</sup> Vgl. ST I,105,4.

<sup>33</sup> SCG II,83.

<sup>34</sup> Summe gegen die Heiden, Zweiter Band. (Buch II), hrsg. und übers. von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt 1982, 415.

<sup>35</sup> Vgl. ST I,55,1.

<sup>36</sup> Vgl. die Stellen, in denen vom „intellectus noster“ die Rede ist, bes. SCG II,83.

Aber der dem Leibe verbundene und damit an die „*conversio ad phantasma*“ gebundene menschliche Intellekt erkennt sein natürliches Objekt so, daß zugleich die Washeit der sinnlich erfahrbaren, d.h. ausschließlich physischen Dinge sein *obiectum proprium* bleibt. Die Weise, in der er sein natürliches Objekt erkennt, ist modifiziert durch die Gebundenheit an das angemessene Objekt. Die sinnliche Erfahrung oder, genauer gesagt, die *conversio ad phantasma* ist für den menschlichen Intellekt in seinem gegenwärtigen, d.h. leibverbundenen Zustand die metaphysische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis seines natürlichen Objekts. Dieser Sachverhalt zeigt sich deutlich darin, daß das unmittelbar Erkannte, das „*primum obiectum*“ des menschlichen Intellekts, nicht schon jedwedes Seiende einschließlich des Immateriellen und auch nicht das Seiende als solches ist, vielmehr jene Bestimmung „seiend“, wie sie in den materiellen Dingen erkannt wird:

Ausgang menschlicher Erkenntnis von der *conversio ad phantasma*

...*obiectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum, ... Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus...*<sup>37</sup>

Der Gegenstand des Verstandes ist etwas Allgemeines, nämlich das Seiende und Wahre... Aber nicht an erster Stelle; denn der erste Gegenstand unseres Verstandes gemäß dem gegenwärtigen Stand ist nicht jedes beliebige Seiende und Wahre, sondern das in den stofflichen Dingen betrachtete Seiende und Wahre...<sup>38</sup>

Der menschliche Intellekt erkennt also sein natürliches Objekt, das Seiende als solches, nur so, wie es ihm im Zustand seiner Leibhaftigkeit begegnet, als materiell Seiendes. Damit scheint das menschliche Erkennen in seinem „*obiectum primum*“ doch wieder unausweichlich auf das physisch Seiende eingeschränkt und festgelegt zu sein. Diese Eingrenzung und Festlegung bezieht sich aber nur auf eben das primär Erkannte. Von da ausgehend - so fährt Thomas an der zitierten Stelle fort - gelangt der Intellekt nämlich zur Erkenntnis aller anderen Dinge: „*ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit*“. Die Erschlossenheit des natürlichen Objekts ist für den menschlichen Intellekt zwar so eingeschränkt, daß in gewisser Weise unmittelbar und zuerst nur das Seiende erkannt wird, wie es „*in conversione ad phantasmata*“ in den physischen Dingen begegnet. Doch diese Einschränkung betrifft nur den Ursprung des Erkennens; sie ist damit nicht letztgültig und unüberschreitbar. Vielmehr gelangt der Intellekt von dem solcherweise zuerst Erkannten in weiteren Schritten auch zur Erkenntnis aller anderen, d.h. auch der immateriell Seienden<sup>39</sup> und damit letztlich, so läßt sich vorgreifend sagen, auch zur Erkenntnis dessen, was seiner Natur als Intellekt nach schon immer sein natürliches Objekt ist, des Seienden als solchen. Wenn Thomas dennoch die Einschränkung auf das *obiectum proprium* so scharf betont, so erhellt daraus, daß dieses Seiende als solches

<sup>37</sup> ST I,87,3 ad 1.

<sup>38</sup> Summa theologica (Die deutsche Thomas-Ausgabe), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933ff.,Bd.6, 358.

<sup>39</sup> Vgl. ST I,88,1; ST I,85,8.

nicht unmittelbar, sondern erst nach weiteren schwierigen Erkenntnisschritten im Ausgang vom *objectum proprium* erreicht werden kann.

### I.3 Das „Seiende“ als Ersterkanntes

Was der Intellekt zuerst erkennt, ist das in Proportion zu seinem leibhaften Zustand stehende *objectum proprium*, sind die physischen Dinge in ihrer abstrakt erkannten Natur. Wenn nun Thomas diesem angemessenen Objekt einen Primat im Vollzug der Erkenntnis zuschreibt<sup>40</sup>, aber zugleich betont, das „*objectum primum*“ der Erkenntnis sei das „ens“<sup>41</sup>, so liegt für ihn in diesen beiden Aussagen doch kein Widerspruch vor. Denn Primat des *objectum proprium* und Primat des *ens* schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig. Wann immer der Intellekt sein *objectum proprium* erkennt, erkennt er es zuerst und stets als seiend. Damit ist zunächst gesagt, daß er sein Erkanntes stets unter einem besonderen Formalobjekt („*objectum formale*“), dem der Seiendheit, erkennt. Die Erkenntnis der Gegenstände steht für den Intellekt immer schon unter diesem normativen Objekt und der Intellekt selbst damit in jeder seiner Akte schon in Bezogenheit auf sein natürliches Objekt.

Erkenntnis des *objectum proprium* schon je bezogen auf *objectum naturale*

Wenn dem *ens* aber die Rolle eines Objektes, unter dem alle vom Intellekt erkannten Dinge begriffen sind („*objectum, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita*“<sup>42</sup>), zukommt, muß es als solches schon immer gleichursprünglich mit jedweder Erkenntnis von Gegenständen erkannt sein, ja es muß das Ersterkannte sein, das aller weiteren Erkenntnis der Gegenstände vorausgeht. Soll das *ens* die Erkenntnis von Gegenständen erst ermöglichen, muß es selbst erkannt, und zwar als erstes erkannt sein. So greift Thomas die Formel Avicennas<sup>43</sup>, Seiendes, Ding und Notwendigsein seien solche Begriffe, die unmittelbar von der Seele erfaßt würden, ohne von bekannteren abgeleitet zu werden, auf und bezeichnet das *ens* als das, was der Intellekt zuerst erkennt („*quod primo cadit in apprehensione*“)<sup>44</sup>, als „*prima intentio*“ oder „*prima conceptio*“<sup>45</sup>, d.h. als ersten Begriff.

Erkenntnis von *ens* als *prima conceptio*

40 Vgl. ST I,87,4 ad 1.

41 Vgl. SCG II,83.

42 Ebd.

43 Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. Simone van Riet, Louvain/Leiden 1977, I,5: *Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se ...*

44 ST I-II,94,2.

45 Sent I, 19,5,1 ad 8 bzw. ad 2.

Die Erkenntnis von ens gehört also zu den ersten Erkenntnissen des Intellekts („*primae conceptiones intellectus*“), die „sofort“ durch das Licht des handelnden Intellekts („*intellectus agens*“) und durch die von den sinnlich erfahrbaren Dingen abstrahierten Erscheinungsbilder („*species*“) erkannt werden. Diese *primae conceptiones* sind nicht aus früheren Erkenntnissen ableitbar und begründbar, da sie als etwas absolut Erstes erkannt werden, hinter das erkennend nicht noch einmal auf Früheres zurückgegriffen werden kann<sup>46</sup>. Sie werden „sofort“, d.h. immer, wenn der Intellekt durch das ihm eingeborene Licht des *intellectus agens* etwas erkennt, als erstes erkannt. Als etwas Erstes können diese Erkenntnisse des Intellekts nicht aus etwas anderem, sondern nur aus sich selbst als wahr erkannt sein. Thomas nennt daher ein Erkanntes dieser Art ein Ersterkanntes, ein „*per se notum*“<sup>47</sup>, bzw. ein durch sich bekanntes Prinzip, ein „*principium per se notum*“<sup>48</sup>.

Ersterkanntes als *principium per se notum*

Es ist für Thomas unbestreitbar und bedarf nicht erst eines reflexiven, kritischen, gleichsam nachträglichen Beweises, daß es Seiendes überhaupt gibt und daß wahre Erkenntnis des menschlichen Intellekts (und nur solche ist eigentlich Erkenntnis) notwendig auf Seiendes geht. Der Mensch findet sich immer schon in der Erkenntnis von aktuell seienden Dingen, von Seiendem und damit im Vollzug wahrer Erkenntnis vor. Das Licht des tätigen Verstandes, durch das der Mensch spontan diese ersten Erkenntnisse oder Prinzipien erkennt, ist ihm von Gott eingegeben und als solches gleichsam Abbild der ungeschaffenen Wahrheit. Was daher durch dieses Vermögen als erstes spontan erkannt wird, ist kraft seines Lichtes ein durch sich selbst und damit als wahr Erkanntes.

Die Erkenntnis der ersten Prinzipien ist für Thomas mit dem Wesen und der Tätigkeit des eingeborenen, apriorischen *intellectus agens* so eng verbunden, daß er diese ersten Prinzipien selbst „eingeboren“ nennt. Ihre „Erkenntnis ist uns natürlicherweise eingepflanzt“, sie präexistieren in uns.<sup>49</sup> Der Aquinate vertritt damit jedoch keineswegs eine Lehre von angeborenen Erkenntnisinhalten, einen inhaltlichen Innatismus, oder einen Apriorismus der Erkenntnisse. Die ersten Erkenntnisse oder Prinzipien präexistieren in uns nur anfangsweise, insofern ihnen eine naturgemäße Neigung des Intellekts, spontan diese Prinzipien zu erkennen, zugrunde liegt. Als solche sind sie Samenkörner aller weiteren Erkenntnis.

Unterscheidung zwischen eingeborenem Prinzip und aktueller Erkenntnis

<sup>46</sup> Vgl. De ver. 1,1.

<sup>47</sup> Vgl. ST I-II, 57,2.

<sup>48</sup> De ver. 11,1.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

Zu ihrer aktuellen Erkenntnis bedarf es jedoch immer des materiellen Gegenstandes, von dem aus sie „per species a sensibilibus abstractas“ erkannt werden. So geschieht auch die aktuelle Erkenntnis von ens, der Thomas unter den ersten Erkenntnissen, den durch sich selbst bekannten Prinzipien, wiederum den ersten Platz einräumt, nur in der Begegnung mit dem konkreten physischen Einzelding; das ens wird erkannt in dem materiellen Einzelding: „ens ... consideratum in rebus materialibus“<sup>50</sup>. Ja, wann immer der Intellekt materielle Einzeldinge erkennt, erkennt er sie primär als Seiendes. Der Erkenntnisinhalt „Seiendes“ ist das von den Dingen Ersterkannte und daher gleichsam Bekannteste („quasi notissimum“)<sup>51</sup>. Was der Intellekt von den Erfahrungsgegenständen der ihn umgebenden Welt primär erkennt, sind also weder Individualität noch Artnatur, sondern ihre allgemeinste Bestimmtheit, ein Seiendes zu sein.

Die Feststellung, daß im Erkenntnisvollzug des menschlichen Intellekts der Erkenntnis von ens der Primat zukommt, begründet Thomas mit Aristoteles aus dem Wesen dieses Erkenntnisvollzugs als Generationsvorgang<sup>52</sup>. Das Erkennen ist für den Aquinaten ein Prozeß des Werdens, ein Übergang von Potenz zu Akt. Jeder solche Übergang geschieht gleichsam schrittweise. Der erste Schritt hat die bloße Potenz bereits hinter sich gelassen, doch andererseits das Ziel in Form des vollständigen, erfüllten d.h. potenzfreien Aktes (actus completus; actus perfectus) noch nicht erreicht. Die erste Station ist vielmehr ein noch mittlerer Akt zwischen reiner Potenz und erfülltem Akt, nämlich der unvollständige, d.h. noch durch potentielle Züge gekennzeichnete, unvollkommene Akt (actus incompletus; actus imperfectus).

Erkennen als Übergang  
von Potenz zu Akt

In gleicher Weise ist auch beim Erkenntnisprozeß der erste Schritt ein noch unvollkommener Erkenntnisakt, dem der vollkommene Erkenntnisakt erst folgt. Er ist unvollständig und unvollkommen, weil der Intellekt in eben dieser ersten Instanz sein jeweiliges Objekt nur unbestimmt (indistincte) und in einer gewissen konfusen Weise (sub confusione quadam) erfaßt. Konfus wird für Thomas ein bestimmtes Objekt dann erkannt, wenn es gleichsam nur erst unter dem Titel seiner allgemeineren Bestimmtheit, z. B. der des Lebewesenseins, nicht aber in seinen weiteren Differenzierungen, wie etwa der Vernünftigkeit oder Nichtvernünftigkeit, erfaßt wird.

von der konfusen zur  
distinkten Erkenntnis

Werden die einzelnen Elemente und je verschiedenen Bestimmtheiten eines Gegenstandes, die in der konfusen Erkenntnisweise unter dem Titel der je allgemeineren Bestimmtheit nur einschlußweise, also undifferenziert und unausdrücklich, erfaßt werden, ausdrücklich als solche erkannt und damit der kon-

<sup>50</sup> Vgl. ST I,87,3 ad 1.

<sup>51</sup> Vgl. De ver. 1,1.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden ST I,85,3.

krete jeweilige Gegenstand in seiner Eigenart von anderen abgehoben, liegt die distinkte Erkenntnis dieses Gegenstandes vor. Der gleiche konkrete Gegenstand wird in der konfusen Erkenntnis nur in seiner allgemeineren Bestimmtheit, in der distinkten Erkenntnis dagegen in seiner weniger allgemeinen, spezielleren Differenzierung und Bestimmtheit erfaßt. Der Weg von der konfusen zur distinkten Erkenntnis führt also von der Erfassung des Allgemeineren zu der des weniger Allgemeinen.

Ist aber der Erkenntnisprozeß in seinem Ablauf (*secundum viam generationis et temporis*) ein Fortschreiten von konfuser zu distinkter Erkenntnis und damit vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen, dann gilt: je primärer und früher der Erkenntnisakt, um so allgemeiner die in ihm erfaßte Bestimmtheit. Zieht man aus dieser Feststellung die entsprechende Konsequenz - wie es Thomas im *Metaphysikkommentar* ausdrücklich tut -, so ergibt sich, daß der in der Ordnung des Werdens schlechthin erste und früheste Erkenntnisakt seinen Gegenstand notwendig unter der schlechthin allgemeinsten Bestimmtheit erkennt<sup>53</sup>. Da diese allgemeinste Bestimmtheit eines Gegenstandes aber die ist, ein Seiendes zu sein, erfaßt der Intellekt in seinem ersten Akt den Inhalt „Seiendes“, und zwar in der Weise, daß er den jeweiligen konkreten Gegenstand primär als Seiendes und nur als solches erkennt. Als die allgemeinste Bestimmtheit jedweden Gegenstandes ist *ens* der vom Intellekt ersterkannte Inhalt, sein „*primum cognitum*“<sup>54</sup>.

*ens* als *primum cognitum*

Um die Beziehungen zwischen diesem ersterkannten *ens* und dem *ens in quantum ens* genauer zu beschreiben, bedarf es einer kurzen Skizzierung dessen, was der Aquinate unter diesem *ens primum cognitum* näherhin versteht.

In der ersten begrifflichen Erfassung, der „*prima conceptio*“, wird das *ens* vom Intellekt zwar als allgemeinste Bestimmtheit, doch stets als Bestimmtheit eines aktuell gegenwärtigen und der Sinneserfahrung gegebenen konkreten physischen Gegenstandes erkannt. Da der Intellekt allein von der Sinneserfahrung seinen Ausgang nehmen kann, geschieht seine primäre Erkenntnis von *ens* nur in der aktuellen Begegnung mit materiell Seiendem. Zwar wird dieses materielle Einzelding in der ersten Erkenntnis nur als ein Seiendes und nicht als etwas Materielles erkannt, doch bleibt der in dieser Weise erfaßte Inhalt „*ens*“ auf die der Sinnlichkeit jeweils aktuell gegebenen physischen Gegenstände, deren Erkanntes er ist, bezogen. Die *prima conceptio* ist eine durch die Sinneserfahrung vermittelte Erkenntnis, und der ihr erschlossene Gegenstandsbereich ist ausschließlich der des physischen Seienden, des „*ens physicum*“. Auch wenn sie dieses *ens physicum* nur als „*ens*“ und nichts sonst begreift, so hat sie damit doch den Bereich des materiellen Seienden noch nicht ausdrücklich

*prima conceptio* von physisch Seiendem

<sup>53</sup> Vgl. *Met.* I,1,2 (46).

<sup>54</sup> Vgl. *ST I-II* 94,2 (vgl. Anm. 57).

überschritten. Was aber ist inhaltlich gemeint, wenn ein konkreter Gegenstand in der *prima conceptio* als ein Seiendes begriffen wird?

Erkennbar ist ein Gegenstand nur, insofern er aktuell existiert, ein „*actu ens*“ darstellt<sup>55</sup> oder, wie es an anderer Stelle heißt, eine Washeit ist, der aktuelles Sein zukommt<sup>56</sup>. Erkennt der Intellekt nun einen Gegenstand als *ens*, dann deshalb, weil er ihn als etwas aktuell Existierendes, als eine aktuell vorhandene und gegebene Washeit, als aktuell existente Substanz erfaßt. Die Betonung liegt dabei auf dem Etwas, der Washeit, dem Subjekt, dem hier aktuelle Existenz zukommt. Der Gegenstand wird in erster Linie erkannt und begriffen als ein „Etwas“, ein „*quid*“. Dieses *quid* bleibt jedoch völlig unbestimmt und daher gänzlich allgemein. Damit ist jedoch nur die eine Seite der Natur des *ens primum cognitum* beschrieben.

Da in der konfusen ersten Erkenntnis von *ens* noch keinerlei auflösende Trennung wie etwa zwischen einem washeitlich begriffenen Subjekt und seiner aktuellen Existenz erfolgt und gar nicht erfolgen kann, wird auch mit dem ersterkannten *ens* nicht ein allgemeines *quid* allein für sich erkannt, ohne es zugleich als das „Was“ eines aktuell existierenden Subjektes zu erkennen<sup>57</sup>. Beides, Washeit und aktuelle Existenz, werden ungeschieden in ein und demselben Akt der *prima conceptio* erfahren, die als schlechthin erste und nicht-distinkte Erkenntnis eine trennende Isolierung, die immer nur sekundär und aposteriorisch erfolgen kann, ausschließt. Die Ersterkenntnis von *ens* bedeutet also weder isolierte Erkenntnis eines unbestimmt bleibenden *quid* noch isolierte Feststellung bloßer faktischer Existenz, vielmehr umfaßt sie beides in einer undifferenziert und undeutlich bleibenden Einheit (*sub quadam confusione*), jedoch als schlicht hinnehmende Erkenntnis in solcher Weise, daß die primäre Richtung auf das washeitlich Unbestimmte („*quid indeterminatum*“) geht und die aktuelle Existenz mehr begleitender Weise („*per concomitantiam*“), d.h. unausdrücklich und unthematisch miterkannt wird. Eine solche Unterscheidung ist freilich nachträglich und im *primum cognitum* selbst nur in einer gewissen impliziten Weise enthalten; sie entfaltet das, was in der ersten Erkenntnis selbst in konfuser Weise, d.h. absolut ungeschieden und unterschiedslos erfaßt wird.

konfuse erste Erkenntnis trennt nicht zwischen Washeit und aktueller Existenz

Dieser *confusio* der ersten Erkenntnis und der dadurch bedingten Unbestimmtheit des Erkannten verdankt das *ens primum cognitum* seine Allgemeinheit. Auf Grund der *confusio* ist in der ersten Erkenntnis von *ens* nur etwas völlig Unbestimmtes, Vages und noch Leeres - nicht mehr als ein unbestimmtes *quid* und der Gegensatz zum *non-ens* und zur bloßen Potenz - erfaßt. Aber gerade

Allgemeinheit des *primum cognitum*

<sup>55</sup> Vgl. ST I,5,2.

<sup>56</sup> Vgl. De caus. VI,6 (175).

<sup>57</sup> Vgl. ST I,5,2.

auf Grund dieser inhaltlichen Unbestimmtheit sind in der gleichen Erkenntnis *alle* spezielleren Determinationen und damit die Vielfalt der Seienden mitgemeint und einschlußweise, wenn auch unausdrücklich, miterkannt. Die Allgemeinheit des *ens primum cognitum* ist gemessen an distinkter Erkenntnis konturlos und leer, dennoch und gerade deswegen umgreift und übersteigt sie alle Differenzierungen und Individuierungen, denn nichts ist, was nicht besteht als ein „Etwas, das *actu* existiert“. Man kann diese Allgemeinheit, die mehr als kategorialen und doch noch nicht eigentlich transzendentalen, d.h. die kategoriale Erfassung übersteigenden Charakter hat, mit Recht als eine „virtuelle Transzendentalität“<sup>58</sup> bezeichnen, d.h. eine solche, die dem Vermögen nach die kategoriale Bestimmtheit übersteigt.

Diese dem *primum cognitum* eignende Allgemeinheit ist nicht die eines logischen Allgemeinbegriffs, denn die Beziehbarkeit eines Allgemeinen („universale“) auf viele einzelne Fälle („*habitus ad multa*“), seine allgemeine logische Prädizierbarkeit („*intentio universalitatis*“) kann immer nur als späteres, sekundäres Moment zu einer primären Erkenntnis hinzutreten. Da in einer *prima conceptio* die logische Allgemeinheit des Erkannten niemals gleichursprünglich miterkannt sein kann, kann auch das *ens primum cognitum* - wie Thomas betont - nicht als logisches universale verstanden werden<sup>59</sup>.

*primum cognitum*: kein  
logisches universale

Nach dem Gesagten kann kein Zweifel bestehen, daß der Aquinate die Methode der analytischen Begriffszerlegung kennt und sie benutzt, um zu einem Allgemeinbegriff *ens* zu gelangen<sup>60</sup>. Eine solche Auflösung der besonderen Begriffe in immer allgemeinere führt von den untersten Arten zu den obersten Gattungen und schließlich zu einem allgemeinsten und ersten Begriff, der nicht mehr in einen höheren aufgelöst werden kann, dem des „*ens*“. Dieses Endprodukt einer Begriffsanalyse ist gleichsam die logische Kehrseite oder das logische Abbild des in der *prima conceptio* erfaßten *ens*. Thomas hat jedoch, wie die weiteren Ausführungen zeigen werden, den Weg der Begriffszerlegung für sein metaphysisches Verständnis von *ens* nicht weiter ausgebaut und verfolgt.

Vergleicht man die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik mit der Lehre von der Begriffsresolution, dann läßt sich feststellen: Das logische *ens universale*, von dem der Dialektiker handelt und das dem Naturding („*ens naturae*“) koextensiv ist, insofern die Begriffe der kategorialen Einteilung der Wirklichkeit Gegenstand der Logik sind, ist als solches noch nicht gleichzusetzen mit jenem *ens*, von dem der Metaphysiker handelt.

<sup>58</sup> Vgl. Braun, 272.

<sup>59</sup> Vgl. ST I,85,3 ad 1.

<sup>60</sup> Vgl. De ver. 1,1.

Auch das *ens primum cognitum* kann auf Grund seiner bereits näher beschriebenen Natur nicht ohne weiteres mit dem *ens inquantum ens*, dem Subjekt der Metaphysik, gleichgesetzt werden, ist es doch nach der Interpretation Cajetans nur das reale Seiende, insofern es als unbestimmte und allgemeine, aktuell existente Washeit eines sinnlich gegebenen, konkreten Einzeldinges erkannt wird, das „*ens reale communiter et confuse sumptum in actu et concretum in quidditati sensibili*“<sup>61</sup>. Als konfus Erkanntem fehlt ihm gänzlich jene Präzisierung, durch die etwas erst als Gegenstand wissenschaftlichen Fragens und Wissens konstituiert wird.

konfuse Erkenntnis  
kann nicht das gesuchte  
*ens inquantum ens* sein

## I.4 Das „Seiende als solches“ als Gegenstand der Metaphysik

Wenn das ersterkannte Seiende (*ens primum cognitum*) und das Seiende als solches (*ens inquantum ens*) auch für den Aquinaten nicht ohne weiteres identisch sind, so stehen sie gleichwohl nicht völlig beziehungslos nebeneinander, vielmehr verhalten sie sich zueinander wie Anfangs- und Endpunkt eines komplizierten Erkenntnis- und Methodenzusammenhangs. Dieser Methodenzusammenhang, durch den *ens primum cognitum* und *ens inquantum ens* in ihrer Eigenbedeutung, ihrer Übereinstimmung und Verschiedenheit einsichtig werden, stellt zugleich den für Thomas maßgeblichen wissenschaftlichen Zugang zum Subjekt, dem Gegenstand der Metaphysik, dem *ens inquantum ens*, dar und verdient daher im Rahmen unserer Problemstellung besondere Beachtung. Formal betrachtet besteht der hier von Thomas zugrunde gelegte methodische Weg aus einer Verbindung der von alters her bekannten und auf Aristoteles zurückgehenden beiden Methoden der „Zusammensetzung“ (*compositio*) und der „Auflösung“ (*resolutio*)<sup>62</sup>. Eine Erkenntnis, die „zusammensetzend“ (*in via compositionis*) vorgeht, gelangt vom Einfachen zum Zusammengesetzten, im Bereich der äußeren Kausalität von den Ursachen zu den Wirkungen, im Bereich der inneren Prinzipien von den allgemeinsten Formen und Prinzipien zu den partikulären; „auflösend“ (*in via resolutionis*) geht die Erkenntnis den umgekehrten Weg vom Zusammengesetzten zum Einfachen, von der Wirkung zur Ursache, vom Partikulären zu den allgemeinsten Formen und Prinzipien:

der Weg vom *primum cognitum* zum *ens inquantum ens*

zwei Methoden:  
*compositio* und  
*resolutio*

*Ratio ... procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod*

Die Vernunft schreitet manchmal von den Einen zu etwas von ihm sachlich Verschiedenem fort, wenn nämlich die Beweisführung sich auf die äußeren Ursachen oder Wirkungen stützt. Und zwar schreitet man beim synthetischen Verfahren von den Ur-

<sup>61</sup> Vgl. Cajetan, *In de ente et essentia*, 1

<sup>62</sup> Vgl. besonders ST I,79,8 und 12.

causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus.<sup>63</sup>

sachen zur Wirkung fort, beim analytischen Verfahren aber von den Wirkungen zu den Ursachen, weil die Ursachen im Vergleich zu den Wirkungen einfacher sind und mehr unbeweglich und gleichförmig bleiben. Das letzte Ziel der Analyse auf diesem Wege ist also erreicht, wenn man zu den höchsten, völlig einfachen Ursachen, welches die (von der Materie) getrennten Substanzen sind, gelangt. Manchmal aber schreitet man von dem Einen zu etwas von ihm begrifflich Verschiedenem voran, wenn nämlich das Verfahren in den inneren Ursachen gründet. Und zwar synthetisch, wenn man von den im höchsten Grade allgemeinen Formen zu dem mehr Besonderen fortschreitet; analytisch aber, wenn das Umgekehrte stattfindet, weil das Allgemeinere das Einfachere ist. Im höchsten Grade allgemein ist aber das, was allen Seinsdingen gemeinsam ist.<sup>64</sup>

Infolge ihrer Reziprozität gilt von diesen beiden methodischen Wegen: Was in der synthetischen Methode Ausgangspunkt ist, ist Endpunkt in der analytischen Methode<sup>65</sup>. Verbindet man beide Methoden miteinander und läßt auf die compositio eine resolutio folgen, so scheint es zunächst, daß der Weg in einem ergebnislosen Zirkel wieder zu dem gleichen Punkt, von dem er ausgegangen ist, zurückführt. In Wirklichkeit stellt die zyklische Aufeinanderfolge der beiden Methoden jedoch durch die Art und Weise, in der Thomas sie anwendet, zugleich eine aufsteigende Bewegung dar, die den Gang der Erkenntnis vorantreibt, das anfängliche Wissen zu einem verwandelten, nunmehr wissenschaftlichen Wissen erhebt und damit in ihrem Ergebnis zu einem Ziel führt, das nur noch eine gewisse teilweise Kongruenz mit dem Ausgangspunkt aufweist.

durch zyklische Verbindung von compositio und resolutio: aufsteigende Erkenntnisbewegung

Die hier vorliegende zyklische Erkenntnisbewegung sieht der Aquinate grundgelegt in der zweifachen Wirkweise des menschlichen Geistes als Vernunft (intellectus) und als Verstand (ratio)<sup>66</sup>, die sich bildlich gesprochen zueinander verhalten wie die Ruhe zur Bewegung und wie die Einheit zur Vielheit. Die ratio schreitet in diskursiver Weise von Einzelerkenntnis zu Einzelerkenntnis voran, um durch Sammlung und systematische Verknüpfung von solchen Er-

diskursive ratio und unmittelbar erfassender intellectus

<sup>63</sup> De trin. 6,1.

<sup>64</sup> Expositio super librum Boethii De trinitate, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

<sup>65</sup> Vgl. ST II-II,34,5.

<sup>66</sup> ST hierzu und zum Folgenden I,79,8.

kenntnisschritten im Ergebnis zu der einen einfachen und umfassenden Erkenntnis zu gelangen.

Die spezifische Erkenntnis des intellectus dagegen ist in ihrem Zustandekommen nicht auf den Durchgang durch die Vielheit der Einzelerkenntnisse angewiesen, sondern sie geschieht dadurch, daß sie unmittelbar (per prius) die eine einfache Wahrheit, die alles Besondere einschließt und umgreift, erfaßt und in ihr zugleich die Vielheit des Partikulären erkennt. Der intellectus im eigentlichen Sinn, wie ihn Gott und die reinen Geister besitzen, erkennt in ein und demselben Akt, in dem er die eine einfache Wahrheit erfaßt, auch die von ihr umschlossenen vielen Einzelseienden. Der menschliche Geist erkennt zu einem Teil in der Weise eines solchen intellectus, zu einem andern Teil aber ist er auf diskursive Erkenntnis, auf „ratiocinatio“, angewiesen.

Beide Erkenntnisweisen verbinden sich nun in einer bestimmten Weise miteinander, und zwar so, daß den Anfang ein Erkenntnisakt in der Weise des Intellekts bildet:

...rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit.<sup>67</sup>

[Somit erhellt also,] daß die vernunftgemäße Betrachtung auf die verstandesmäßige auf dem Wege der Zurückführung abzielt, insofern die Vernunft aus den vielen Erkenntnissen die eine einfache Wahrheit sammelt. Und umgekehrt ist die verstandesmäßige Betrachtung der Ursprung (Ausgangspunkt) der vernunftgemäßen auf dem Wege der Zusammensetzung und Auffindung, insofern der Verstand in einer Erkenntnis viele Dinge begreift.<sup>68</sup>

Ausgang und Vollendung der diskursiven compositio und resolutio: Erkenntnis der veritas simplex durch den Intellekt

Von der in diesem Akt erkannten „einfachen Wahrheit“ nimmt dann die via compositionis ihren Ausgang, die nun ihrerseits als diskursiver Weg vom Allgemeinen zum Besonderen aus Erkenntnisakten in der Weise der ratio besteht. Die anschließende via resolutionis ist als auflösendes Durchschreiten des Vereinzelten auf seine allgemeinen Prinzipien hin ebenfalls ein rationaler Prozeß. Jedoch die Vollendung, zu der er führt, nämlich die abschließende Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien und Formen, ist selbst als eine auf eine einfache Wahrheit („veritas simplex“) gerichtete einfache Erkenntnis („cognitio simplex“) nicht Wissen in der Weise der ratio, sondern in der des Intellekts. Der bereits erwähnte zyklische Methodenzusammenhang stellt sich also nach Thomas dar als ein Erkenntnisweg, der von einem Wissen auf Weise des Intellekts seinen Ausgang nimmt und nach schrittweise vollzogenen rationalen Einzelerkenntnissen wieder in seiner Vollendung zu einem solchen Wissen zu-

<sup>67</sup> De trin. 6,1.

<sup>68</sup> Expositio super librum Boethii De trinitate, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

rückführt<sup>69</sup>. In diesem Zusammen- bzw. Wechselspiel von intellectus und ratio, von kompositorischer und resolutive Methode vollzieht sich nun für Thomas sowohl die erste konfuse wie auch die streng wissenschaftliche Erkenntnis des Seienden bzw. des Seienden als solchen und damit der Zugang zum Subjekt der Metaphysik<sup>70</sup>.

Ihrer bereits näher beschriebenen Natur gemäß gehört die erste Erkenntnis von ens innerhalb dieses Zusammenhangs zu jener Erkenntnisart auf Weise des Intellekts („per modum intellectus“), die als etwas Erstes, als principium von der nachfolgenden Erkenntnisbewegung vorausgesetzt wird und in der aller diskursiven rationalen Erkenntnis des Partikulären vorausgehend die ersten und allgemeinsten Prinzipien in einer einfachen - wenn auch durch die Sinneserfahrung vermittelten - Erkenntnis erfaßt werden. Die erste Erkenntnis von „seiend“ ist für Thomas zweifellos ein Akt des intellectus und nicht der ratio und das ersterkannte ens ein ohne Untersuchung der ratio schlechthin Eingesehenes („simpliciter intellectum“). Im Vorausgehenden wurde von dieser Erkenntnisweise des Intellekts, der „intellectualis consideratio“, aber gesagt, sie beziehe sich ohne Umweg auf die eine einfache Wahrheit und erkenne die Vielheit des Partikulären dadurch, daß sie die umfassende simplex veritas erfasse. Demnach müßte die erste Erkenntnis von ens als eine solche intellectualis consideratio genügen, um das Sein oder Nichtsein jedes partikulären Seienden zu erkennen und alle weiteren Erkenntnisschritte schlechterdings zu erübrigen. Die prima conceptio entis wäre bereits der Inbegriff der Metaphysik. Das Umgekehrte aber ist für Thomas der Fall. Der erste Begriff des Seienden, die prima conceptio entis erübrigt nicht nur nicht die weitere Metaphysik, mit ihr hat die Metaphysik noch gar nicht begonnen.

prima conceptio: noch vor der Metaphysik

Dennoch kann Thomas die erste Erkenntnis von „seiend“ mit einem bestimmten Recht zu der Erkenntnisweise des Intellekts rechnen, insofern sie nämlich „absque investigatione rationis“<sup>71</sup>, ohne schrittweises Aufsuchen von Einzelkenntnissen und ohne Diskurs, wenn auch durch Abstraktion geschieht, und in ihr das Einzelseiende in seiner Partikularität tatsächlich implizit, doch in konfuser Weise miterkannt wird. Freilich handelt es sich beim ens primum cognitum nicht um eine solche simplex veritas, wie sie der göttliche Intellekt in einer einfachen Erkenntnis seines eigenen Wesens erfaßt, auf die die Kennzeichen der „intellectualis consideratio“ im höchsten und eigentlichen Sinn zutreffen. Dem menschlichen Intellekt ist nach Thomas das einfache Sein Gottes verschlossen und er kann nicht wie der göttliche Intellekt durch eine einfache Erkenntnis des göttlichen Seins zugleich jedwedes Seiende in seinem je ein-

menschlicher Intellekt in Abhebung zum göttlichen Intellekt

<sup>69</sup> Vgl. ST II-II,8,2 ad 2.

<sup>70</sup> Dies bringt Thomas deutlich in der großen Methodologie seines Werkes, dem Kommentar zu Boethius' „De trinitate“, zum Ausdruck. Vgl. besonders De trin. 6,1,3 (210-211). Auf diesen Text ist das Folgende hauptsächlich bezogen.

<sup>71</sup> ST I,79,12.

maligen und verschiedenen Sein erfassen<sup>72</sup>. Infolge der Schwachheit seines Lichtes vermag der menschliche Intellekt auch nicht wie der des reinen Geistes die allgemeinsten und ersten Prinzipien im ersten Hinblick so zu erkennen, daß in diesem ersten Hinblick alle weiteren Erkenntnisse als solche enthalten sind.

Was dem menschlichen Intellekt allein zugänglich ist, sind die konkreten physischen Dinge in ihrer Zusammengesetztheit aus Materie und Form<sup>73</sup>. Die Wahrheit, die er von diesen Dingen ausgehend in seinem ersten Akt als etwas „einfach Erkanntes“ erfaßt, umschließt zwar implizit die Vielfalt des Einzelseienden, doch dies nur auf eine konfuse und unbestimmte Weise, die nicht ausreicht, um die Einzeldinge in ihrer je verschiedenen Gattung, Artnatur und Individualität zu erfassen. Das „ens primum cognitum“ ist also zwar ein einfach, auf die Weise des Intellekts Erkanntes, aber auf Grund seiner Unbestimmtheit, die wiederum auf die Schwäche des menschlichen Vernunftlichtes zurückgeht, kann es nur Anfang (principium), nicht Inbegriff der Erkenntnis der Dinge sein und bedarf einer Ergänzung in doppelter Richtung: zum einen hinsichtlich der Auffindung oder der Zusammensetzung („via inventionis vel compositionis“), um das partikuläre Seiende in seinen vielfachen Determinationen zu erfassen; dies ist das Feld der von Thomas als „philosophia naturalis“ bezeichneten Wissenschaft und ihrer verschiedenen Zweige. Zum anderen hinsichtlich einer folgenden Auflösung oder Trennung („via resolutionis vel separationis“), um das Seiende als solches zu erreichen und zum ausdrücklichen Thema der als Metaphysik bezeichneten Wissenschaft zu machen.

das im menschlichen Intellekt konfus Eingesehene bedarf methodischer Ergänzung

Um die Einzeldinge in ihrer je vereinzelt und verschiedenen Seiendheit zu erkennen, bleibt angesichts der Schwäche des Vernunftlichtes bei der Prinzipienkenntnis nur der Weg, die Einzeldinge selbst durch die ratio in einer schrittweisen Invention aufzusuchen und in ihrer je besonderen Determination zu erfassen. Diese Invention geschieht aus einem doppelten Grund notwendig als ein Weg der Zusammensetzung, als Komposition (bzw. in ihrem negativen Aspekt als abhebendes Unterscheiden, als Division): Einmal, weil die menschliche Vernunft der Unvollkommenheit ihres Lichtes wegen, wie wir sahen, nur in einem Nacheinander die Dinge zu erkennen vermag und dieses Nacheinander in einem Hinzufügen (componere) der späteren Erkenntnis zu früheren besteht; zum anderen aber, weil die realontologische Zusammengesetztheit der Dinge selbst eine ihr korrespondierende zusammensetzende Erkenntnis fordert, sofern eine „Erkenntnis der einfachen Washeit“ (intellectus simplicis quidditatis), wie sie die reinen Geister besitzen, ausscheidet<sup>74</sup>.

Notwendigkeit der compositio

<sup>72</sup> Vgl. ST I,79,2.

<sup>73</sup> Vgl. ST I,12,4.

<sup>74</sup> Vgl. ST I,85,5.

Da die physischen Dinge zusammengesetzt sind, entspringt ihr Sein dieser Zusammensetzung, es ist Sein eines Zusammengesetzten und wird nur erkannt, insofern diese Zusammensetzung selbst in einer kompositorischen Erkenntnis erfaßt wird. Die Zusammensetzung der Dinge aber ist je verschieden, weil die Zuordnung der jeweiligen Koprinzipien stets eine andere ist. In der je verschiedenen Zusammensetzung ist die Individuation und in eins damit das individuelle Sein eines jeden konkreten Seienden begründet, ja dieses Sein besteht in der hier und jetzt existierenden einmaligen Zuordnung der Prinzipien des ens compositum. Die hier und jetzt existierenden Einzelseienden unterscheiden sich also - wie Thomas betont - im Bereich des esse; ihr Sein ist radikal verschieden und vereinzelt<sup>75</sup>.

physische Einzeldinge:  
zusammengesetzt

Dieses je einmalige Sein der konkreten physischen Dinge kann daher als solches ausdrücklich erst erkannt werden in einem Urteil, das mit seiner Subjekt und Prädikat verbindenden Kopula diese hier und jetzt („hic et nunc“) existierende Zusammensetzung und damit das je einmalige Sein des Dinges anzeigt, setzt und so erkennend nachvollzieht<sup>76</sup>. Die Erkenntnisbewegung per viam compositionis kommt also nur zur vollen Erkenntnis der individuellen konkreten Erkenntnis in der urteilenden Erkenntnis, in der das hic et nunc existente physische Seiende in seiner jeweiligen Zusammengesetztheit oder, was in gewissem Sinn das gleiche bedeutet, in seiner unverwechselbaren konkreten Seiendheit erfaßt wird. Dieses Urteil aber ist an die jeweilige Raumzeitlichkeit gebunden, es bezieht sich setzend immer nur auf das jeweilige hic et nunc, da die konkrete Seiendheit des betreffenden konkreten physischen Dinges, die im Urteil zum Ausdruck kommt, sich selbst immer nur in dem betreffenden Hier und Jetzt ereignet.

Nachvollzug der Zusammensetzung im Urteil der compositio

Damit scheint aber die von Thomas verfolgte Erkenntnisbewegung weiter denn je von einer Erkenntnis des „Seienden als solchen“ entfernt zu sein, denn das, was nun nach Verfolg der via compositionis als ens erfaßt wird, ist das je Vereinzelte, sinnlich Erfahrbare, hic et nunc existente ens physicum, keineswegs aber ein als gemeinsame Bestimmtheit aller Seienden zu verstehendes ens in quantum ens. Das ens primum cognitum besaß eine gewisse Allgemeinheit auf Grund seines unbestimmt bleibenden Inhalts. In der anschließenden Erkenntnisbewegung wird dieser Inhalt näher bestimmt, die anfängliche Allgemeinheit dafür aber vollständig aufgehoben. Denn das im näheren Zublick Erkannte enthüllt sich als das radikal verschiedene und vereinzelte, hier und jetzt existente materielle Seiende.

<sup>75</sup> Vgl. ST I,3,5.

<sup>76</sup> Vgl. I Sent. 38,1,3.

Wenn aber das Seiende bei näherem Erkenntniszugriff als so vereinzelt und verschieden erscheint, wie läßt sich dann eine gemeinsame Bestimmtheit ens für sich erkennen, d.h. von ihrer radikalen Gebundenheit an und in das Einzel-seiende trennen? Wenn als ens im strengen Sinn nur das hier und jetzt existente sinnlich erfahrbare physische Seiende erkannt wird, ist das ens dann nicht notwendig und immer ein ens physicum, läßt sich die Beschränkung auf das sinnlich erfahrbare materielle Seiende überhaupt überschreiten? Oder mit anderen Worten: Wie ist Metaphysik möglich?

Wie ist Metaphysik möglich?

Die Antwort darauf gibt der Aquinate mit der Lehre von der Trennung („separatio“), die die zweite Hälfte der zyklischen Erkenntnisbewegung vom ersterkannten Seienden zur metaphysischen Bestimmtheit „seiend“ darstellt und die als die Methode bezeichnet werden muß, die nach Thomas zum Gegenstand der Metaphysik führt.

vom ens physicum zum ens inquantum ens: Überschreitung durch separatio

In der „Summa theologica“ rechnet Thomas die Methode, die er später als separatio bezeichnet, zu den Weisen der Abstraktion, und zwar versteht er sie als deren dritte und höchste Stufe<sup>77</sup>. Zwischen den ersten beiden Stufen und dieser dritten Stufe der Abstraktion sieht er aber einen so wesentlichen und entscheidenden Unterschied, daß er in seiner großen Methodenschrift, der „Expositio super librum Boethii de trinitate“, diese dritte Stufe nicht abstractio im eigentlichen Sinn nennt, sondern sie als separatio deutlich von den beiden Weisen der abstractio abhebt<sup>78</sup>. Der Unterschied liegt darin begründet, daß es sich hier um zwei verschiedene Formen der Verstandestätigkeit handelt: Den beiden Weisen der Abstraktion (im engeren Sinn) liegt die sogenannte „schlicht hinnehmende“ Erkenntnistätigkeit zugrunde, der separatio dagegen die sich im Urteil vollziehende Erkenntnistätigkeit.

abstractio bleibt bezogen auf materiell Seiendes: also kein Weg der Metaphysik

Die erstere Form der Verstandestätigkeit auf Art der einfachen und absoluten Betrachtung („per modum simplicis et absolutae considerationis“<sup>79</sup>), auf Art des Einfachen und Unzusammengesetzten („per modum simplicis et incomplexi“<sup>80</sup>) bzw. als Einsicht des Unteilbaren scheidet für Thomas als typische und den Zugang eröffnende Methode der Metaphysik aus. Die beiden Weisen der abstrakten Erkenntnis, hinsichtlich des Universellen vom Besonderen („abstractio universalis a particulari“) und hinsichtlich der Form von der sinnlich wahrnehmbaren Materie („abstractio formae a materia sensibili“), denen die genannte schlicht hinnehmende Verstandestätigkeit zugrunde liegt, bleiben nämlich in dem, was in ihnen erkannt wird, auf den Bereich des sinnlich bzw. imaginativ erfahrbaren, d.h. materiellen Seienden begrenzt.

<sup>77</sup> Vgl. ST I,85,1 ad 1 und 2.

<sup>78</sup> Vgl. De trin. 5,3,2 (183f.).

<sup>79</sup> Vgl. ST I,85,1 ad 1.

<sup>80</sup> Vgl. ST I-II, 46,2.

Bei der *abstractio universalis a particulari*, der grundlegenden Erkenntnisweise der mittelalterlichen Physik, wird zwar von der individuellen, sinnlich erfahrbaren Materialität abstrahiert; jedoch umfaßt die von der individuellen Materie abstrahierte und als gemeinsam erkannte Washeit immer noch diejenige sinnlich erfahrbare Materialität, die dieser gemeinsamen Washeit als wesentliches Konstituens in der Form einer gemeinsamen Materie zukommt.

in der Physik: Abstraktion vom Besonderen

*Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui ...; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.*<sup>81</sup>

Der Verstand zieht also die Artform des Naturdinges aus dem vereinzelt sinnfälligen Stoff ab, nicht aber aus dem allgemeinen sinnfälligen Stoff. So zieht er die Artform 'Mensch' von diesem Fleisch und diesen Knochen ab, die nicht zum Wesen der Art gehören, sondern Teile des Einzelwesens sind... Und deshalb kann sie ohne diese betrachtet werden. Dagegen kann die Artform 'Mensch' vom Verstand nicht von Fleisch und Knochen abgezogen werden.<sup>82</sup>

So sieht die abstrakt erkannte gemeinsame Washeit „Mensch“ von den individuellen Bestimmtheiten der Leiblichkeit ab, schließt jedoch die Leiblichkeit, wie sie allen Menschen gemeinsam zukommt, notwendig in ihrer ratio mit ein, da sie ohne dieses konstitutive Wesensmerkmal nicht die Washeit „Mensch“ wäre.

In der zweiten Weise der Abstraktion, der *abstractio formae a materia sensibili*, wie sie der Mathematik als spezifische Erkenntnisweise zugrunde liegt, wird zwar auch von der gemeinsamen, in sinnlichen Qualitäten erfahrbaren Materie („*materia sensibilis communis*“) abstrahiert, doch enthalten die auf diese Weise erkannten Inhalte als Begrenzungen der Quantität („*terminationes quantitatum*“) ebenfalls noch Materialität, nämlich die reine Quantität als solche, die der Aquinate gemeinsam erkennbare Materie („*materia intelligibilis communis*“) nennt.

mathematische Abstraktion von der sinnlich erfahrbaren Materie

*Species autem mathematicae abstrahi possunt per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali ... Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati ... Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset*

Die mathematischen Artformen aber können vom Verstand zwar aus dem sinnfälligen Stoff, nicht nur dem vereinzelt, sondern auch aus dem allgemeinen abgezogen werden; jedoch nicht aus dem verstehbaren allgemeinen, sondern nur aus dem [verstehbaren] vereinzelt Stoff. ...Verstehbaren Stoff aber nennt man die Substanz, sofern sie der Ausdehnung unterliegt. ...Daher können die Ausdehnungen wie Zahlen, Größenverhältnisse und Figuren, die die Begrenzungen der Ausdehnungen sind, ohne die sinnfälligen Beschaffenheiten

<sup>81</sup> ST I,85,1 ad 2.

<sup>82</sup> Summa theologiae (Die deutsche Thomas-Ausgabe), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933ff., Bd.6, 298.

eas abstrahi a materia intelligibili communi.<sup>83</sup>

betrachtet werden; und das heißt: sie aus dem sinnfälligen Stoff abziehen. Dagegen können sie nicht betrachtet werden, ohne daß die der Ausdehnung unterworfenen Substanz erkannt wird, was ein Abziehen derselben aus dem verstehbaren allgemeinen Stoff wäre.<sup>84</sup>

Was in beiden Weisen der Abstraktion erkannt wird, schließt in seinem Erkenntnis („ratio intellecta“) also eine gewisse - wenn auch nicht individuelle - sensible bzw. intelligible Materialität ein und bleibt daher auch als Erkanntes notwendig auf den Bereich des materiellen Seienden beschränkt. Die Bezogenheit auf die konkreten materiellen Dinge resultiert hier nicht aus der nun einmal unvermeidlichen Abhängigkeit unseres Erkenntnisvorgangs von dem konkret Erfahrenen und wäre damit nur eine faktische, wenn auch unvermeidliche Bezogenheit, sondern sie gehört wesentlich und damit vom Gemeinten her notwendig zur ratio der abstrakt erkannten physischen bzw. mathematischen Wesheiten. Ohne Einschluß der gemeinsamen Materie („materia communis“) wären sie nicht allgemeine Wesheiten dieser konkreten physischen bzw. mathematischen Dinge.

gemeinsame Materie gehört notwendig zu physischen und mathematischen Wesheiten

Die ausschließliche Bezogenheit auf das materielle Seiende hat ihren Grund auch in der formalen Struktur des hier vorliegenden Erkenntnismodus. In den ersten beiden Abstraktionsweisen handelt es sich nach Thomas um eine Vernunfttätigkeit im Sinne einer schlicht hinnehmenden, vorstellenden Erkenntnis im Gegensatz zur urteilenden Erkenntnis, wie sie der separatio zugrunde liegt. Ein solches vorstellendes, nicht-urteilendes Erkennen nimmt nicht nur seinen Ausgangspunkt von dem, was äußere Sinneserfahrung (sensus) und Einbildungskraft (imaginatio) zu vermitteln vermögen, sondern bleibt auch in seinem Ergebnis (terminus cognitionis) nach Thomas unausweichlich auf sensus und imaginatio beschränkt. Das durch diese Vernunfttätigkeit Gewußte bleibt zwangsläufig ein sensitiv bzw. imaginativ Gewußtes und damit von seinem Modus her auf den inhaltlichen Bereich des materiellen Seienden beschränkt.

abstractio urteilt nicht

Es bedarf also für die Metaphysik - will sie mehr als Wissenschaft vom materiellen Seienden sein - eines Erkenntnismodus, der seiner formalen Struktur nach über ein sensitives bzw. imaginatives Wissen hinausgeht. Auch in der ersten Tätigkeitsweise unserer Vernunft geschieht ein Sich-loslösen vom Ausgangspunkt der äußeren Sinneserfahrung, ein Unterscheiden („distinctio“), insofern von den individuellen Merkmalen abgesehen wird. Diese distinctio ist jedoch keine ausdrückliche Abtrennung und wird daher von Thomas von der separatio, die nur mittels Urteil erfolgen kann, ausdrücklich unterschieden.

Unterscheidung zwischen distinctio und separatio

<sup>83</sup> ST I,85,1 ad 2.

<sup>84</sup> Summa theologica (Die deutsche Thomas-Ausgabe), übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933ff., Bd.6, 299.

In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem.<sup>85</sup>

Bei jener Tätigkeit aber, bei der er erkennt, was ein jedes Ding ist, unterscheidet er das eine vom andern, indem er erkennt, was dies ist, ohne etwas vom andern zu erkennen, weder daß es mit ihm verbunden, noch daß es von ihm getrennt ist. Deshalb wird nicht diese Unterscheidung, sondern nur die erste im eigentlichen Sinne Trennung genannt. Wohl aber wird sie mit Recht Abstraktion genannt, aber nur dann, wenn die Dinge, von denen das eine ohne das andere gedacht wird, in der Wirklichkeit miteinander verbunden sind.<sup>86</sup>

Solange aber die durch den notwendigen Ausgangspunkt menschlichen Erkennens bedingte Bezogenheit auf Materialität nicht negativ (d.h. durch trennendes Urteil) aufgehoben und überschritten wird, bleibt die nicht ausdrücklich trennende (d.h. nicht urteilende) Tätigkeit des menschlichen Intellekts ein vorstellendes, und zwar sensitiv bzw. imaginativ vorstellendes Erkennen und damit auch vom Modus her auf das materielle Seiende beschränkt.

Eine Erkenntnisweise im Sinne der beiden Abstraktionsstufen scheidet für den Gegenstand der Metaphysik noch aus einem weiteren Grund aus, der eng mit dem nicht-urteilenden Charakter dieses Erkenntnismodus zusammenhängt. Die Metaphysik fragt nach einer allem gemeinsamen Bestimmtheit „seiend“ (communis ratio entis), sieht sich aber der Tatsache gegenüber, daß das *Einzel-ding* das Seiende ist und dieses Einzelding in seinem Sein stets radikal verschieden von jedem anderen ist. Andererseits kommen alle Einzelseienden darin überein, seiend zu sein<sup>87</sup>. Das, worin die vielen Einzelseienden übereinkommen, und das, worin sie sich unzurückführbar unterscheiden, muß gleichermaßen als seiend bezeichnet werden. Die gemeinsame Bestimmtheit „seiend“ kann daher nach Thomas nicht in der Weise einer - wenn auch allgemeinsten - Gattung verstanden werden. Gattung und Art schließen in gewisser Weise die differenzierenden Bestimmungen aus ihrer ratio aus. Die Gemeinsamkeit bzw. Allgemeinheit der Bestimmung „Seiendes als solches“ besteht dagegen nicht in dem Verzicht auf das Vereinzeldinge, sondern gerade darin, daß sie das Seiendsein des vielen Einzelnen und ihrer differenzierenden Bestimmungen bezeichnet.

ens ist keine Gattung

<sup>85</sup> De trin. 5,3.

<sup>86</sup> Expositio super librum Boethii De trinitate, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

<sup>87</sup> Vgl. SCG I,26.

Nulla enim differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera.<sup>88</sup>

Es läßt sich keine Differenz annehmen, von der nicht „seiend“ und „eines“ ausgesagt werden könnte, weil jede Differenz einer jeden Gattung Seiendes und eine einzige ist, sonst könnte sie nicht eine einzige Art des Seienden konstituieren. Also ist es unmöglich, daß Eines und Seiendes Gattungsbe-  
griffe sind.<sup>89</sup>

Wenn ens alles schlechthin Seiende meint, kann ihm keine Differenz hinzugefügt werden, die ihm gegenüber ein anderes, ein „aliud“ wäre, denn ein unzurückführbares aliud gegenüber dem ens ist nur das Nichts.

dem ens kann keine differenzierende Bestimmung hinzugefügt werden, die nicht ihrerseits seiend ist

Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat:

Man muß nämlich wissen, daß Seiendes auf diese Weise nicht zu einem Bestimmten zusammengezogen werden kann, so wie die Gattung durch die Differenzen zu den Arten zusammengezogen wird. Denn die Differenz ist außerhalb des Wesens der Gattung, wenn sie nicht an der Gattung teilhat. Nichts jedoch kann außerhalb des Wesens des Seienden sein, was nicht durch Hinzufügung zum Seienden eine Art des Seienden konstituiert.

nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest.<sup>90</sup>

Denn was außerhalb des Seienden ist, ist nichts, und kann keine Differenz sein. Von daher beweist Aristoteles im dritten von diesem, daß „Seiendes“ kein Gattungs-  
begriff sein kann.<sup>91</sup>

Die Bestimmung ens kann auch nicht ein sachlich distinktes Etwas sein, das dem Einzelding hinzugefügt wird und durch das dieses Einzelding dann ein Seiendes wird. Einem solchen Hinzugefügten („additum“) müßte dann, damit es selbst seiend ist, erneut ein von ihm distinktes weiteres additum hinzugefügt sein, und dieser Vorgang verlöre sich in ein Fortschreiten ins Unendliche („regressus in infinitum“).

ens kein sachliches additum

Si enim praedicarentur [sc. ens et unum] de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infi-

Wenn nämlich Seiendes und Eines von der Substanz einer jeden Sache durch ein dieser hinzugefügtes Seiendes ausgesagt werden, ist es wiederum notwendig, von jenem Seiendes auszusagen, weil ein jedes Einzelne Eines und ein Seiendes ist. Entweder also wird es von diesem wiederum an sich ausgesagt oder durch irgendein anderes Hinzu-

88 Met. III,8.

89 Übersetzung von Hannes Möhle.

90 Met. V,9.

91 Übersetzung von Hannes Möhle.

nitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum.<sup>92</sup>

gefügtes. Wenn durch irgendein Anderes, so stellt sich wiederum die Frage hinsichtlich jenes Hinzugefügten, und so gibt es ein Fortschreiten bis ins Unendliche. Das jedoch ist unmöglich: Also ist es notwendig, bei einem Ersten stehenzubleiben, nämlich [bei der Annahme], daß die Substanz der Sache durch sich selbst eine und ein Seiendes ist, und nicht durch irgendein Hinzugefügtes.<sup>93</sup>

In bezug auf die Sache kann die Bestimmung *ens* nichts anderes meinen als das Einzelseiende, die subsistierende erste Substanz selbst, und kann daher nicht als eine sachlich distinkte, allen Einzeldingen additiv zukommende eigene „Form“ oder Washeit, die immer auf das jeweilig Differenzierende verzichten müßte, abgesondert werden. Die abstrahierende Erkenntnisweise erkennt aber stets gemeinsame Naturen, Formen, Washeiten oder Wesenheiten, die als Spezies oder Genus die differenzierenden Bestimmungen (im Sinne einer mit Exaktheit verfahrenen Abstraktion („abstractio cum praecisione“) ausschließen. Wenn aber nach der Bestimmung *ens inquantum ens* gefragt wird, ist nach Thomas mehr als die Washeit der Dinge erfragt. Die Metaphysik fragt nach einer solchen Bestimmung *ens*, die einerseits als *communis ratio* allen Seienden zukommt, die andererseits aber auch die radikale Verschiedenheit und Vereinzelung ihres *esse* erfaßt und mitmeint. Nach Thomas vermag angesichts dieser Sachlage - auf die im späteren Zusammenhang noch genauer einzugehen ist - nur eine urteilende Erkenntnisweise die übergreifende Gemeinsamkeit der Bestimmung „seiend“ als solche zu erfassen, ohne ihre Immanenz im Einzelseienden aufzuheben und die Identität der Bestimmung *ens* mit dem Einzelseienden zu wahren, ohne damit zu behaupten, dieses Einzelseiende sei das Seiende als solches. Darum ist der Weg zu einer solchen Bestimmung *ens* der *separatio*.

das erfragte Seiende als solches ist mehr als die Washeit

Die drei Weisen der Abstraktion sind für Thomas Stufen einer zunehmenden Trennung von der Materie, wobei diese Trennung in ihrer Vollendung erst auf der dritten Stufe - die darum *separatio* im eigentlichen Sinne heißt - erreicht wird. Trennung von der Materie kann zunächst von zweifacher Art sein: Sie kann einmal Werk des Intellekts sein, insofern dieser bei der Erkenntnis eines Gegenstandes oder einer Bestimmtheit von deren Gebundenheit an die Materie zu abstrahieren vermag. Die solcherweise erkannten Gegenstände sind von der Materie befreit, jedoch nur als Erkanntes, da über eine reale Getrenntheit von der Materie zunächst damit noch nichts ausgemacht ist. Thomas nennt daher

Trennung von der Materie: aufgrund von Verstandestätigkeit oder aufgrund des Seins der Gegenstände selbst

<sup>92</sup> Met. IV,2.

<sup>93</sup> Übersetzung von Hannes Möhle.

diese Gegenstände „von der Materie getrennt entsprechend der Vernunft“ („separata a materia secundum intellectum“<sup>94</sup>).

Darüber hinaus gibt es aber auch Gegenstände, die nicht auf Grund irgendeiner Verstandestätigkeit von der Materie befreit sind, sondern deren eigene konkrete Wirklichkeit getrennt von der Materie oder genauer gesagt *nicht* in einer notwendigen und stetigen Abhängigkeit bzw. Gebundenheit an die Materie existiert. Damit sind nicht nur die „getrennten Substanzen“ (wie die geistige Seele, die Engel und Gott) gemeint, die als rein geistige Substanzen immer und notwendig von jeder Materie getrennt existieren, sondern auch solche Bestimmtheiten, die sich nicht immer und ausschließlich im Modus materieller, sondern auch immaterieller Wirklichkeit vorfinden, die also von sich her nicht notwendig an die Materie gebunden sind.

Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi.<sup>95</sup>

Bestimmte betrachtbare Dinge aber gibt es, die von der Materie dem Sein nach nicht abhängen, weil sie ohne Materie sein können, sei es, daß sie niemals in der Materie sind, wie Gott und Engel, sei es, daß sie bei bestimmten (Dingen) in der Materie sind und bei bestimmten nicht, wie Substanz, Qualität, Seiendes, Möglichkeit, Wirklichkeit, Eines und Vieles und dergleichen.<sup>96</sup>

Sowohl diese Bestimmtheiten wie auch die eigentlichen substantiae separatae nennt der Aquinate Gegenstände, die ihrer eigenen Wirklichkeit nach von der Materie getrennt sind: separata a materia secundum esse. Betrachtet man nun mit Thomas unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Abstraktionsweisen, so bieten sie sich als Stufen einer zunehmenden Trennung von der Materie dar, und zwar in jeder der beiden Hinsichten, sowohl auf Grund der Verstandestätigkeit (secundum intellectum; secundum rationem) wie auf Grund ihrer eigenen Wirklichkeit (secundum esse).

Die erste Abstraktionsweise erfaßt als eine Abstraktion des Ganzen bzw. des Allgemeinen die gemeinsamen Wesenheiten der körperlichen Dinge. Hier wird von der individuellen Materialität abstrahiert, doch umfaßt die als gemeinsam erkannte Washeit immer noch jene sinnliche Materialität, die dieser gemeinsamen Washeit als gemeinsame Materie zukommt. Die Gegenstände der ersten Abstraktionsweise, die als Methode für die Wissenschaft der „Physik“ spezifisch und konstitutiv ist, sind also weder als Erkanntes noch in ihrer eigenen

drei Stufen der Abstraktion: zunehmende Trennung von der Materie

<sup>94</sup> Vgl. De trin. 5,1,3 (165).

<sup>95</sup> De trin. 5,1.

<sup>96</sup> Expositio super librum Boethii De trinitate, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

Wirklichkeit von der Materie frei. Eine Trennung von der Materie liegt in dieser ersten Stufe nur ansatzweise vor, insofern der Verstand von der individuellen, sinnlich erfahrbaren Materialität absieht.

In der zweiten Abstraktionsweise dagegen, in der die Gegenstände der mathematischen Wissenschaften erkannt werden, wird auch von der in sinnlichen Qualitäten erfahrbaren gemeinsamen Materie (*materia sensibilis communis*) abstrahiert. Das auf die Weise einer Abstraktion der Form (*abstractio formae*) Erkannte sind die Washeiten einer reinen Ausdehnung.<sup>97</sup> In ihrer eigenen Wirklichkeit sind diese mathematischen Washeiten (Zahlen, geometrische Gebilde etc.) etwas Materielles, insofern sie nach Thomas Washeiten oder Formen einer reinen Quantität, „*terminationes quantitatum*“ sind. Die Materialität dieser bloßen Quantität - Thomas nennt sie eine „intelligible Materie“ - bietet sich allerdings nicht mehr in sinnlich erfahrbaren Qualitäten dar<sup>98</sup>. Die Gegenstände der zweiten Abstraktionsweise sind folglich als Erkanntes, nicht jedoch in ihrer eigenen Wirklichkeit von der Materie getrennt und unabhängig: getrennt entsprechend der Vernunft, nicht entsprechend dem Sein (*separata secundum rationem et non secundum esse*<sup>99</sup>).

Auf der dritten Stufe der Abstraktion - die ja nach Thomas mehr *separatio* als *abstractio* ist - werden dagegen jene „Gegenstände“ erreicht, die nicht nur als Erkanntes, sondern auch in Wirklichkeit von der Materie unabhängig sind. Die auf den ersten beiden Stufen vorliegende Begrenztheit auf das materielle Seiende als Erkenntnis- und Wissenschaftsobjekt wird nun durchbrochen und damit der Bereich der Metaphysik methodisch zugänglich. Als Gegenstände dieser neuen, durch die *separatio* ermöglichten und konstituierten Wissenschaft, nennt Thomas die „*separata a materia secundum esse et rationem*“.<sup>100</sup> Welche „Gegenstände“ sind damit konkret gemeint? Zunächst gehören dazu die rein geistigen Substanzen, die ihrer eigenen Wirklichkeit nach stets getrennt von der Materie existieren; sie zählen jedoch nur, wie bereits in früherem Zusammenhang festgestellt wurde<sup>101</sup>, zum Gegenstandsbereich der Metaphysik, insofern sie mit unter die Bestimmung „Seiendes als solches“ fallen und insofern sie als Prinzipien und Ursachen des Seienden (nicht dagegen ihrem inneren Wesen nach) von der Frage nach diesem Seienden berührt werden.

Gegenstände der durch die *separatio* konstituierten Wissenschaft

Zu den *separata a materia secundum esse et rationem* zählt Thomas an zweiter Stelle - und damit kommen wir zu dem eigentlichen Gegenstandsbereich der Metaphysik - die Bestimmungen *ens*, *substantia*, *potentia*, *actus* und einige

<sup>97</sup> Vgl. *De trin.* 5,3,4-5 (185f.).

<sup>98</sup> Vgl. *ST I*, 85,1 ad 2.

<sup>99</sup> Vgl. *Sensu et Sensato* 1 (198).

<sup>100</sup> Vgl. *Met. prooem.*

<sup>101</sup> Vgl. Kap. I,1.

mehr, von denen wiederum ens als der primäre und neu zu fassende „Gegenstand“ der Metaphysik von besonderer Bedeutung ist. Aus dem Zusammenhang ist deutlich ersichtlich, daß mit ens hier das „Seiende als solches“ (ens commune; ens in quantum ens) gemeint ist.

Inwiefern gehören nun aber Bestimmungen wie ens, substantia, actus, potentia etc. zu den real von der Materie getrennten Gegenständen? Mit der Antwort auf diese Frage ist der springende Punkt im methodischen Zugang zum ens in quantum ens berührt und die Stelle erreicht, an der das trennende Urteil, die sogenannte separatio, statthat. In einem Urteil trifft nämlich der Verstand die Feststellung, daß die erwähnten Bestimmungen als solche in Wirklichkeit nicht ausschließlich und immer an den Modus materieller Wirklichkeit gebunden sind. Vielmehr können sie - so lautet die Argumentation - auch ohne die Gebundenheit an die Materie und die Bewegung vorkommen. Also sind sie in ihrer eigenen Wirklichkeit weder positiv materiell noch positiv immateriell; sie sind *als solche* von Materie und Bewegung unabhängig. Sie können daher (im negativen Sinn) von der Materie real getrennt genannt werden. Das trennende Urteil der separatio heißt daher zusammengefaßt: Seiendes, Substanz, Potenz und Akt sind von der Materie und der Bewegung getrennt, weil sie dem Sein nach nicht von der Materie und der Bewegung abhängen. (ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent<sup>102</sup>). Für die Bestimmung „Seiendes“ besagt also das trennende Urteil, daß Seiendes, wennzwar es zunächst ausschließlich als materielles Seiendes vorgefunden wird, doch als solches nicht notwendig und immer an die Materialität gebunden, sondern von ihr unabhängig ist. Das heißt, daß es als solches in Wirklichkeit weder materiell noch immateriell ist.

separatio: das trennende Urteil

Was hier vorliegt, ist kein einfaches Absehen von der Materie, sondern eine Feststellung über die konkrete Wirklichkeit des „Gegenstandes“, über sein reales Unabhängig- oder Getrenntsein von der Materie. Diese Feststellung über den Sachverhalt einer realen Trennbarkeit kann nur in einem entsprechenden trennenden Urteil getroffen werden.

nicht Absehen von der Materie, sondern Feststellung des realen Getrenntseins

Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non

Somit also unterscheidet der Verstand das eine vom andern in verschiedener Weise je nach seinen Tätigkeiten. Denn auf Grund jener Tätigkeit, bei der er verbindet und trennt, unterscheidet er das eine vom andern dadurch, daß er erkennt, daß das eine dem andern nicht zukommt. Bei jener Tätigkeit aber, bei der er erkennt, was ein jedes Ding ist, unterscheidet er das eine vom andern, indem er erkennt, was dies ist, ohne etwas

<sup>102</sup> De trin. 5,4,4 (195).

proprie habet nomen separationis, sed prima tantum.<sup>103</sup>

vom andern zu erkennen, weder daß es mit ihm verbunden, noch daß es von ihm getrennt ist. Deshalb wird nicht diese Unterscheidung, sondern nur die erste im eigentlichen Sinne Trennung genannt.<sup>104</sup>

Dieses Urteil besagt, daß Seiendsein und Materialität nicht in eins fallen. Die negative Immaterialität, oder besser gesagt, Unabhängigkeit von der Materie, die hier durch ein wahres Urteil über den wirklichen Sachverhalt erkannt wird, ist also nicht die des bloßen Begriffs, sondern ein Kennzeichen des realen Begriffsgehalts, des Seienden als solchen.

Das hier vorliegende Urteil erscheint jedoch nur zulässig, wenn zuvor feststeht, daß es Seiendes gibt, das nicht materieller Natur ist. Ist nicht der Beweis für die Existenz immaterieller Seiender notwendige Voraussetzung eines Urteils, in dem die reale Unabhängigkeit des Seienden als solchen von der Materie festgestellt wird? Nur auf Grund der faktischen Existenz nichtmaterieller Seiender, so scheint es, kann auf das mögliche Nicht-materiell-Sein von Seiendem, auf das „*posse sine materia esse*“ geschlossen werden.

Wann trifft das trennende Urteil zu?

Thomas selbst geht in der knappen Formulierung des trennenden Urteils, wie sie sich in der Einleitung zum Metaphysikkommentar und in der „*Expositio super librum Boethii De trinitate*“ findet, darauf nicht ein. Er gibt in der „*Summa theologica*“ nach Formulierung des trennenden Urteils als Begründung den kurzen Hinweis, „wie es bei den immateriellen Substanzen offensichtlich ist“ („*ut patet in substantiis immaterialibus*“<sup>105</sup>), womit er zweifellos auf die Existenz rein geistiger Substanzen als Voraussetzung seines Urteils anspielt. Das hier von Thomas nur kurz Angedeutete findet sich dann deutlich ausgesprochen an zwei Stellen seines Metaphysikkommentars. An der ersten dieser beiden Stellen schließt er mit Hilfe eines Beweises für die Existenz einer geistigen Seele im Menschen aus der aristotelischen Psychologie auf die Existenz von immateriellem Seiendem<sup>106</sup>. An der zweiten Stelle wird ausdrücklich der Beweis für die Existenz eines ersten Bewegers aus dem achten Buch der aristotelischen Physik als Prämisse herangezogen und dann darauf gegründet das Urteil ausgesprochen, daß nicht jedes Seiende materielles Seiendes ist:

Voraussetzung: Beweis für die Existenz von immateriell Seiendem?

<sup>103</sup> De trin. 5,3.

<sup>104</sup> *Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. V und VI, übers. von Bruno Decker, unveröffentl. Manuskript.

<sup>105</sup> Vgl. ST I,85,1 ad 2.

<sup>106</sup> Vgl. Met. I,12 (181).

Hoc autem falsum est; quia adhuc est quaedam scientia superior naturali: ipsa enim natura, idest res naturalis habens in se principium motus, in se ipsa est unum aliquod genus entis universalis. Non enim omne ens est huiusmodi: cum probatum sit in octavo Physicorum, esse aliquod ens immobile. Hoc autem ens immobile superius est et nobilius ente mobili, de quo considerat naturalis. Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et eius etiam erit considerare huiusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune, et ea quae sunt entis in quantum huiusmodi.<sup>107</sup>

Dies jedoch ist falsch, weil es ferner eine gewisse Wissenschaft gibt, die höher ist als die natürliche [Wissenschaft]. Die Natur selbst nämlich, das heißt die das Prinzip der Bewegung in sich habende natürliche Sache, ist in sich selbst eine einzige Gattung des allgemeinen Seienden. Nicht jedes Seiende ist nämlich dieser Art, wie im achten Buch der „Physik“ bewiesen wurde, daß es ein unbewegliches Seiendes gibt. Dieses unbewegliche Seiende jedoch ist höher und würdiger als das bewegliche Seiende, das in der Naturwissenschaft betrachtet wird. Und weil zu jener Wissenschaft die Betrachtung des gemeinsamen Seienden gehört, zu welcher die Betrachtung des ersten Seienden gehört, deshalb gehört die Betrachtung des gemeinsamen Seienden zu einer anderen Wissenschaft als der natürlichen; und es gehört auf diese Weise auch zu ihr, die gemeinsamen Prinzipien zu betrachten. Die Physik nämlich ist ein gewisser Teil der Philosophie, aber nicht der erste [Teil], der das gemeinsame Seiende und die Dinge, die auf bestimmte Weise Seiendes sind, betrachtet.

Man könnte einwenden, daß Thomas an beiden Stellen seines Kommentars nur die Meinung des Aristoteles wiedergibt, nicht die eigene. Denn sonst ginge die Physik der Metaphysik voraus.<sup>108</sup> Fest steht aufgrund der anderen angeführten Texte, daß Thomas das trennende Urteil „Nicht jedes Seiende ist materieller Art“ als konstitutiv für die Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik betrachtet.

Vorbeweis der Existenz immaterieller Seiender?

Wäre er auch selbst der Meinung, in der Physik werde die Existenz immaterieller Seiender wie die eines Erstbewegenden („primum movens“) bewiesen, entspräche dies durchaus der Ordnung, in der Thomas diese Wissenschaften aufeinander folgen läßt. Obwohl sich nämlich die Metaphysik mit dem zuhöchst Intelligiblen und den ersten Ursachen des Seienden beschäftigt, allen anderen Wissenschaften die Prinzipien gibt und darum dem sachlichen Zusammenhang nach „erste Philosophie“ ist, folgt sie doch in der Ordnung unseres Erkenntnis- und Wissensvollzugs erst auf Mathematik und Physik und heißt darum zu Recht „Meta-physik“<sup>109</sup>. Hinter diesen zwei verschiedenen Ordnungen in der Aufeinanderfolge der Wissenschaften steht die von Thomas aufgegriffene aristotelische Unterscheidung zwischen dem der Sache nach Früheren und Erkennbaren und dem für uns, d.h. für den menschlichen Ver-

für menschliche Erkenntnis: Metaphysik im Gefolge von Physik und Mathematik

<sup>107</sup> Met. IV,5. Übersetzung von Hannes Möhle

<sup>108</sup> Vgl. dazu J. F. Wippel (1), 89.

<sup>109</sup> Vgl. De trin. 5,1,3 (166).

stand Früheren und Erkennbareren<sup>110</sup>. Beide stehen in umgekehrtem Verhältnis zueinander: Das für den menschlichen Verstand früher Erkennbare sind nicht die allgemeinsten Bestimmungen und Prinzipien, die zuhöchst einsehbaren („maxime intelligibilia“) und zuhöchst allgemeinen („maxime universalia“), sondern die weniger allgemeinen Bestimmungen, die „minus communia“; das zuhöchst Allgemeine und Intelligible, oder mit anderen Worten, der Gegenstand der ersten Philosophie wird dagegen erst als Endpunkt menschlichen Erkenntnisbemühens erkannt<sup>111</sup>. Die Metaphysik ist also für uns („quoad nos“) keineswegs „erste“ Philosophie, sondern eine Wissenschaft, die erst im Gefolge von Physik und Mathematik möglich wird.

Wie bereits bei Beschreibung der zyklischen Erkenntnisbewegung gezeigt wurde<sup>112</sup>, gelangt der Verstand erst nach längerem Weg und zahlreichen Einzelschritten zur Erkenntnis der an sich zuhöchst intelligiblen Gegenstände, der maxime universalia, zu denen an erster Stelle das ens inquantum ens gehört. Dieser Weg ist vornehmlich die Erkenntnis durch Urteil, denn im Urteil konstatiert der Verstand, daß ein bestimmtes Etwas „seiend“ ist, erkennt er das Was eines Dinges, insofern es reales Sein besitzt (secundum quod habet esse in rebus). In zahlreichen solchen Einzelurteilen stellt der Verstand dann weiter fest, daß sehr verschiedene Dinge in verschiedener Weise reales Sein besitzen; alle diese verschiedenen Dinge, materielle und nichtmaterielle, erfährt er als Seiendes. So kommt der Verstand schließlich zu dem Urteil, daß Seiendes als solches nicht notwendig und ausschließlich nur ein bestimmtes Seiendes oder eine bestimmte Gattung des Seienden ist; vielmehr ist es als solches unabhängig von jeder kategorialen und individuellen Determiniertheit. Diese in der separatio erfaßte Unabhängigkeit des ens inquantum ens von allen spezielleren Determinationen bedeutet aber nicht Ausschluß, sondern im Gegenteil Einschluß aller Besonderungen und aller verschiedenen Seienden, ohne daß Seiendes als solches in einem der verschiedenen Seienden aufgeht.

der Weg zum ens in-  
quantum ens  
(Zusammenfassung)

Das durch die Urteile über die Existenz sehr verschiedener realer Dinge vermittelte trennende Urteil negiert eine ausschließende Identität der ratio entis mit einer bestimmten kategorialen Eingrenzung. Doch bedeutet diese Negation nicht Ausschluß irgendeines Seienden. Die separatio *trennt* also in gewisser Hinsicht nicht, sondern *einigt* in der Bestimmung „Seiendes als solches“ die verschiedenen Gattungen von Seienden und seine jeweiligen Differenzen. Im Urteil offenbart sich die Bestimmung „Seiendes“ als auf jedwedes Wirkliche

im trennenden Urteil:  
Rückstieg zum Wirk-  
lichsein schlechthin

<sup>110</sup> Vgl. etwa Aristoteles, Anal. post. A,2 71b 33ff.

<sup>111</sup> Vgl. Met. I,1 (46). Wie dieser Text besagt, geht auch „quoad nos“ eine Erkenntnis des Allgemeineren der des Besonderen voraus. Bei dieser Erkenntnis handelt es sich jedoch - wie bereits an früherer Stelle ausgeführt wurde - um eine konfuse und unbestimmte Erkenntnis. In der wissenschaftlichen Prinzipienkenntnis, die auf die konfuse Erkenntnis des Allgemeinen folgt und von der hier die Rede ist, geht der Weg dagegen von den „minus communia“ zu den „magis communia“.

<sup>112</sup> Vgl. o. S. 25f.

---

bezogen und beziehbar, ohne in ihm aufzugehen, noch etwas von ihm wegzulassen; sie ist schlechthin allgemein, ohne die ausschließende Allgemeinheit einer Gattung oder Art zu besitzen. Das Urteil der separatio erweist also „Seiendes“ als eine Bestimmtheit, die alle Besonderungen des Seienden umfaßt und zugleich übersteigt und die darum zu Recht als ein „transcendens“ bezeichnet wird<sup>113</sup>. Der in der separatio sich vollziehende „Überstieg“ ist nicht ein Absehen von Materialität und Einzelheit nach Weise eines Allgemeinbegriffs; vielmehr erreicht er „jenseits“ der je verschiedenen materiellen Diesda jene innere Bestimmung, gemäß der jedes Ding etwas Wirkliches, nämlich ein Seiendes ist (secundum quod est ens). Der Überstieg der separatio bedeutet Rückstieg in den inneren Grund der Dinge. Die transzendente Bestimmung ens verzichtet also nicht auf Wirklichkeit zugunsten ihrer Allgemeinheit, vielmehr gewinnt sie ihren Charakter als Allgemeinstes („communissimum“) dadurch, daß sie das Wirklichsein schlechthin meint.

---

<sup>113</sup> Zu der Bezeichnung „transcendens“ vgl. De ver. 21,3; ST I,30,3; ST I,39,3 ad 3; I Sent. 2,1,5 ad 2. Vgl. zu der Lehre von den Transzendentalien bei Thomas von Aquin neuerdings J. A. Aertsen (1).