

HORST SEIDL

Pontifica Universitas Lateranensis

Roma

BEMERKUNGEN ZU ARISTOTELES' LEHRE VON DER WESENHEIT UND IHRER _____ WEITERFÜHRUNG BEI THOMAS V. AQUIN

Die moderne Kritik an der aristotelisch-thomistischen Metaphysik richtet sich hauptsächlich gegen ihre Lehre von der Substanz und der Wesenheit; denn beide werden, so scheint es, wie immaterielle Dinge hinter den Sinnesdingen in einer geistigen Anschauung vorgestellt. Schon Kant hat dagegen eingewandt, daß der Mensch keine platonische, intellektuelle Anschauung von Wesenheiten besitze, und ihre Vorstellung als von noumenalen Dingen an sich auf einem „transzendentalen Schein“ beruhe. Hiernach ist die menschliche Erkenntnis auf die Dinge als Erscheinungen in Raum und Zeit beschränkt. In unserem Jahrhundert sind an die Stelle der Substanz-Metaphysik vor allem Phänomenologie und Hermeneutik getreten, sowie Analytische und Sprachphilosophie. Es lohnt sich daher, die Lehre von der Substanz und Wesenheit bei Aristoteles und Thomas v. Aquin erneut an den Texten zu studieren, um sich mit dieser Kritik auseinanderzusetzen; denn sie hat auch die Interpretation dieser Texte bei Fachgelehrten beeinflußt. Um die Wiedergewinnung der tieferen Bedeutung dieser Begriffe aus der thomistischen Tradition hat sich besonders auch der Hochw. Pater Prof. Mieczysław A. Krąpiec verdient gemacht¹. Es ist mir eine große Freude, den vorliegenden Aufsatz, der

¹ Siehe vor allem die folgenden Studienwerke: M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959; *Struktura bytu*, Lublin 1963; *O realizm metafizyki*,

sich seiner fruchtbaren und lehrreichen Forschung verpflichtet weiß, in der ihm zu Ehren dargebrachten Festschrift beizutragen.

ARISTOTELES' METAPHYSISCHE LEHRE ÜBER DIE WESENHEIT

Wir beschränken uns auf den Text in Aristoteles *Metaphysica* VII. Nach den Erörterungen in den Büchern I-VI, die sich mit den Ansichten der früheren Philosophen, der Vorsokratiker, des Sokrates und Platon auseinandersetzen und den Gegenstand der neuen „gesuchten Wissenschaft“, der „ersten Philosophie“ oder Metaphysik, einführen: nämlich das „Seiende als solches“ (1003 a 21: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν, und VI, Kap. 1), beginnt Aristoteles in Buch VII mit seinen eigenen Darlegungen über das Seiende und bedient sich dabei seiner Kategorien-Einteilung, wie sie in den *Categoriae* dargelegt ist, die er in den *Metaphysica* schon voraussetzt.

VOM PRIMÄREN SEIENDEN, DER SUBSTANZ, ZUR WESENHEIT

Das Seiende der ersten Kategorie ist als Substanz definiert, d. h. als das, wovon alles andere ausgesagt wird, während es selbst von nichts anderem mehr ausgesagt wird. Dieses ist in striktem Sinne das Einzel Ding (καθ' ἑκάστων, 1028 a 27) als „erste Substanz“, hingegen in weiterem Sinne auch seine Stellvertreter, Spezies und Gattung (die in *Categoriae* 5 auch „zweite Substanz“ heißen). Nach den verschiedenen Aus-sageweisen ergibt sich das verschiedene Seiende, die Substanz einer-seits und die Akzidenzien: Quantität, Qualität, Relation usw. anderer-seits. Für die metaphysische Untersuchung wird gerade der Unter-schied zwischen Substanz und Akzidenz bedeutsam, als zwischen „primärem Seienden“ und sekundärem, abgeleitetem Seienden (ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ὄν εἴη, a 30–31). Ontologisch gesehen, zeichnet sich die Substanz dadurch aus, daß sie für sich besteht (subsistiert), während die Akzidenzien nur an anderem sind (inhärieren), nie für sich bestehen². Und so hebt sich die oben

„Zeszyty Naukowe KUL“ 12 (1969) z. 4, 9–20.

² Zur umfangreichen Literatur über Aristoteles *Metaphysik* VII, mit den verschiedenen Problemen und Interpretationen, siehe die gute Übersicht in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie, III: Die Philosophie der Antike*, hrsg. v. H. Flashar, Basel–Stuttgart 1983, 210 f., 256 f. Zur oben im Text gegebenen Interpretation vgl. meine Kommentar-Ausgabe: *Aristoteles Metaphysik I–VI*, Hamburg 1989 und *Aristoteles Metaphysik*

erwähnte moderne Kritik auf: Die Substanz mit ihrer Wesenheit ist kein „okkultes Ding“ hinter den sinnlich erfahrbaren Dingen, sondern ist gerade jedes von ihnen, aber dank ihres Seinsaktes, der nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, sondern intelligibel ist. Ihr Sein, schon als schlichtes Dasein, ist weder sehbar, noch hörbar, riechbar, tastbar, sondern wird nur vom Intellekt erfaßt (im einfachen Bewußtseinsakt).

Kontrovers ist bei den modernen Aristoteles-Interpreten die Bedeutung des „Seienden als solchen“; die einen verstehen es nur als die Dinge dieser Erfahrungswelt, die anderen schließen in es die ersten Ursachen ein, so vor allem die „abgetrennte“ (transzendente), „göttliche Substanz“, deren Existenz und Wesenheit in Frage steht. Daher wird bei der zweiten Interpretation das „Seiende als solches“ zum Ausdruck der Frage nach dem Sein oder des metaphysischen Problems überhaupt. Die Kontroverse läßt sich meines Erachtens auflösen, wenn wir beachten, daß Aristoteles die Metaphysik als Wissenschaft einführt, die mit den anderen, den Einzelwissenschaften die Struktur gemeinsam hat: Sie geht wie diese von einem Gegenstand aus und schreitet dann zu seinen konstitutiven Ursachen fort, um aus ihnen die in Frage stehenden Verhältnisse am Gegenstand erklären zu können; denn wissenschaftliche Erkenntnis ist eine solche aus Ursachen³.

In *Buch VI, 1*, kommt es freilich Aristoteles beim Vergleich der Metaphysik mit den Einzelwissenschaften auf die Verschiedenheit zwischen beiden an: Während diese ein Materialobjekt haben, das jeweils einen Teilbereich des Seienden betrifft, wobei sie dessen Sein und Wassein (mit einer bestimmten Wesenheit) voraussetzen, richtet sich die Metaphysik gerade auf das von den anderen Wissenschaften vorausgesetzte Sein und Wassein, das nun das Formalobjekt der neuen Metaphysik-Wissenschaft wird, thematisiert im „Seienden als solchem“.

Hiernach ist das „Seiende als solches“ der in seinem Sein evidente, fraglos gegebene Gegenstand, von dem ausgehend dann die Metaphysik nach den „Ursachen des Seienden als solchen“ fragt: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον, *Buch IV 1, 1003 a 31*, vgl. *Buch VI 1, 1025 b 3*: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα.

VII-XIV, Hamburg 1991 (bibliogr. 308).

³ Zu Aristoteles Wissenschaftslehre bietet Literatur mit den Kontroversen meine Kommentar-Ausgabe: *Aristoteles Zweite Analytiken*, Amsterdam-Würzburg 1987. Die vorliegende Kontroverse erörtert meine Abhandlung: *Beiträge zu Aristoteles Erkenntnislehre und Metaphysik*, Amsterdam-Würzburg 1984.

Die Substanz steht zunächst für jedes Sinnesding. Erst später erweist sich, daß die erste Seinsursache aller Dinge eine transzendente, von allen Sinnesdingen „abgetrennte“ Substanz sein wird.

DIE WESENHEIT ALS URSACHE FÜR DAS SOSEIN DER DINGE

Im Fortgang des ursächlichen Fragens gelangt die Metaphysik-Untersuchung in Buch VI zur Wesenheit der Dinge; denn sie steht für die Ursachen, durch die sie sind, was sie sind. Den Zugang zu ihr gewinnt Aristoteles vom Begriff der Substanz oder des primären Seienden her; denn wenn sich als solches schon die gegebenen Erfahrungsdinge erweisen, dann muß umso mehr ihre Wesenheit durch sich selbst bestehen, als „primäres Seiendes“ oder Substanz. Der griechische, von Platon eingeführte Begriff οὐσία bezeichnet (stärker als das Neutrum-Partizip „Seiendes“) mit der abstrakten Femininform „Seiendheit“ den Inbegriff des Seienden, das primär Seiende. Platon drückt damit die Wesenheit oder Idee der Sinnesdinge aus, während diese nur flüchtige Erscheinungen sind, nur Werdendes, nichts Seiendes.

Aristoteles übernimmt von seinem Lehrer Platon, daß Ursache der Dinge nicht nur die Materie ist, sondern auch eine Form- oder Exemplarursache, „Idee“, eine Wesenheit. Er übt aber Kritik an der „Abtrennung“ der Wesenheit von den Sinnesdingen, deren Formursache sie ist; denn als solche muß sie den Dingen immanent sein. Diese Kritik führt zu einer tieferen Erfassung der Sinnesdinge selbst: Sie sind nicht mehr bloß flüchtige Erscheinungen, wie bei Platon, sondern nunmehr primär Seiendes, Substanzen. Dadurch ergeben sich bei Aristoteles zwei Bedeutungen der Substanz: 1. als Einzelding, das er auch ὑποκείμενον, „Subjekt“, nennt und 2. als dessen Wesenheit. In Kap. 3 führt Aristoteles neben diesen zwei Bedeutungen der Substanz auch die des Allgemeinen und der Gattung auf; denn Platon bezeichnete sie als das Was (τὸ ἔστιν) der Dinge oder als ihre Spezies bzw. Gattung. Nach Aristoteles sind diese nur die allgemeinen Stellvertreter der Einzeldinge, die abgetrennt von ihnen (in der Vernunft) sind. Da Platon mit der allgemeinen Spezies und Gattung der Dinge ihre Wesenheit verband, kam er zu der Annahme, daß sie abgetrennt von den Dingen bestehen müsse; denn das Allgemeine steht immer in Gegensatz zum Einzelnen. Für Aristoteles hingegen ist kein Allgemeines eine Substanz, vgl. Buch VII 13, 1038 b 8f.

Damit stellt sich in Buch VII, Kap. 4 f die Aufgabe, die Wesenheit neu zu bestimmen: Sie wird nun der Bezugspunkt für alle allgemeinen Wesensaussagen über die Dinge, für alles, was von ihnen an sich

(καθ' αὐτό, Kap. 4-5) ausgesagt wird, nämlich ihre definitorischen Merkmale. Die Wesenheit ist nun die Quelle aller Allgemeinerkenntnis und findet sich als solche *in* den Dingen, nicht wie das Allgemeine getrennt von ihnen. Ja, das Einzelding ist (wenigstens teilweise) identisch mit seiner Wesenheit (Kap. 6). Im Gegensatz zum platonischen Terminus der Wesenheit $\tau\acute{\iota}$ ἐστίν, der für das definitorische Allgemeine steht, drückt sie Aristoteles mit dem neuen Terminus $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ ἦν εἶναι aus, der die Verbindung der Wesenheit mit dem Sein des Einzeldinges anzeigt. Die volle Form des Terminus lautet: $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ ἦν $\tau\acute{o}$ $\tau\omega$ ἐκάστῳ εἶναι, wo $\tau\omega$ ἐκάστῳ ein *Dativus possessivus* ist: „Was war (immer schon) das für das Einzelne eigentümliche Sein?“

Mit Platon beschreitet auch Aristoteles den Weg zur Wesenheit der Dinge über ihre Definition, läßt aber nicht wie sein Lehrer die Wesenheit mit ihrer Spezies zusammenfallen. Vielmehr ist ihm die Spezies der Gegenstand der Definition, von dem sie ausgeht; denn auf diese Weise konzentriert sie sich auf das Spezifische der unter sie fallenden Einzeldinge, um dann zu dem Wesentlichen in ihnen vorzustoßen.

Wie für Platon ist auch für Aristoteles die Definition der Weg zu den Ursachen der Dinge. Aber im Gegensatz zu seinem Lehrer nimmt Aristoteles nicht das Allgemeine, das den Einzeldingen gegenübersteht, als ihre Ursachen an, sondern die Materie- und die Form-Komponente in ihnen. Diesen beiden läßt er die Gattung und die spezifische Differenz in der Definition entsprechen (Kap. 12). Die Frage, wie sich die beiden definitorischen Elemente, Gattung und Differenz, zur Einheit der Definition zusammenfügen, wird so beantwortet, daß sie sich zueinander verhalten wie die Materie und die Form im Ding.

DIE WESENHEIT OHNE ENTSTEHEN

Da die Wesenheit die konstitutiven Ursachen in den Dingen betrifft, klärt sich auch eine andere Frage, die in Kap. 8 behandelt wird: nämlich ob die Wesenheit der entstehenden und vergehenden Naturdinge ebenfalls ein Entstehen und Vergehen habe. Die Frage wird verneint; denn unmöglich kann etwas entstehen, wenn nicht schon etwas ist, nämlich seine konstitutiven Ursachen. Wenn das Entstehen eines Dinges durch den Zusammentritt einer Materie- und einer Formursache erfolgt, so können diese sich nicht wieder jeweils aus einer Materie und einer Form konstituieren (und diese wieder durch eine andere Materie und eine andere Form, was zu einem Regreß ad infinitum führen würde, 1033 b 3-4). Vielmehr gilt für die Materie wie die Formursache, und damit für die Wesenheit (die „erste Substanz“, 1032 b 2)

jedes Dinges, daß sie ist, wenn sie ist, und nicht ist, wenn sie nicht mehr ist, „ohne Entstehen und Vergehen“ (vgl. Kap. 15, 1039 b 23–24, [...] ἀνευ γενέσεως καὶ φθοράς εἶσι καὶ οὐκ εἶσιν, und Buch VIII, Kap. 3, 1043 b 14–16).

Der Ausgang zur Wesenheit durch die Definition, der soweit, Kap. 4 f., vorwiegend „logisch“ (λογικῶς, 1029 b 13) war, wenn auch der ursächliche Gesichtspunkt nicht fehlte, wird in Kap. 17 ergänzt durch die direkte Ausrichtung auf die Ursachen der zu definierenden Dinge. Dabei gilt Aristoteles Aufmerksamkeit der Form- und Zweckursache. Gerade bei den Lebewesen reicht es nicht aus, sie nur nach ihrer Materie zu definieren; denn bei jedem Lebewesen ist das Ganze mehr als nur seine materiellen Teile (die Elemente).

DIE „ABGETRENNTE, ERSTE SUBSTANZ“

Das Buch XII beantwortet die Aporie, die sich in den vorhergehenden Büchern wiederholt gestellt hat, ob es außer den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen noch eine abgetrennte (transzendente), erste Substanz gebe. Gerade sie wäre Zielgegenstand der gesuchten „ersten Philosophie“ oder Metaphysik. In Buch VI unterscheidet nämlich Aristoteles die drei philosophischen Disziplinen: Physik, Mathematik und Metaphysik, von ihren Gegenständen her, nach den zwei Kriterien des „Abtrennbaren“ („Abgetrennten“) bzw. Nicht-Abgetrennten (Nicht-Abtrennbaren), sowie des Bewegten bzw. Nicht-Bewegten: Während der Gegenstand der Physik zwar abtrennbar ist (selbständig für sich besteht), aber bewegt ist, und der Gegenstand der Mathematik zwar unbewegt, aber nicht abgetrennt für sich besteht (es sei denn nur im Intellekt des Mathematikers), muß der Gegenstand der Metaphysik – wenn es ihn gibt – sowohl unbewegt, als auch abgetrennt sein. Er ist dann mit dem Gott identisch. Die in VI Kap. 1 auftretende Aporie, ob ein und dieselbe Wissenschaft sowohl von allem „Seienden als solchem“, als auch von jener ersten, göttlichen Substanz handeln kann, 1026 a 23–32, löst Aristoteles positiv; denn die erste, göttliche Substanz ist nicht eine neben den anderen, dem Seienden als solchem, sondern ihre transzendente, universale, d. h. ihnen allen gemeinsame Seinsursache.

Die andere Aporie, ob es sie gibt und welchen Wesens sie ist, findet ihre Antwort durch zwei Beweisargumente, in Buch XII 6, ein erstes, 1071 b 3–9, aus der ewigen Kreisbewegung des Himmels, die eine ewige Bewegungsursache erfordert. Diese muß eine Substanz sein muß; „denn die Substanzen sind das erste des Seienden“. Es folgt dann ein

Argument, das ihr Wesen aufzeigt, 1071 b 12-22: Alles, was in Bewegung ist, d. h. von potentiell zu aktuellem Sein übergeht, bedarf einer Ursache, die schon in Akt ist, die in den Lebewesen die Seele ist. Nach antiker Auffassung war auch der in Kreisbewegungen befindliche Himmel beseelt. Wenn nun die aktuelle Ursache selber wieder aus einem potentiellen und einem aktuellen Prinzip konstituiert ist, wie die Seele, sei es die in den terrestrischen Lebewesen, sei es die in den Himmelskörpern oder – sphären, so muß sie von einer ersten transzendenten Ursache abhängen, die gänzlich Akt, ohne jede Potenz ist.

„Es muß also ein solches Prinzip geben, dessen Wesenheit Akt ist“, $\delta\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\i\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \eta\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (1071 b 19-20).

Diese Aussage setzt schon, aus den Büchern VII und VIII, die Unterscheidungen zwischen $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha$ als Einzelding und als seiner Wesenheit voraus, sowie die zwischen Substanz als Potenz und als Akt. Weitere Wesensbestimmungen der ersten, transzendenten Substanz, als Seinsursache alles Seienden, sind die, daß sie zugleich erste Zweckursache ist, „das wie ein Geliebtes bewegt“, 1072 b 3, „von dem der Himmel und die Natur abhängen“ (b 13-14), dessen Sein reiner Vernunftakt und glücklichstes Leben ist, „der Gott“ (b 14-30). Seine Erkenntnis ist zugleich Selbsterkenntnis: $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ (Kap. 9), in der Subjekt und Objekt in eins zusammenfallen, Erkennen und Sein. Die göttliche Vernunft erkennt sich selbst als Seinsursache von allem (vgl. Buch I, 2, 983 a 5-11).

STELLUNGNAHME ZU MODERNER KRITIK

Die moderne, hauptsächlich von Kant ausgegangene Metaphysik-Kritik hat sich auch gegen die aristotelische Lehre vom Seienden als solchem und von der Substanz gerichtet und zu Problemen ihrer Interpretation bei Aristoteles-Forschern geführt. Wir beschränken uns auf drei Kritikpunkte, die von Heideggers Existentialismus ausgehen: a) Hiernach wird die traditionelle Metaphysik, weil sie beansprucht, Wissenschaft von allem Seienden zu sein, als „Herrschaftswissen“ kritisiert, während, existentiell verstanden, Philosophie eine Fragebewegung ist, die nach dem Sinn von Sein fragt, ja mehr noch: sie ist der Ort im Menschen, wo sich das Sein selbst in Frage stellt. Hiervon beeinflusst, versuchen Aristoteles-Interpreten heute, „das Seiende als solches“ als Ausdruck einer Frage nach dem Sein zu verstehen; b) Da die traditionelle Metaphysik als Gegenstand das Seiende hat, wirft ihr Heidegger „Seinsvergessenheit“ vor und führt selber die sog. „ontologische Differenz“ ein zwischen dem Seienden und dem Sein.

Während das Seiende die bekannten Sinnesdinge sind, wird uns das Sein zur Frage eines großen Unbekannten; c) Die Substanz-Lehre wird zurückgewiesen, da sie die Substanz bzw. die Wesenheit als immaterielles, unveränderliches Ding hinter den Sinnesdingen vorstelle. Sie sei eine haltlose Annahme, da sie sich auf eine intellektuale Anschauung unveränderlicher Wesenheiten stütze, die uns Menschen fehle, und die Sinnesdinge in Veränderung seien. Im folgenden besprechen wir die drei Punkte.

Die erste Kritik geht von einem reduzierten Begriff von Wissenschaft aus, der sich an den modernen, empirischen Wissenschaften ausrichtet. Da diese technisch angewandt werden, was zu einer Technokratie führen kann, die alles manipuliert und beherrscht, wird dies dann auch der Metaphysik angelastet. Jedoch zu Unrecht; denn der traditionellen Metaphysik liegt der tiefe Begriff der Wissenschaft zugrunde, der sie als systematische theoretische Erkenntnis versteht, im Sinne einer Kontemplation der Realität. Der klassische Begriff des „Theoretischen“ bezeichnet im Gegensatz zu dem des „Praktischen“ eine Haltung, der es um Erkenntnis nur um der Erkenntnis willen geht, nicht um einen praktischen Nutzen. Sie ist damit weit entfernt von einem „Herrschaftswissen“. Daher ist sie eine freie Wissenschaft, wie schon Aristoteles betont. Den Begriff hat dann die Tradition in der Bezeichnung der „freien Künste“ (*artes liberales*) festgehalten.

Unbegründet ist die Kritik an der abendländischen Metaphysik als „seinsvergessen“; denn „das Seiende als solches“ wird thematisiert durch die epistemologische Reflexion auf das Sein der Dinge – ihr Dasein und Wassein – als Voraussetzung für jede Wissenschaft von ihnen. Aristoteles hat diese Reflexion erstmals in den *Analytica posteriora* vollzogen und bezieht sich in den *Metaphysica* VI 1 auf sie, wenn er dort den Gegenstand der Metaphysik thematisiert: das Seiende als solches. Das Seiende ist das Partizip vom Sein der Dinge, wonach sie „Seiendes“ genannt werden können, wie z. B. alles was läuft, mit dem Partizip „Laufendes“ benannt wird.

Das Sein der Dinge aber, wonach sie Seiendes genannt werden, ist das Bekannteste, Evidenteste, das unserem unmittelbaren Realitätsbewußtsein überhaupt entspricht, als Voraussetzung für allen Erkenntnisserwerb; denn um etwas erkennen zu können, muß es schon da sein und etwas sein und als solches in unser Bewußtsein treten. Das Sein als das Bekannteste jedoch hat Heidegger ignoriert. Es wird bei ihm zur bloßen Zuhandenheit der Dinge, die kein Thema für die Philosophie ist.

Schon Husserl hat das Sein der Dinge, mit dem sie unabhängig vom Subjekt bestehen, als bedeutungslos „eingeklammert“, als wäre es ein

bloß sinnlich wahrnehmbares Faktum, was jedoch nicht stimmt. Es ist vielmehr intelligibel und enthält jene wichtigen Implikationen, welche die klassische Ontologie (in ihrer Lehre von den Transzendentalien, der Seinsanalogie usw.) expliziert hat.

Für Heidegger ist das Sein nur das große Unbekannte; denn seine Philosophie geht von Grundstimmungen der menschlichen Existenz (der Angst, der Sorge usw.) aus. Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß sich bei dieser nur praktisch am Menschen orientierten Einstellung die ontologische Dimension überhaupt noch nicht eröffnet, die eine theoretische – von praktischen Interessen und Sorgen freie – Einstellung erfordert, die alle Dinge betrachtet, einfach insofern sie sind, um so „das Seiende als solches“ zu thematisieren, als Gegenstand der Metaphysik. Heidegger hat also kein Recht, von Seiendem und Sein oder von der „ontologischen Differenz“ zu sprechen. Tatsächlich führt ja seine Analyse des Seins zur Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit des Menschen, zu seinem Geschick u. ä., die weit entfernt ist von der transzendenten Seinsursache, zu der die traditionelle Metaphysik aufgestiegen ist und die sie zu Recht mit dem religiös erfahrbaren Gott identifiziert.

Die aristotelische Lehre von der Substanz betrachtet sie zunächst vom primären Sein der Sinnesdinge aus. Hiernach sind die Substanzen dieselben Dinge, denen sich einerseits die Einzelwissenschaften zuwenden und andererseits die Metaphysik. Der Unterschied liegt nur darin, daß jene sich mit den Dingen unter einem jeweils materialen Aspekt befassen, die Metaphysik dagegen unter einem umfassenden, allen Dingen gemeinsamen formalen Aspekt. Daraus wird klar, daß die Sinnesdinge „als Seiendes“ betrachten heißt: sie nicht mehr als sinnliche betrachten, sondern nach ihrem intelligiblen Sein.

Hier offenbart sich der Mangel der modernen Kritik, die auf dem Empirismus beruht und die menschliche Erkenntnis auf den Bereich der Sinnesanschauung reduziert. Kant, der ansonsten den Empirismus bekämpft, hat diese Voraussetzung aus ihm übernommen und die Erkenntnis auf die Phänomene der Sinneswelt eingeschränkt, mit der Begründung, daß dem Menschen keine intellektuale Anschauung der Wesenheiten von Dingen an sich zukomme. Damit wird bei ihm das Sein der Dinge einerseits zum Faktum des in der Sinnesanschauung Gegebenen und andererseits etwas Gedachtes, das diesem Gegebenen die Vernunft – durch die Bewußtseinsform eines „transzendentalen Objekts“ – zudenkt. In Wirklichkeit jedoch ist das Sein der Dinge weder das eine, noch das andere; denn es ist ein intelligibler Aspekt der Sinnesdinge, der im Bewußtsein erfaßt wird, das immer ein Akt der Vernunft (Intellekt) ist – ein „sinnliches Bewußtsein“ wäre in sich widersprüchlich – und die Vernunft denkt es nicht den Dingen zu,

sondern erfaßt es von ihnen rezeptiv. Insofern ist das Bewußtsein die einzige „Anschauungs“ form der Vernunft⁴.

Zu erwähnen ist noch Kants Kritik an der traditionellen Metaphysik, daß sie seit ihres Bestehens keinen Fortschritt gefunden, nicht den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ genommen habe. Dabei orientiert sich Kant am Fortschritt der modernen Naturwissenschaften, welche an immer neuem Erfahrungsmaterial das Gesetzmäßige aufweist, das die Vernunft hinzubringt. Näher gesehen, jedoch, tritt bei Kant anstelle der Metaphysik eine „Theorie der Erfahrung“, die keine Philosophie des Realen mehr ist, sondern eine Metatheorie der Naturwissenschaften. Es fehlt ihr der eigene Gegenstand: das Seiende als solches. Schon Aristoteles hat seine Erste Philosophie in Vergleich zu den Einzelwissenschaften gebracht und hervorgehoben, daß sie nicht mehr eine Wissenschaft neben den anderen ist, sondern eine formale Voraussetzung von ihnen allen betrachtet. Daher kann sie auch nicht mehr einen ähnlichen Fortschritt haben, wie die übrigen, da sie vielmehr auch die Voraussetzung ihres Fortschrittes selbst betrifft.

Hinzu kommt auch noch das Mißverständnis, die traditionelle Metaphysik nach Art von Hegels enzyklopädischer Universalwissenschaft zu betrachten, wodurch sie unvermeidlich in eine Konkurrenz zu den einzelnen Wissenschaften tritt. Die aristotelisch-thomistische Metaphysik hat nie einen solchen Anspruch erhoben, sondern beschränkt sich, wie gesagt, auf die Betrachtung der formalen Seinsvoraussetzungen aller Dinge, die material von den Einzelwissenschaften untersucht werden.

DIE WEITERENTWICKLUNG DER ARISTOTELISCHEN LEHRE BEI THOMAS V. AQUIN

Wenn wir nun zur Interpretation von Aristoteles Metaphysik bei Thomas v. Aquin übergehen, so beschränken wir uns hier nur auf zwei Gesichtspunkte, welche die Weiterführung der aristotelischen Lehre von der Substanz bzw. Wesenheit betreffen.

⁴ Diesen Gesichtspunkt behandelt auch meine Untersuchung: *Thomas v. Aquin, Die Gottesbeweise in den beiden „Summen“*, mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Hamburg 1982, 1996³, vgl. *Bemerkungen zu Kants Kritik der Gottesbeweise*, s. 125 f.).

DIE ZUSAMMENGESetzte WESENHEIT
DER ZUSAMMENGESetzten DINGE

Als ersten Gesichtspunkt nennen wir Thomas' Interpretation der aristotelischen Wesenheit der zusammengesetzten Substanz, daß sie nämlich wiederum zusammengesetzt ist. Dies ist so nicht bei Aristoteles zu lesen, entspricht aber seiner Lehre; denn die Wesenheit findet ihren Ausdruck in der Definition, und diese ist von den zusammengesetzten Dingen ebenfalls zusammengesetzt, nämlich aus Gattung und spezifischer Differenz, s. *Metaph.* VII 12. Daraus erhebt sich die Frage nach der Einheit der Definition, die dann so aufgelöst wird, daß ihre Teile, Gattung und spezifische Differenz, sich auf die Materie und die Formursache in den Dingen beziehen und ihre Einheit aus der Einheit der Dinge haben. Diese ergibt sich daraus, daß sich Materie und Form zueinander als komplementäre Ursachen verhalten und so sich zu einer komplexen Einheit zusammenfügen.

Thomas hat den Gesichtspunkt der zusammengesetzten Wesenheit der zusammengesetzten Substanz ausführlich schon in seiner Frühschrift *De ente et essentia*⁵ dargelegt und damit die aristotelische Lehre in fruchtbarer Weise vertieft. Er stellt zunächst klar, daß in der Definition Gattung und Differenz nicht mit der Materie und der Form im Ding identisch sind, sondern ihnen nur entsprechen; denn an sich repräsentiert jeder Allgemeinbegriff immer das ganze Ding, von dem er ausgesagt wird. Doch kann er das Ding unter verschiedenen Aspekten bezeichnen, einmal mehr nach der Seite seiner Materie hin (in der Gattung) und einmal mehr nach der Seite der Form hin (in der Differenz). Letztlich aber bleibt die Quelle aller Erkenntnis von den Dingen die Formursache in ihnen; denn die Materie als solche ist unerkennbar. Thomas' Interpretation folgt der Intention des Aristoteles, der ausdrücklich lehrt, daß kein immanentes Prinzip vom ganzen Ding ausgesagt werden kann (z. B. von Sokrates weder die Seele, noch der Leib).

Der Grund, betonter von der zusammengesetzten Wesenheit der zusammengesetzten Substanzen zu sprechen, ist für den christlichen Theologen die stärkere Vergleichung der zusammengesetzten Substanzen (d. h. der Sinnesdinge) mit den einfachen Substanzen (den Engeln), bei welcher ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal dieses ist, daß bei den zusammengesetzten Substanzen auch ihre Wesenheit zusammengesetzt ist, während sie bei den einfachen Substanzen einfach ist.

⁵ *De ente et essentia*, cap. 2.

Durch die Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes stellt sich übrigens eine neue Frage, nämlich worin sich das Ding und seine Wesenheit voneinander noch unterscheiden, wenn doch beide aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Die Lösung führt bei Thomas – wieder mit Aristoteles übereinstimmend – zu der wichtigen Feststellung, daß die Wesenheit nur einen Teil des individuellen Dinges ausmacht; denn es enthält auch Nicht-Wesentliches, Akzidentelles. Der Unterschied liegt auch darin, daß die Materie als Ursache des Dinges sich zu diesem noch unbestimmt-potentiell verhält, während die Materie des zusammengesetzten Dinges schon die von der Form bestimmte, ausgeprägte ist⁶. Es verbindet sich mit der Lösung auch eine differenzierte Auffassung von der Materie als *materia signata* und *non signata*.

DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN SEIN UND WESENHEIT ALS AKT UND POTENZ

Bei Thomas Vergleichung der zusammengesetzten Substanzen mit den einfachen tritt die Frage auf, wodurch sich die letzteren noch von der ersten, transzendenten, einfachen Seinsursache unterscheiden. Die Lösung stellt heraus, daß die einfachen Substanzen, die von der ersten Seinsursache verschieden sind, zwar mit ihr dies gemeinsam haben, daß sie nicht mehr aus Materie und Form zusammengesetzt sind, gleichwohl aber in sich eine andere Zusammensetzung aufweisen, nämlich die aus Sein und Wesenheit. Auch diese Einsicht stützt sich auf aristotelische Lehre, geht aber dann über sie hinaus, im Rahmen der neuen theologischen Dimension, in der Thomas philosophiert⁷.

Einerseits übernimmt der Aquinate aus Aristoteles die Lehre, daß sich die Formursache als Akt der Erfahrungsdinge zu ihrer Materie-ursache als Potenz verhält: *forma dat esse rei*. Andererseits gilt für die Formursache bzw. die Wesenheit, daß sie ihren Seinsakt nicht aus sich selber hat, da sie zwar Ursache für das spezifische Sosein jedes Dinges ist, nicht jedoch für ihr Sein schlechthin, mit dem es existiert, und auch die Wesenheit existiert. Thomas' Folgerung ist die, daß die Wesenheit ihren Akt empfangen hat von der transzendenten Seinsursache (Gott), zu welcher sie sich wiederum potentiell als zum ursächlichen

⁶ „Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae signatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis“.

⁷ Dieses Thema behandelt auch meine Ausgabe: *Thomas v. Aquin, Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Hamburg 1988, 131 f.

Akt verhält. Diese metaphysisch-theologische Folgerung, welche sich so noch nicht bei Aristoteles findet, steht nicht in Widerspruch zu dessen Lehre von der Wesenheit als Aktprinzip in den Dingen; denn diese Lehre vollzieht sich auf der naturphilosophischen Ebene, wonach die Wesenheit als Formursache der Akt gegenüber der Materie als Potenz ist.

Philosophiegeschichtlich gesehen, ist Thomas Lehre von der Wesenheit als Potenz gegenüber dem Sein als Akt einseitig weitertradiert worden und hat wesentlich zu dem bekannten „Essentialismus“ im modernen Rationalismus beigetragen, der über die Wesenheiten der Dinge als Möglichkeiten, zunächst in Gottes Vernunft, philosophierte, um aus ihnen die Existenz der Dinge abzuleiten. Bei Aristoteles und Thomas hingegen sind Existenz und Wesenheit zwei unableitbare Seiten des Seins der Dinge, von denen das Philosophieren ausgehen muß.