

58 Bevor wir nun an den Text selbst herantreten, liegt mir daran, einigermaßen Klarheit zu schaffen über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches. Was interessiert uns dabei an erster Stelle? Um es sogleich zu sagen: Uns interessiert nicht eigentlich der historische Thomas! Was interessiert uns dann? Uns interessiert das Thema »Wirklichkeit und Wahrheit«! Aber warum lesen wir dann diesen Text? Wäre es dann nicht sinnvoller, ohne Thomas, rein sachlich fragend voranzuschreiten? Nein! Die Sache ist in der Tat etwas schwieriger; es ist, mit anderen Worten, nicht ganz leicht, zu sagen, wodurch sich die philosophische Interpretation eines Autors, eines Textes, von der historischen Interpretation unterscheidet. Unser Verfahren aber ist: philosophische Interpretation; wir gehen als Philosophierende an den Text heran; dies ist eine philosophische, nicht eine philosophiegeschichtliche Vorlesung. Ich habe schon manchmal hier den Satz des Thomas zitiert: »Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält«. Das Besondere an diesem erfrischenden Satz ist: erstens, daß er sich ausgerechnet in einem Aristoteleskommentar findet, d. h. in einem Werk, das, wie man meinen sollte, doch gerade eine Bemühung darstellt, herauszubekommen, was ein »anderer«, nämlich Aristoteles, gedacht habe. Die zweite Besonderheit ist, daß der Satz offenkundig polemisch ist, eine Antwort an den großen Gegner des Thomas in seinen letzten Pariser Jahren, Siger von Brabant, den Führer der Averroisten an der Universität Paris, welcher unter anderem die (zu sehr moderne) Meinung verfocht: Philosophieren heiße soviel wie die historisch vorfindbaren Philosophien erforschen – ganz gleich, ob sie nun wahr seien oder falsch. – Noch einmal also: was kann es für einen Sinn haben, sich auf solche Weise mit einem Autor zu befassen (einen Text bedenkend, interpretierend, kommentierend), daß den|noch
59 die Absicht bleibt, nicht die Meinung dieses Autors in Erfahrung zu bringen, sondern »wie die Wahrheit der Dinge sich verhält«? Dies nämlich ist eben: philosophische Interpretation! Nun: philosophieren heißt, ein bestimmt geartetes Verhältnis zur Welt als ganzer haben; eine Frage so stellen, sie auf solche Weise erwägen und bedenken, daß zugleich in ihr nach der Bauform der Gesamtwirklichkeit gefragt wird. Philosophische Interpretation eines Textes bedeutet also: daß ein solcher Art Weltverhältnis, eine so geartete fragende Beziehung zur Wirklichkeit im ganzen die Voraussetzung ist dafür, daß diese bestimmte geschichtliche Figur (sei es nun Platon oder Thomas oder wer immer) berhaupt befragt wird; während historische Interpretation anders vorgeht und andere Strukturen hat: Hier ist der Autor als geschichtliche Gestalt ins Auge gefaßt, man will in Erfahrung bringen, was »der andere« gedacht hat, nur dies, vor allem dies. Wenn ich mir ein amerikanisches Verzeichnis der lesenswerten Bücher der Weltliteratur kaufe (es gibt so ein Buch in den Pocket Books), so werde ich dabei angetrieben nicht so sehr von der Begierde, nun zu erfahren, wie sich die Wahrheit in bezug auf die lesenswerten Bücher der Weltliteratur verhält – sondern weit mehr durch die Neugier, was denn wohl der amerikanische National Council of Teachers of English für die lesenswerten Bücher der Weltliteratur halten möchte (und in der Tat wird man dann mancherlei recht interessante, ja verwunderliche Dinge gewahr). Diese Blickrichtung würde dem entsprechen, was wir historische Betrachtung nennen wollen. Wenn wir aber nun Thomas De veritate lesen – so gerade nicht um zu erfahren, welche interessante oder auch seltsame Meinung dieser als der bedeutendste Systematiker des 13. Jahrhunderts geltende Pariser Professor über die Wahrheit wohl gehabt haben möchte (und woher er sie etwa bekommen habe – aus dem Werk Augustins oder der Stoa oder des Aristoteles, vielleicht aus allen zugleich, wobei dann weiter interessant wäre, welches Element von dem einen, welches von dem anderen Ursprung herrühre und wie nun im besonderen die Zusammenfügung dieser Elemente aussehe – alles Fragen, die zweifellos von Interesse sind) – aber so fragt nicht der philosophisch Interessierte; er fragt: wie es denn nun – freilich: nach der sorgfältig zu ermittelnden Meinung des heiligen Thomas, der außerdem auch der Doktor communis der ungeteilten abendländischen Christenheit
60 ist – wie es denn nun mit dem Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit bestellt sei.

Allerdings ist deutlich: diese Art von Betrachtung setzt voraus, daß ich die Antwort für inhaltlich wichtig, für wahr, jedenfalls für in hohem Maße hörens- und bedenkenswert halte – während andererseits die bloß historische Interpretation die sachliche Auskunft des jeweils Befragten für gleichgültig, jedenfalls für nicht primär interessierend erachtet; fast wird geradezu die Voraussetzung gemacht, man sei bereits im Besitz von endgültigen Antworten und sei folglich des besonderen Beitrages und der besonderen Auskunft, die diese besondere historische Gestalt zu geben vermöchte, gar nicht bedürftig (so wie ich mich, zu Recht oder Unrecht, für nicht sonderlich bedürftig hielt, durch das amerikanische Pocket-Booklet über die lesenswerten Werke des Welt-Schrifttums unterrichtet zu werden). Auf einer solchen, meist irrtümlich angenommenen Überlegenheit beruht doch auch die in der Philosophiegeschichte häufig anzutreffende Attitüde des historischen Einordnens und Ableitens, diese sozusagen platanweisende Geschichtsschreibung – als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte.

Philosophische Interpretation der Alten – dies freilich ist entscheidend: es muß sich um einen großen, um einen Meister (im alten Sinn), um einen der »Alten« handeln, der im Bereich der Philosophie genau die gleiche Stelle einnimmt wie im Bereich der (in einem völlig anderen Sinn fortschreitenden) exakten Wissenschaft die Männer der »neuesten Fortschritte«; nur sie befragt man, wenn es einem, im Bereich der exakten Wissenschaft, darum zu tun ist zu erfahren, wie die »Wahrheit der Dinge« sich verhält! – Philosophische Interpretation der Alten also besagt: vom Boden des vorausliegenden philosophisch fragenden Weltverhältnisses aus und mit dem Blick auf diese unsere, uns begegnende Weltwirklichkeit wenden wir uns einem großen Text zu, um – nicht eigentlich diesen Text ins Auge zu fassen, sondern eben diese unsere Welt, von der wir vermuten, sie möchte sich in jenem Großen deutlicher spiegeln als in uns selber. Konkreter gesprochen: es ist uns – bei aller Genauigkeit, mit der wir das von Thomas Gemeinte herausbekommen wollen – es ist uns |

61 trotzdem nicht eigentlich um diesen historischen Thomas zu tun, sondern um die in seinem Opus uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit, die im Grunde für ihn und für uns die gleiche ist, geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns; freilich fragen wir ihn in der Meinung, daß er tiefer zu sehen vermochte und daß er die Totalität der letztlich auch ihm unfaßlichen Welt kraftvoller in sein Werk genommen habe – so daß wir in eben diesem Werk auch unsererseits eben dieser Welt mit tieferer, umfassenderer Gewahrung begegnen können, als wenn wir auf unser eigenes Denken eingeschränkt blieben. Unsere Hoffnung also ist, am Ende dieses Interpretationsversuches nicht so sehr den heiligen Thomas kennengelernt zu haben (wiewohl auch das), sondern vor allem ein wenig tiefer eingedrungen zu sein in die sachliche Frage »Wirklichkeit und Wahrheit«, die sehr eng benachbart ist der metaphysischen Grundfrage nach dem Sein selber, von der Aristoteles mit einer fast unaristotelischen Feierlichkeit sagt (und Thomas hat das ohne jeden Einwand kommentiert): solchermaßen werde palai te kai nyn kai aei[*] gefragt und gerätselt: von jeher und heute und für immer.

Die ersten Sätze des corpus unseres ersten Artikels also lauten folgendermaßen: »Wie es im Bereich der Beweisverfahren notwendig ist, daß eine Rückführung auf gewisse, dem Geiste durch sich selbst bekannte Wurzeln [principia] geschehe, so auch bei der Erforschung dessen, was ein jegliches Ding sei. Sonst würde man beide Male ins Unendliche gehen, und es würde insgesamt dahinfliegen die Wissenschaft und die Erkenntnis der Dinge. Jenes aber, das der Geist zu allererst als das am meisten Bekannte erfaßt und worauf er alle Erfassungen zurückführt, ist das Seiende, wie Avicenna sagt im Anfang seiner Metaphysik«. [**]

Was einen unbefangenen modernen Leser sogleich in Erstaunen setzt, ist, daß die Frage, was Wahrheit sei, auf die Weise beantwortet wird, daß zunächst gar nicht von Wahrheit gesprochen wird, sondern vom Sein. Darin unterscheidet sich das corpus articuli also nicht von der ersten, schon zitierten Gegenstimme, wonach »wahr« ganz das gleiche sein soll wie »seiend«. |

62 Und auch der Sentenzenkommentar, zwei Jahre vorher verfaßt (aber viel jünger wirkend als die Quaestiones disputatae de veritate!) – auch da schon verwandelt sich die Frage »was ist

Wahrheit« sogleich und unversehens in die andere und als völlig andersartig erscheinende Frage: »utrum veritas sit essentia rei«, ob die Wahrheit das Wesen des Dinges sei.[1] – Es scheint hier schon im Ur-Ansatz des Denkens, vor aller ausdrücklichen Frage – im Unterschied zum neuzeitlichen Menschen – sich noch die Gewißheit von der sprachlichen (nicht nur begrifflichen) Nachbarschaft von ›wahr‹ und ›seiend‹ durchzusetzen. Wie sich das aber auch verhalten mag – was ist ausdrücklich gesagt?

[*] Metaphysik VII, 1; 1028 b 3.

[**] Ver. 1, 1. (in eigener Übersetzung von J. Pieper).

[1] 1 d. 19, 5, 1.

Man könnte sich fragen, ob sich etwa im Denken des mittelalterlichen Menschen, vor aller bewußten Frage, die, im Indogermanischen auch sprachliche, Ur-Verwandtschaft von ›wahr‹ und ›seiend‹ kräftiger durchsetze, ob die Gewißheit davon etwa noch wirksam und geradezu unüberhörbar gewesen sei – wie es anscheinend in Indien noch heute der Fall ist, im heute Gesprochenen (und gedachten!) Sanskrit; jedenfalls sind in der Selbstbiographie Gandhis[2] folgende Sätze zu lesen: »Die Welt beruht auf dem Grundfelsen von Satuya oder Wahrheit. Asatya, gleichbedeutend mit Unwahrheit, bedeutet auch ›nicht vorhanden‹; und Satuya oder Wahrheit bedeutet ›das, was ist‹«. Hiernach würde es uns nicht unverständlich sein, wenn Gandhi auf die Frage, »Was ist Wahrheit« gleichfalls mit einer Erörterung des Seinsbegriffes geantwortet hätte – wie Thomas es tut!

Was aber immer die Gründe sein mögen: wir werden diese Besonderheit des Ansatzes der Quaestiones disputatae de veritate nicht aus den Augen lassen dürfen. Heidegger hat, zu Anfang seines Essays über Platons Lehre von der Wahrheit, den Satz niedergeschrieben: »Die ›Lehre‹ eines Denkens ist das in seinem Sagen Ungesagte«:[3] hier ist solch ein »Ungesagtes«, das gerade | 63 bedacht werden muß, wenn man nicht die »Lehre« des Thomas von Aquin von der Wahrheit von vornherein falsch verstehen will. – Es wird überhaupt ein Anliegen unseres Interpretationsversuches sein, auch und gerade das im Text unausgesprochen Anwesende mit zu Wort zu bringen – gerade das für Thomas Selbstverständliche wird ja – wie stets das, was sich von selbst versteht – nicht ausgesprochen: it goes without saying – niemand aber wird glauben, daß nicht eben das Selbstverständliche zu dem Fundamentalsten und Wichtigsten gehöre.

Wir wenden uns nun aber endlich der Interpretation unseres Textes im einzelnen zu. Was ist gesagt, ausdrücklich und ausgesprochenermaßen? Es ist gefragt: man müsse, sofern man nicht in einen processus in infinitum, in ein Fortgehen ins Unendliche geraten und so Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge zerstören wolle, auf einen Anfang im Erkennen zurückgreifen, der »durch sich selbst bekannt« sei – und dies sei das Seiende.

Was also ist der Grund, der diesen Rückgriff notwendig macht? Der Grund ist: daß nur so ein Fortgehen ins Unendliche vermieden werde. Daß aber ein solches Fortgehen ins Unendliche unzulässig sei oder unmöglich, unvollziehbar – dies wird, wiederum, als selbstverständlich betrachtet, es wird vorausgesetzt und also unerörtert gelassen. – Warum aber kann man (wer?) nicht ins Unendliche fortschreiten? Die Frage, die damit gestellt ist, ist höchst verwickelt, und sie ist, in Logik und Ontologie, nach mehreren Seiten hin aufgenommen worden (auch von Thomas selbst). Wir wollen sie nur, ganz kurz, erörtern, soweit sie hier ins Spiel kommt. – Aristoteles hat, so scheint es, den Satz zum ersten Mal formuliert: »Das Unendliche läßt sich nicht durchschreiten«:[4] das Unbegrenzte ist, wie die Metaphysik sagt,[5] das adynaton dielyein, es gehört zum Begriff des Unendlichen, daß man nicht »durchkommt«. Es ist zu fragen: was heißt hier »man«? Für wen ist das Unendliche undurchschreitbar – und warum? Wer muß einen »durch sich selbst bekannten« Anfang voraussetzen und von ihm her beginnen, sofern überhaupt etwas in Gang kommen soll?

Ferner: was heißt »durch sich selbst bekannt«?

64 In der Gotteslehre der Summa theologica wird in einer der Objectionen gesagt: »Infinitum non potest transiri, nec a finito nec ab infinito, ut probatur« – d. h.: wie es aufgewiesen sei (nämlich durch Aristoteles)[6] könne das Unendliche weder durch ein endliches noch durch ein unendliches Wesen durchschritten werden; es gehöre ja zum Begriff des Unendlichen, das es impertransibile sei.[7] Darauf antwortet Thomas: »Es ist nicht gegen den Begriff des Unendlichen, umfaßt, umfassen, umgriffen zu werden von einem Unendlichen [comprehendere ist hier gesagt]«; und: »was an sich [in se] unendlich ist, kann endlich genannt werden für das Wissen Gottes, nicht freilich als ein [eigentlich] Durchschreitbares, aber als ein Umgriffenes«. – Was besagt das? Es besagt, daß, nach der Meinung des Thomas, der Satz, man könne nicht ins Unendliche fortgehen, nicht gilt im Hinblick auf ein absolutes Wesen, auf Gott. Er besagt, daß es der endliche, der kreatürliche Geist sei, der nicht ins Unendliche weiterschreiten könne; er müsse etwas voraussetzen, einen schon gesetzten, vorgefundenen Anfang, nämlich das Sein. Er muß etwas an-nehmen, im ersten, wörtlichen Sinn dieses Ausdrucks; er muß etwas hin-nehmen, das er nicht bis in seinen Ursprung im Unendlichen zurückverfolgen kann (alles Seiende hat aber wirklich seinen Ursprung im Unendlichen, in der schlechthin undurchforscharen Tiefe der kreaturischen Wirklichkeit!). Der endliche Geist ist unvermögend, sozusagen auch noch »hinter« die Erschaffung zurückzugehen und zuzusehen, wie sie zustande kommt. Er muß einen Anfang machen bei etwas »durch sich selbst Bekanntem«. Was aber heißt (wir nehmen hier die schon formulierte Frage auf) – was heißt »durch sich selbst bekannt«, was bedeuten die principia per se intellectui nota? Thomas formuliert einmal folgendermaßen: »Ratio incipit a principiis naturaliter notis«; die Vernunft beginne von naturhaft bekannten Anfängen her.[8] Das »durch sich selbst Bekannte« ist das »von Natur, naturhaft« Bekannte. Dies aber heißt: am Anfang steht etwas blind Empfangenes, nicht etwas kritisch Gewußtes! Es gibt im Geiste, sofern er endlich, kreatürlich ist, etwas Naturhaftes, d. h. etwas, das so geschieht wie das Fallen des Steines, wie das Sich-|zur-Sonne-Wenden

65 der Blüten, wie das Jagen des Raubtieres; dies Naturhafte ist nicht zu verstehen als die Sinnlichkeit (oder ähnlich), nicht als etwas also, das sich ergibt aus der Leiblichkeit des Menschen, aus der Leibverbundenheit des menschlichen Geistes; nein, gemeint ist, wie gesagt, etwas Naturhaftes im Geiste selber – und dies Naturhafte, dies Blinde, dies gerade nicht Selbstmächtige sei das Fundament, damit beginne geistiges Leben, und ohne diesen Beginn sei es unmöglich – das ist die Meinung des heiligen Thomas. Er hat das viele Male gesagt; z.B. in der Summa theologiae: [9] »Im Bereich des geistigen Erkennens und Wollens ist das, was von Natur ist, das Erste; von ihm leitet sich das andere her: von der Erkenntnis der naturhaft gewußten Anfänge [principia] leitet sich her die Erkenntnis dessen, was daraus folgt; und aus dem Wollen des naturhaft ersehnten Zieles leitet sich her die Entscheidung für das, was zum Ziel führt«. Also nicht nur das Erkennen geht zurück auf ein naturhaft Gewußtes, auch das Wollen geht zurück auf ein naturhaft Gewolltes. Der Charakter des Blinden, des Passiven, des Mangels an Selbstmächtigkeit wird uns eigentlich sogar deutlicher im Bereich des Wollens; es leuchtet uns eher ein, daß ein naturhaftes Wollen etwas ist, das vor der Freiheit und Selbstbestimmung liegt – als daß ein naturhaftes Erkennen etwas ist, das vor dem kritischen, beweisenden, sich selbst begründenden und sichernden Wissen liegt. Es ist aber dennoch so: das »durch sich selbst« und »von Natur«, das naturhaft Erkannte, auf das, wie Thomas in unserem Text sagt, der Rückgriff geschehen muß – dies Bekannte ist, weil es »von Natur« bekannt ist, nicht von uns durchschaut noch durchschaubar, es ist nicht anders denn unkritisch »voraussetzen«. Das Zweite und Dritte weiß man »kritisch« – aber nicht das Erste; das Erste, »hinter« das wir nicht mehr zu schauen vermögen, ist etwas unerklärlich Gegebenes. Wir »wissen« es so, wie die Vögel wissen, wann der Winter kommt und wo Süden ist.

Auf solche Weise durch sich selbst bekannt, ja sogar notissimum, mehr als alles andere von Natur Bekannte bekannt – sei das Sein, das Seiende; das Seiende also sei mehr als alles andere uns undurchschaut und unerklärlich gegeben; »hinter« das Seiende

66 sei, weniger noch als hinter das sonst von Natur Bekannte, nicht zu kommen; das kann so verstanden werden, daß der Begriff, der Gedanke »seiend«, »sein«, »Seiendes« durch sich selbst bekannt und daß auf ihn alle anderen Erfassungen zurückzuführen seien. Es kann auch bedeuten

(nicht nur, daß der Vorgang des subjektiven, d. h. im Subjekt geschehenden geistigen Lebens, vorab des Erkennens, im gleichfalls subjektiven, d. h. vom Erkenntnissubjekt gefaßten Gedanken »seiend« seinen durch sich selbst bekannten Abschluß bzw. Anfang habe) – es kann auch bedeuten: daß der Vorgang des Denkens und Erkennens sich immer wieder dem objektiv Seienden wie einem unrückführbar gesetzten Anfang und Ende gegenüberfinde – dem objektiv Seienden, das als gegeben hingenommen, anerkannt, empfangen werden müsse. – Thomas hat solchen Rückgang auf die objektive Seinswirklichkeit einmal ausdrücklich mit dem Gedanken des *processus in infinitum* (der auf solche Weise vermieden werde) verknüpft. In der *Summa theologica*[10] (es handelt sich um die Darlegung des Vorrangs der erkennenden Tugenden vor den praktischen und um die Frage, worin nun das Maß und die innere Norm der erkennenden Tugend liege) formuliert er folgenden Einwand: Wenn man sagt, Tapferkeit hänge von der Gerechtigkeit ab, tapfer könne nur sein, wer zuvor gerecht sei; und weiter: gerecht (und folglich auch tapfer) könne nur sein, wer zuvor klug sei; ohne Klugheit gebe es keine Gerechtigkeit, keine Tapferkeit und überhaupt keine sittliche Tugend; wenn man dieser Meinung sei und nun auch noch weiter frage, wodurch man denn nun klug sei – ob man dann nicht in einen *processus in infinitum* gerate? Ob man dann nicht sagen müsse: »sic proceditur in infinitum in virtutibus«? Thomas antwortet darauf sich selbst folgendermaßen: »Non est necesse, nicht ist es notwendig, ins Unendliche fortzuschreiten in der Reihe der Tugenden; denn: Maß und Norm der erkennenden Tugend ist nicht wieder eine Tugend, sondern ipsa res, die Sache selbst«. Das bedeutet: Was gut sei, das bestimmt die Klugheit; was aber klug sei – das bestimmt die Sache selbst, die objektive Seinswirklichkeit. »Die Seinswirklichkeit, in der Erkenntnis empfangen, ist nicht nur das Erstgegebene, von dem her der frei wollende Ausgriff des Menschen in die Welt hinein seinen An|fang

67 nimmt; die Seinswirklichkeit ist zugleich auch, für die zurückgreifende Rechtfertigung dieses Ausgriffs, die innerweltlich letzte Instanz«.[11] – Thomas spricht hier von dem gleichen »Objekt« und er spricht davon im gleichen Sinn, wie der achtzigjährige Goethe es in einem berühmten Ausspruch getan hat: das »Objekt« müsse der Mensch als ein erstes (oder letztes) nicht weiter kritisch Auflösbares hinnehmen. »Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie«, sagt er,[12] »daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt, dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen.« »Zugeben« müsse man das »Objekt«, nicht anders denn der unkritische schlichte Sinn; »zugeben« – d. h. doch wohl: annehmen, hinnehmen, empfangen, sich darin verstehen, in solcher Anerkennung des Objektiv-Seienden an die Grenze subjektiver Selbstmächtigkeit zu geraten bzw. geraten zu sein. Noch ein Blick auf den Text: Thomas unterscheidet innerhalb des Erkennens den Bereich der Beweisverfahren von dem Bereich der Erforschung dessen, was ein jegliches Ding sei; und es scheint, daß er, entsprechend dieser Unterscheidung, auch die Wissenschaft (*scientia*) von der Erkenntnis der Dinge (*cognitio rerum*) trennt (es scheint so). Es ist nicht notwendig, des näheren hierüber zu sprechen. Ein Hinweis ist genug. Die Erforschung dessen, was ein jegliches Ding ist, geht auf inhaltliche Wahrheit. Bei der *demonstratio*, der Schlußfolgerung und Beweisführung, steht der formale Zusammenhang mehr zur Rede als die inhaltliche Wahrheit. Ein Schluß, ein Syllogismus, kann nicht eigentlich wahr sein – er ist richtig oder nicht-richtig; er ist auch dann richtig und schlüssig, wenn die Urteile bzw. Sätze, aus denen er besteht, inhaltlich unwahr sind (Die geistige Seele ist unsterblich. Die Tierseele ist geistig. Also ist die Tierseele unsterblich). – Natürlich ist andererseits das Schlußverfahren darauf angelegt, die inhaltliche Wahrheit finden zu helfen, das heißt zu einem Urteil zu führen, das inhaltlich wahr ist (nur Urteile können inhaltlich wahr sein). – Hier ist der Ansatz für John Henry Newmans Logik des Konkreten bzw. für seine These: Logik,

68 Schlußfolgerung, Beweisführung könnten »niemals so weit reichen, eine Tatsache zu ermitteln«:[13] »Wissenschaft, mit sich selbst beschäftigt, erreicht Wahrheit im Abstrakten [...]; aber wonach wir trachten, ist Wahrheit im Konkreten«.[14]

Beide Grundgestalten des Denkens – das Schlußfolgern und die »*investigatio quid est unum quodque*« – beide Formen wurzeln im Begriff »seiend«, sagt Thomas. Für die zweite Grundgestalt,

die Erforschung dessen, was ein jegliches sei, ist das ohne Schwierigkeit zu sehen. – Aber auch das letzte principium formaler Art, an welchem sich alle Schlußfolgerungen als richtig ausweisen müssen, das Kontradiktionsprinzip (»etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein«), beruht eben auf nichts anderem (wie Thomas selber sagt)[15] als auf dem Begriff des Seins und des Nicht-Seins: »fundatur super rationem entis et non entis« – das heißt letztlich: auf dem Begriff des Seins. Die These, daß der Begriff des Seins, des Seienden, der bekannteste sei und daß auf ihn alle anderen conceptiones, Erfassungen, zurückgeführt würden – diese These erscheint als ein Zitat aus Avicenna (Ibn Sina), dem genialen arabischen Aristoteleskommentator, der um 1000 lebte und dessen Werk, bereits Ende des 12. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt, in der Scholastik großen Einfluß bekam, vor allem auf Albert den Großen – was sich eben hier zeigt: Thomas zitiert ihn als Autorität – und dokumentiert damit, wieweit der Sichtbereich dieser doctores des Hochmittelalters, ganz selbstverständlich, sich erstreckte.[16]

Also: Der Begriff seiend sei etwas Letztes und etwas auf besondere Weise Bekanntes – sagt Thomas mit den Worten des Avicenna. Aber was besagt nun seiend? Es kann keine Definition geben, gerade weil es sich um einen von Natur bekannten Begriff handelt. Aber das »Seiende« kann mit verschiedenen Namen benannt werden, die alle eine bestimmte Strukturseite meinen und die, in ihrer Gesamtheit, den Seinsbegriff selber verdeutlichen. Von diesen Namen wird jetzt die Rede sein, das |

69 heißt noch nicht sofort (aber auf sie steuert die Gedankenführung zu). <...> »Darum ist es notwendig, daß alle anderen Erfassungen des Geistes verstanden werden [als] aus einer Hinzufügung zu ›seiend‹ [entstanden]. – Zu ›seiend‹ aber kann etwas nicht wie etwas Getrennt-Äußeres hinzugefügt werden (etwa in der Weise, wie der artbildende Unterschied dem Gattungsbegriff oder wie das Akzidens seinem Träger beigegeben ist), weil jedwedes Wesen [schon] wesentlich ein Seiendes ist«. [17]

<...> Es ist gesagt zunächst: Darum sei es notwendig – warum? Weil »seiend« der letzte und erste und meist bekannte Begriff sei und weil auf ihn alle anderen Erfassungen des Geistes zurückgeführt würden – darum also sei es notwendig, daß alle anderen Erfassungen des Geistes verstanden werden als entstanden aus einer Hinzufügung zu »seiend«. Was heißt das? Es heißt folgendes: wenn alle Erfassungen, das heißt alles, was ich denke und mir vorstelle, auf den Begriff »seiend« zurückgeführt werden können und (wie es wörtlicher heißt) in diesen Begriff »seiend« aufgelöst (resolvare) werden können oder vielmehr aufgelöst werden – dann ist also in all meinen Begriffen, Vorstellungen, Gedanken, geistigen Bildern auch der Gedanke »seiend«, das Element »seiend« anwesend, mitgedacht, erstgedacht – so daß denn auch, was immer in concreto meine Gedanken, Vorstellungen, Bilder, Begriffe meinen – so daß sie alle besagen: seiend »und noch was dazu«; auf alle Fälle: etwas, das heißt »ens«, und natürlich noch etwas mehr (wenn es sich nicht eben gerade um den Begriff »seiend« selbst ausdrücklich handelt). Ein Beispiel: ich denke den Begriff, die Vorstellung, das Bild, wie Thomas sagt, die Erfassung, die conceptio: »Winter«, oder: »Regen«, oder: »Langeweile«, oder: »schön«: alle diese Vorstellungen enthalten zuerst einmal (oder auch: letztlich) den Bestandteil: »seiend«, will sagen: etwas, »was«; Winter ist doch »was«, ebenso Regen, Langeweile, schön – sie alle sind »was«, sie enthalten das Ingrediens »seiend«, sogar dann, wenn ich mir all das nur ausdenke! Aber das ist nicht schon alles; dann kommt noch was hinzu: Winter ist nicht nur »was«, sondern etwas Bestimmtes. »Seiend«: das ist sozusagen der Kristallisationskern, das Staubkörnchen im Regentropfen. Dies und nichts anderes besagt der Satz, daß alle unsere Erfassungen, Begriffe, Vorstellungen meinen: seiend und noch |

70 etwas dazu – oder wie unser Text formuliert: »Es ist notwendig so, daß alle anderen Erfassungen des Geistes verstanden werden als aus einer Hinzufügung zu ›seiend‹ entstanden«. Nun aber wird gefragt nach der Weise der Hinzufügung. »Seiend« – und noch was dazu: wie ist dies »dazu«-kommen zu denken? Und da zeigt sich nun sogleich, daß die Vorstellung »dazu-kommen«, Hinzufügung, auch der von Thomas selbst gebrauchte Terminus »additio«, viel zu grob ist, ja geradezu unzutreffend. Wieso? Noch einmal das Beispiel: »Winter«, so sagten wir, sei zunächst einmal »was« und dann komme noch einiges hinzu. Was denn etwa? Nun, Jahreszeit, Sonnentiefstand, Kälte und so weiter. – Ja aber: in all diesen Bestimmungen, die da zum »was«, zu

»seiend« hinzukommen – in ihnen allen ist ja auch schon das Element »was«, »seiend« darin! Ich gebrauchte das Bild vom Kristallisationskern, vom Staubkörnchen im Regentropfen: alles, was sich an diesem Kern »seiend« ankristallisieren könnte, hat ja schon auch diesen Kern! Jedes kleinste Wasserteilchen, das sich um dieses Staubkörnchen »seiend«, »was«, anlegen könnte, hat ja in sich schon dieses gleiche Staubkorn »seiend«. – Dies ist der Sinn des nächsten Satzes: »Dem ›Seienden« (man kann auch sagen: zu seiend) kann etwas nicht hinzugefügt werden wie etwas Getrennt-Äußeres« – was immer da auf solche äußerliche Weise hinzugefügt werden könnte, ist ja schon, von sich aus, mit dem Element »seiend« innigst verknüpft! – »Quia quaelibet natura essentialiter est ens«, weil jedwedes Sein schon wesentlich ein Seiendes ist«. [18] ...

[2] M. Gandhi, Mein Leben (Übers. C. F. Andrews), Leipzig o. J. (Inselverlag), S. 220f.

[3] Bern 1947, S. 5.

[4] Analytica posteriora I, 22; 82 b.

[5] Metaphysik XI, 10; 1066 a.

[6] Physik VI, 7.

[7] I, 14, 12 arg. 2 ad 2.

[8] I, II, 1, 4 ad 2.

[9] I, II, 17, 9 ad 1. »If nothing is self-evident, nothing can be proved« (C. S. Lewis, The Abolition of Man, London 1947, S. 31).

[10] I, II, 64, 3 arg. 2 ad 2.

[11] J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, Schlußsatz (Werke 5, S. 98).

[12] Brief an C. L. F. Schulz vom 18.09.1831.

[13] Philosophie des Glaubens (Übers. Th. Haecker), München 1921, S. 236.

[14] Ebd., S. 237.

[15] I, II, 94, 2.

[16] Man muß bedenken, daß dies Zitieren eines mahumetista etwa soviel bedeutet, als würde heute von einem Ordinarius der katholischen Theologie Karl Marx zitiert.

[17] Ver. 1, 1.

[18] Ebd.

Thomas nennt nun ausdrücklich zwei Beispiele von additio, von Hinzufügung – wie sie gerade unterschieden seien von der Hinzufügung, die hier zur Rede steht; – so sei die Hinzufügung zu »seiend« (»seiend« – und was dazu!) gerade nicht zu denken. An diesem Punkt setzen wir unsere Interpretationsbemühung fort.

Thomas also sagt: die Hinzufügung zu »seiend« könne nicht so gedacht werden: »wie der artbildende Unterschied dem Gattungsbegriff

71 oder wie das Akzidens seinem Träger beigegeben ist [additus]« – so könne man nicht von einer Hinzufügung zum Sein sprechen. – Nun, wie wird der artbildende Unterschied, die differentia specifica, zum Gattungsbegriff, und wie das Akzidens dem Träger, das ist der Substanz »hinzugefügt«? – In der bekannten Definition: »homo est animal rationale«, der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen (deren besondere Problematik wir hier ignorieren) – in diesem Satz ist »Sinnenwesen« der Gattungsbegriff und »vernunftbegabt« die differentia specifica: es gibt innerhalb der gleichen, einen Gattung »Sinnenwesen« vernünftige und vernunftlose Sinnenwesen, Menschen und Tiere. Von welcher Art ist die Hinzufügung von »vernunftbegabt« zu »Sinnenwesen«, und wieso liegt da etwas prinzipiell Anderes vor als in der Hinzufügung zu »seiend«? Wieso ist die Hinzufügung von »vernunftbegabt« zu »Sinnenwesen« eine Hinzufügung

von etwas Getrennt-Äußerem? Weil der Begriff »vernunftbegabt« (rationalis) gar nichts von dem Begriff »Sinnenwesen« in sich hat! Der erste ist wirklich »außerhalb« des zweiten. »Differentia est extra essentiam generis« – so formuliert Thomas, ganz allgemein, im Kommentar zur aristotelischen Metaphysik[19] – »nihil autem potest esse extra essentiam entis«, nichts aber kann außerhalb des Seinsbegriffs liegen [...], denn was außerhalb des Seins ist, das ist nichts«. – Auch in dem zweiten Beispiel handelt es sich um eine solche Hinzufügung von etwas Getrennt-Äußerem, um die Hinzufügung des accidens zu seinem Träger. (Wiederum lassen wir die innere Problematik der Substanz-Akzidens-Lehre beiseite; sie steht ja hier gar nicht formaliter als solche zur Rede, sondern nur als ein verdeutlichendes Beispiel für etwas ganz anderes.) In der Vorstellung »weiser Mann« ist »Mann« der substantielle Träger, »Weisheit« das Hinzukommende. Dieser Begriff »weise« aber enthält in sich keinerlei Hindeutung auf »Mann« – er wird wie etwas Äußeres dem Begriff »Mann« hinzugefügt; so wie auch der Begriff »schön« von sich aus nichts zu tun hat mit dem Begriff »Mädchen«. Solches »Außerhalb-Liegen«, solches Getrenntsein gibt es nicht in bezug auf den Begriff »seiend«! Was immer zu dem Begriff »seiend« hinzugefügt gedacht werden könnte, liegt schon innerhalb dieses Begriffs; es hat schon dieses Element »seiend« in sich.

72 Fassen wir also, mit den Worten unseres Textes, zusammen: »Dem Seienden aber kann etwas nicht, wie ein Getrennt-Äußeres hinzugefügt werden (etwa in der Weise, wie der artbildende Unterschied dem Gattungsbegriff oder wie das Akzidens seinem Träger beigegeben ist), weil jedwedes Wesen schon wesentlich ein Seiendes ist.«[20] <...> »Darum legt der Philosoph im dritten Buch der Metaphysik dar: Seiend könne nicht ein Gattungsbegriff sein; sondern man spreche in solchem Sinne davon, etwas werde zu seiend hinzugefügt, daß dadurch eine Weise des Seins selbst ausgesagt sei, die im Worte seiend nicht schon zum Ausdruck gelangt.

Dies aber kann auf doppelte Weise geschehen: einmal so, daß die ausgesagte Seinsweise eine besondere Weise des Seienden ist (es gibt nämlich verschiedene Stufen der Seinsheit [entitatis], gemäß welchen verschiedene Weisen des Seins angenommen werden; und gemäß diesen Seinsweisen verstehen sich die verschiedenen Klassen des Wirklichen [rerum genera]; Substanz zum Beispiel besagt nicht, daß zu seiend ein artbildender Unterschied hinzugefügt werde, der irgendeine dem Seienden beigegebene Wesenheit bedeute; sondern das Wort Substanz drückt eine besondere Weise, zu sein, aus, nämlich das Durch-sich-Sein [per se ens]; und so ist es auch im Hinblick auf die anderen Seinsklassen); das andere Mal aber so, daß die ausgesagte Seinsweise eine Weise ist, die ganz allgemein jeglichem Seienden zukommt.«[21] Und, ich greife schon ein bißchen vor, eine solche jeglichem Seienden zukommende Seinsweise ist auch das Wahrsein – ich greife vor, damit Sie sehen, worauf es hinauswill; und ich bitte Sie nochmals, angesichts dieser zunächst noch so abstrakt-abgezogenen Begrifflichkeit nicht die Geduld zu verlieren. Gehen wir also zunächst den eben gehörten Sätzen zu Leibe. Was ist da gesagt? Gesagt ist, indem zugleich auf Aristoteles, auf seine Metaphysik zurückgegriffen wird, folgendes: »Additio ad ens«, Hinzufügung zu seiend, das kann es nur in dem Sinn geben, daß in dem Hinzugefügten eine Weise des Seins selbst ausgesagt ist, die der bloße Name »seiend« noch nicht ausdrückt. Das ist Punkt eins. Und noch etwas Zweites ist gesagt: |

73 diese Weise des Seins könne eine besondere sein und auch eine allgemeine; das heißt es kann sein, daß diese (im bloßen Namen »seiend« noch nicht ausdrücklich benannte) Seinsweise nur bestimmten, besonderen Dingen, Wirklichkeiten zukommt; und: es kann sein, daß diese Seinsweise allem, jeglichem Seienden eigentümlich ist (obwohl sie im Namen »seiend« selbst noch nicht formell zum Ausdruck kommt).

– Was bedeutet das? Eine Hilfe für das Verständnis gibt uns das Beispiel für das, was Thomas den specialis modus entis nennt, die Seinsweise, die nur bestimmten (nicht allen!) seienden Dingen zukomme. Das Beispiel heißt: Substanz. Wenn ich sage: »Ein bestimmtes Wirkliches ist Substanz«, so kommt hier das Substanz-Sein auf ganz andere Weise zum Wirklich-Sein hinzu als in der Definition des Menschen das Vernünftig-Sein zum Sinnenwesen-Sein hinzukommt. Man kann auch sagen: Vernünftig-Sein ist nur eine Weise, Sinnenwesen zu sein; aber man kann, ja man muß sagen: Substanz-Sein, d. h. »durch sich selbst sein«, »in sich selbst stehen«, ist eine Weise, wirklich zu sein – und zwar ist das eine besondere Weise, wirklich zu sein; das will sagen: es gibt auch andere

Weisen, wirklich zu sein, außer dem »In-sich-selbst-Sein«; es gibt auch das »In-einem-anderen-Sein« als Weise des Wirklich-Seins: Weisheit, Schönheit ist immer und notwendig »in einem anderen«; Weisheit (als Eigenschaft eines kreatürlichen Wesens) hat nicht die Seinsweise des In-sich-Seins, Weisheit gibt es nicht als in-sich-selbst ruhende Wirklichkeit, sie hat nicht die Seinsweise der Substanz. Damit ist – am Beispiel »Substanz« – einigermaßen klar, was Thomas meint, wenn er sagt: die Seinsweise, der *modus entis* oder *essendi* (worin er die einzige Möglichkeit erblickt, etwas »seiend« hinzuzufügen), die so verstandene Seinsweise könne a) eine besondere Seinsweise sein. Aber nun kommt das b): es könne sich auch um eine Seinsweise handeln, die ein *modus generaliter consequens omne ens sei*, eine Weise, zu sein, die nicht (wie das Substanz-Sein) eingeschränkt sei auf bestimmte Wirklichkeiten von besonderer Art, sondern allgemein allem, was überhaupt ist, zugesprochen sei, ohne Ausnahme.

Hiermit ist der Begriff der Transzendentalien formuliert, wie er in der späteren Schulphilosophie weiter ausgebildet worden ist; Thomas selbst spricht (in einem nicht allgemein, aber immerhin von Grabmann, für echt gehaltenen *Opusculum De natura*

74 *generis*) von den *transcendentia*. [22] Was also ist hiernach eine »transzendente Bestimmung des Seins«? Erstens, eine alle Gattungen und Klassen und Gliederungen des Wirklichen übersteigende, transzendierende, übergreifende Bestimmung; eine Bestimmung, die ausnahmslos allem, was »seiend« genannt werden kann, eben dadurch gleichfalls zukommt; zweitens: es ist eine Bestimmung, eine Eigentümlichkeit, die eigentlich nichts Neues zum Begriff »seiend« hinzubringt; sondern gemeint ist eine besondere Weise zu sein, freilich eine solche Seinsweise, die in dem Wort »seiend« selber noch nicht ausdrücklich namhaft gemacht ist; eine Bestimmung also, die – weil der Sache nach identisch mit »seiend« [23] – nicht und niemals außer Kraft und Geltung kommen kann, wann immer und in welchem Sinn immer von etwas Wirklichem die Rede ist.

Wir werden auf diesen, zunächst noch immer seltsam und verwunderlich erscheinenden Umweg zum Wahrheitsbegriff noch einmal ausdrücklich zurückblicken, wenn wir zu diesem Begriff »wahr« und also zu einer ersten formellen Antwort auf die Frage »quid sit veritas« vorgedrungen sein werden. Wo aber stehen wir jetzt? Bei der Feststellung: es gibt bestimmte Weisen und Gestalten des Wirklichseins, die im Begriff »wirklich« selber gründen und darum überall anzutreffen sind, wo Wirkliches anzutreffen ist. Man kann auch sagen: Wirklich-Sein ist kein simples, einschichtiges Faktum; es bedeutet mehr als bloße Vorhandenheit, Antreffbarkeit; man muß das Wirkliche, um es in seiner Buntheit und Vielgestaltigkeit in den Blick zu bekommen, mit mehreren Namen benennen, und das heißt ja: auf mehrere objektiv gegebene Strukturseiten hin ansehen. Es läßt sich, was »seiend« meint, nicht in einer glatten, den Gegenstand rundum treffenden Definition aussprechen; das Sein ist nicht zu definieren – aber der Reichtum und die Tiefe dieses Begriffs (und damit gerade auch der Grund seiner undefinierbarkeit!) kommt uns vor den Blick, wenn wir den Sinn dieser, über alle Gattungen des Wirklichen hinaus das Wirklich-Sein selbst meinenden Namen bedenken, die unter der Bezeichnung Transzendentalien auf uns gekommen sind – wobei es sich dann zeigen wird, daß einer |

75 dieser das Wirklich-Sein selbst bezeichnenden Namen der Name »wahr« ist.

Zunächst wieder einige Sätze des *articulus*: »Und diese Seinsweise« (erinnern wir uns: diese allgemein jeglichem Seienden zukommende Seinsweise, dieser »*modus generaliter consequens omne ens*« – das ist hier gemeint. Also:) »Und diese Seinsweise kann wiederum zweifach verstanden werden: einmal so, daß sie jeglichem Sein in sich selbst zukommt, das andere Mal so, daß sie jeglichem Seienden zukommt, sofern es bezogen ist auf ein anderes«. [24] – Hier muß ich schon wieder unterbrechen: in diesem Satz, der uns auf den ersten Blick diesem seltsamen scholastischen Vergnügen am Gliedern und Einteilen entsprungen zu sein scheint und uns vielleicht sogar etwas ärgerlich macht (wiewohl darin der Sinn für die zugleich verwickelte und dennoch klar gefügte Bauart des Wirklichen zutage tritt – dieser geduldige Respekt vor der gar nicht leicht zu fassenden inneren Luzidität des Seins) – in dieser so formalistisch scheinenden Unterscheidung ist, inhaltlich, etwas äußerst Weitreichendes gesagt. Es ist nämlich gesagt: daß einer oder auch mehrere jener das Wirklich-Sein selbst meinenden Namen die Bezogenheit des Wirklichen auf ein anderes

Wirkliches benenne und ausspreche. Diese Namen aber, die jeglichem Wirklichen zukommen und nicht eigentlich etwas zum Wirklich-Sein neu Hinzutretendes, sondern gerade etwas schon darin unausgesprochen Enthaltene besagen – diese Namen bringen nur die strukturelle Mehrschichtigkeit dessen zur Sprache, was es eigentlich damit auf sich hat, daß etwas »ist«. Ja, dann würde es ja zum Wirklich-Sein selbst gehören, daß das Wirkliche – nicht allein ist! Zu sein – das würde also, kraft des vollen Begriffs von Wirklich-Sein selbst, bedeuten: mit – sein! »ordo ad aliud« – das ist hier gemeint als etwas mit dem Wirklich-Sein selbst Gegebenes. Daß es vieles gibt – das also wäre zu verstehen nicht als etwas bloß Faktisches und Zufälliges, sondern dieses Faktum hätte zu tun mit dem Sein selbst – das heißt: Seiendes, das nicht zugleich »vieles« wäre, ist nicht bloß »utopisch« (weil es nun einmal so ist, daß es viele Dinge gibt), sondern ein »einzig existierendes« Seiendes würde zu dem Begriff »seiend« nicht passen. »Oportuit creaturas multiplicari«, [25]

76 es mußte so sein, daß der Kreaturen viele sind. Freilich, wiederum stoßen wir auf diesen Grund: creatura! Vieles muß sein, sofern das Seiende gedacht ist als creatura; Schöpfung heißt notwendig Vieles! Das Compendium theologiae spricht es aus: »Vielheit und Verschiedenheit in der Wirklichkeit kommt nicht durch Zufall und von ungefähr zustande«. [26] Und die Summa theologica: »Die Verschiedenheit der Dinge und ihre Vielzahl entspringt der Absicht des Ersten Wirkenden, welcher Gott ist«. [27] »Es war notwendig, daß die bonitas divina [dies ist ein ontologisch gemeinter Begriff, nicht ein moralischer!] sich in vielen Dingen darstellt«. [28] – Eine einzige Kreatur: das wäre ein kaum vollziehbarer Begriff.

Wenn also Thomas hier im ersten Artikel der Quaestiones disputatae de veritate, in einer so ganz und gar »rein philosophisch« scheinenden Ableitung des Wahrheitsbegriffes (und der transzendentalen Bestimmungen des Seins im allgemeinen) als selbstverständlich voraussetzt, daß dem Wirklichen, kraft des Seinsbegriffs selbst, ein ordo ad aliud, eine Beziehung zu etwas anderem, eigentümlich sei – dann hat er damit, wieder einmal, als selbstverständlich vorausgesetzt: daß ens für ihn keineswegs »Sein überhaupt« bedeutet, irgendeine neutrale Vorhandenheit, sondern: Kreatur, geschaffenes Sein. – Daß übrigens diese »vielen Dinge« dennoch eine einheitliche Wirklichkeit sind und daß es also möglich ist, überhaupt von der Struktur »des« Seins im Ganzen zu sprechen – auch dies versteht Thomas vom Schöpfungsbegriff her: »Ex eodem principio est esse et unitas et multitudo in rebus«. [29] Sein, Einheit und Vielheit in den Dingen kommt aus dem gleichen Ursprung. Nikolai Hartmann hat diesen gleichen Gedanken sozusagen per negationem formuliert: »Solange man glauben konnte [dies Imperfekt, die Vergangenheitsform ist bemerkenswert! Übrigens: wer ist »man«?!], daß eine der menschlichen vergleichbare, nur ins Absolute gesteigerte Vernunft die Welt erschaffen habe« – solange sei das Vertrauen, die Welt sei in sich einheitlich (wie es zweifellos dem »Einheitsbedürfnis der Vernunft« entspreche) sinnvoll gewesen; »mit dem |

77 Schwinden des Glaubens wird es schlechterdings sinnlos. Das Einheitsbedürfnis der Vernunft erweist sich vielmehr selbst als Illusion«. [30] Das ist eine völlig zutreffende Aussage: wenn es zutrifft, daß die Welt nicht Schöpfung ist! – Von diesen Dingen wird noch die Rede sein. Wir kehren zum Text zurück. Ich wiederhole den letzten Satz, der nun schon etwas deutlicher geworden ist: »Diese Seinsweise kann wiederum zweifach verstanden werden: einmal so, daß sie jeglichem Seienden in sich selbst zukommt, das andere Mal so, daß sie jeglichem Seienden zukommt, sofern es bezogen ist auf ein anderes«. Und weiter (es wird also zunächst das erste Glied der Unterscheidung ins Auge gefaßt: Seinsweisen, die allen Dingen zukommen, sofern sie in sich selbst betrachtet werden): »Im ersteren Fall besagt dies, daß etwas im Seienden ausgesagt wird, und zwar entweder bejahend oder verneinend. Es gibt aber nichts, das einfachhin bejahend gesagt und in jeglichem Seienden antreffbar sein könnte, außer seine Wesenheit [essentia], gemäß welcher gesagt wird, daß es [das Seiende] sei. Und so ergibt sich der Name RES, welcher nach Avicenna [Anfang der Metaphysik], sich von »seiend« hierin unterscheidet, daß »seiend« hergeleitet ist vom Akt des Seiens, während der Name RES die Wahrheit oder Wesenheit des Seienden ausspricht«. [31]

Hier also ist, endlich, nach dem Namen ens, der zweite Name genannt, der allem, was ist, zukomme; er benenne, und zwar in bejahendem Sinn, etwas im Wirklichen, das im Namen »seiend« nicht schon namhaft gemacht sei: RES. Ich vermag dies Wort (wie Theodor Haecker sagt: ein »Herzwort« der lateinischen Sprache, das der Römer der Welt geschenkt habe) – ich wage es nicht

zu übersetzen. Von res hat das Reale und das Reelle seinen Namen. »Ding« ist nicht so unzutreffend, wie man von der modernen (oder von manchen Richtungen der modernen Philosophie[32]) her immer wieder sagt. »Die Dinge« – das ist doch ein dem modernen Sprachgefühl nicht so unzutreffend klingender Name für den Inbegriff, für die Inhaltsfülle der objektiven Wirklichkeit. Immerhin: wir vermögen nicht überall da »Ding« zu |
78 sagen, wo (nicht bloß der Römer der Antike, sondern auch noch) Thomas, erst recht Augustinus res sagt. Augustin etwa, und Thomas mit ihm, kann sagen: »Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus« – die Dinge, zu deren Genuß wir gelangen, sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist[33] – oder: die göttliche Dreieinigkeit sei eine summa res, ein »Ding« von höchstem Rang.[34] Also, durch ein ebenso schlagendes deutsches Wort läßt sich res nicht übersetzen. Edith Stein sagt: »inhaltlich Bestimmtes«[35] – das ist nicht ein Name, sondern eine Umschreibung; ein anderes Mal spricht sie glücklich von der ›Form der Fülle‹, die mit res gemeint sei.[36] Es soll das folgende damit ausgedrückt sein: ens ist, wie Thomas selbst es sagt, die Form eines Tätigkeitswortes, ens ist das Partizip von esse; es hat den Akzent auf dem Akt des Seiens. Res ist das inhaltliche Was dessen, das da ist. Res besagt, »daß jedes Seiende einen Inhalt oder eine Fülle habe, aber es gibt selbst keinen Inhalt, sondern ist die ›Form der Fülle« (so Edith Stein). Alles Seiende ist res – dieser Satz besagt also: wo immer etwas Wirkliches ist, da ist nicht bloß dieser Akt des Seiens, und: da ist nicht nur, sozusagen rein formal, ein Inhaber und Träger dieses Aktes (eben das oder das ens), sondern da ist zugleich und im selben auch inhaltliche Wahrheit, ein Was, eine quidditas, ein so und so Beschaffenes, da ist Seinsfülle. – Und dies sei, sagt Thomas (in unserem Text), das einzig Positive, das einzig auf bejahende Weise Aussprechbare, das im Seienden antreffbar sei – sofern man das Seiende rein in sich selbst betrachte, d. h. abgesehen davon, daß es außerdem auch noch in Beziehung sei zu anderen wirklichen Dingen. – Man könne aber, sofern man gleichfalls das Seiende rein in sich betrachte, auch noch etwas in ihm antreffen, das in der Weise der Verneinung ausgedrückt werden müßte. <...>

[19] In Met. V, 9 (n. 889); ähnlich XI, 1 (n. 2169).

[20] Ver. 1, 1.

[21] Ebd.

[22] Auch in der Summa theologica kommt dieser Terminus vor: »Hoc nomen res est de transcendentibus« (I, 39, 3 ad 3).

[23] »re idem« (De natura generis cap. 2).

[24] Ver. 1, 1.

[25] I, 47, 1 ad 3.

[26] Cap. 102.

[27] I, 47, 1.

[28] Comp. theol. cap. 102; ähnlich C. G. II, 45.

[29] Comp. theol. cap. 102.

[30] Neue Wege der Ontologie, Stuttgart o. J. (1947), S. 245.

[31] Ver. 1, 1.

[32] E. Stein, Endliches und ewiges Sein, Louvain / Freiburg 1950, S. 264, Anm. 16.

[33] Augustinus, De doctrina christiana 1, 5 (zit. I, 39, 3 arg. 3).

[34] Ebd. (zit. I, 39, 3 ad 3).

[35] Endliches und ewiges Sein, S. 264.

[36] Ebd., S. 266.

79 Es stehen zur Rede die sogenannten transzendentalen Bestimmungen des Seins, d. h. die obersten, all-übergreifenden Eigentümlichkeiten des Seienden als solchen – also nicht Gattungen und Klassen des Seienden, auch nicht die obersten und umfassendsten Gattungen und Klassen (zu denen dann immer nur ein Teil der Wirklichkeit gehören würde, während der andere Teil unter eine andere Gattung fiel); es handelt sich hier nicht um ein Fragen nach so etwas wie »Substanz«, womit in der Tat der Name einer obersten Gattung des Seienden genannt ist; wir haben von der Substanz als von einer besonderen, das heißt gerade nicht transzendentalen, gerade nicht all-übergreifenden Seinsweise gesprochen; das mag jetzt auf sich beruhen.[37] – Hier also wird gefragt nach solchen Namen, die auf alles Seiende passen, nach den allerallgemeinsten, aber von jedem konkreten Wirklichen, das vorgefunden wird, aussagbaren Namen. Beispiel: Ich kann »dies hier« (Hindeutung auf Pult) mit mancherlei Namen benennen, angefangen von der Bezeichnung, die einzig auf das individuelle Exemplar hier paßt, bis zu Bezeichnungen, die sowohl auf »dies hier« passen als auch auf alles, was es sonst noch gibt in der Welt: »Redepult Auditorium maximum«, »Redepult«, »Möbelstück«, »Gerät«, »Menschenwerk«, »materielles Ding«, »etwas Wirkliches«: dieser letzte Name »wirklich«, »seiend« ist der allgemeinste; es gibt nichts, worauf er nicht passte. Und: worauf er nicht paßt, das »ist« nicht! – Unsere Frage also ist: gibt es eigentliche Synonyma zu »seiend« und »wirklich«, die neben diesen Namen gebraucht werden können – genau ebenso allgemein auf alles passend, was es gibt in der Welt – nicht nur auf dies bestimmte Redepult, sondern genauso gut auch auf den Menschen; auf die Natur mit Tieren, Pflanzen, Steinen, Sternen; auf alle vom Menschen gemachten Dinge, Geräte, Werkzeuge, Kunstwerke; auf alle Gedanken, Akte, Erfindungen, auf Größe, Ausdehnung, Eigenschaften und Beziehungen. Die Frage ist: gibt es Namen, die auf alles das passen, ohne Ausnahme. Und die Antwort der überlieferten Ontologie (der »alten Ontologie«, worunter man, mit Nikolai Hartmann, die Seinslehre verstehen kann, »die von Aristoteles bis zum Ausgang der Scholastik die |

80 herrschende war«)[38] – die Antwort ist: es gebe solche Namen, nicht viele, sondern fünf – sechs; sie seien auswechselbar und vertauschbar gegen den Namen »wirklich«; wo immer »wirklich« oder »seiend« gesagt werde, da könne statt dessen auch einer dieser fünf – sechs Namen, jeder von ihnen, stehen.

Von diesen allerallgemeinsten Namen wird ferner erwartet, daß sie, in ihrer Gesamtheit, deutlicher machen, was das eigentlich sei: etwas Wirkliches, etwas Seiendes – das ja nicht zu definieren ist, das aber dennoch in diesen Namen greifbarer sich darstellt.

Hiervon also ist die Rede, und: es ist davon die Rede, indem wir die Frage erörtern, was Wahrheit sei.

Einen jener Namen haben wir schon genannt und besprochen: den Namen *res*. Alles Seiende ist *res* – das bedeutet: wo immer von etwas Wirklichem gesprochen werden kann, wann immer gesagt werden kann »etwas ist«, da ist nicht bloß dieser Akt des Seiens und da ist nicht bloß, rein formal, ein Inhaber und Träger dieses Aktes, sondern da ist zugleich auch inhaltliche Wahrheit, ein Was, eine *quidditas*, ein so und so Beschaffenes, da ist Seinsfülle.

Thomas nennt nun noch einen zweiten Namen: *UNUM*, eines. Wo immer etwas Wirkliches ist, da ist »eines«. Was heißt »eines«, *unum*? Thomas antwortet: es sei Ungeteiltheit, *indivisio*, die im Namen *unum* ausgedrückt sei. Also: alles was ist, ist ungeteilt. Ja, und wenn es nun nicht ungeteilt ist? Ist es dann nicht mehr wirklich? Die Antwort würde lauten: dann sind es zwei oder drei oder viele *entia*! Aber von diesen Einzelwirklichkeiten gilt dann wieder: sofern sie ein Seiendes sind, insofern sind sie auch »eines«, »ungeteilt«. (Unsere Alltagssprache hat nur zur Bezeichnung eines Wer, eines Jemand, die unbestimmte, »ganz allgemeine« Vokabel »einer«: »es könnte einer denken«; »da kam einer und sagt ...«); »einer« – d. h. fast soviel (oder vielmehr: so wenig) wie *ens* (nur daß nicht ein Seiendes, sondern ein Seiender gemeint ist). Gäbe es im lebendigen Sprachgebrauch das Wort »eines« (gleich »etwas«), so wie es »einer« (gleich »jemand«) gibt[39] – dann spräche dies Wort ziemlich genau den allgemeinen Sachverhalt aus, der hier zur Rede steht. In der *Summa theologica*

81 heißt es: »*Sic dicitur aliquid unum quomodo et ens*«[40] – es wird etwas auf die gleiche Weise »eines« genannt, wie es auch »seiend« heißt.

Aber es gibt doch nicht nur einfache, sondern auch zusammengesetzte vielteilige, höchst komplizierte Realitäten! Unum, würde Thomas antworten, heißt nicht simplex; »eines« und »einfach« sind nicht dasselbe. Das Einfache, das wesenhaft Einfache ist natürlich auf besondere Weise »eines«: es ist nicht nur tatsächlich ungeteilt, sondern es kann gar nicht geteilt werden, während ein nicht-wesenhaft einfaches Wirkliches, ein ens compositum, sich sehr wohl in seine Teile auflösen kann (mag es auch tatsächlich – noch – ungeteilt sein). Nun, im gleichen Maße wie es sich auflöst in seine Teile, im gleichen Maße sprechen wir nicht mehr von dem Ganzen als von etwas Wirklichem, im gleichen Maße sind die Teile das Wirkliche! Und sogar die Vielheit selbst, die multitudo (im Unterschied zu multi oder multa: diese Worte sind Pluralformen, aber »die Vielheit« ist singular!) – sogar die Vielheit selbst, »nam et ipsa multitudo non continetur sub ente, nisi continetur aliquo modo sub uno«, [41] selbst die Vielheit würde nicht unter den Begriff »seiend« fallen, fiel sie nicht in irgendwelchem Sinn unter den Begriff »eines«. Thomas zitiert dann Dionysius Areopagita: »Es gibt keine Vielheit, die nicht teilhätte am Einen«. [42] Deutlicher ist vielleicht für uns die sachliche Darlegung: »was vieles ist in den Teilen, das ist eines im Ganzen; was vieles ist in den Akzidentien, das ist eines im Träger; was vieles ist der Anzahl nach, das ist eines in der Art; was vieles ist der Art nach, das ist eines in der Gattung; was vieles ist dem Geschehen nach, das ist eines im Ursprung«. [43] – Fassen wir also zusammen, wiederum mit den Worten der Summa theologica: »Es ist offenbar so, daß das Sein eines jeden Wirklichen in der Ungeteiltheit besteht [wohl zu merken: Thomas sagt hier nicht, die Einheit eines jeden Wirklichen bestehe in der Ungeteiltheit, sondern: das Sein, das Wirklichsein bestehe in der Ungeteiltheit!]; daher rührt es auch, daß ein jegliches Wesen, wie es sein Sein besitzt, so auch seine Einheit«. [44] (Das Verlangen |

82 nach Einheit sei sogar, wie einmal in ganz anderem Zusammenhang [45] gesagt wird, die Ursache des Schmerzes, ganz allgemein; es gebe Schmerz, weil die Einheit eines lebendigen Wesens gefährdet, bedroht, zerstört werden könne.)

Weil aber unser Thema der Begriff der Wahrheit ist, müssen wir hier damit die Erörterung des unum abbrechen. Wichtig ist nur, daß einigermassen deutlich geworden ist, daß in diesem Seins-Namen wieder ein anderes Gesicht des Wirklichen, alles Wirklichen, vor den Blick kommt: wenn in dem Namen RES der Aspekt der inhaltlichen Fülle, dann in dem Namen UNUM: die Geschlossenheit der Fülle!

Es bleibt noch der Satz unseres Textes <...>, der von dem unum handelt: »Die verneinende Aussage aber, welche einfachhin von jeglichem Seienden gilt, ist Ungeteiltheit; und die drückt der Name EINES aus. Eines nämlich meint nichts anderes als: ungeteiltes Seiendes«. [46]

Wir rufen uns kurz in die Erinnerung: beide Seinsnamen, res und unum, benennen das Seiende in sich selbst (d. h. völlig abgesehen davon, daß es auch Beziehungen zwischen Wirklichem gibt, daß ein Seiendes auf ein anderes bezogen ist!) Und: res sei, so sagte der Text, der positive, affirmative, unum der negative Name dieses in sich selbst betrachteten Seienden.

ENS in sich selbst betrachtet bejahend: verneinend: RES UNUM

Die Seinsnamen RES und UNUM haben also das gemeinsam, daß sie beide das Seiende sozusagen bloß in seinem eigenen Haus zeigen, nicht als »Nachbarn«, nicht als bezogen und verknüpft mit anderen Seienden. Dies aber, so sagt die alte Seinslehre, sei gleichfalls möglich und notwendig: es gebe Namen, die auf alles, was ist, passen und die eine Beziehung des einen zu |

83 einem anderen aussprechen! Wenn das aber richtig ist, daß es Beziehungsnamen gibt, die zugleich allerallgemeinste Seinsnamen sind, anwendbar und passend auf ausnahmslos jedes Wirkliche, von welcher Art es auch sei – wenn das gilt, dann muß zuvor gelten, daß Sein gleich Mit-Sein und Beieinander-Sein ist; daß Welt soviel heißt wie: »viele Dinge«. Daß Schöpfung besagt: multiplicatio und distinctio rerum. Ebendies aber ist tatsächlich hier unausgesprochen (und wie etwas Selbstverständliches und Undiskutierbares) vorausgesetzt: wo immer etwas »ist«, da ist es nicht allein in der Welt! Wir haben schon davon gesprochen, wie Thomas diese Tatsache, daß es vieles gibt, nicht als eine bloße Tatsache nimmt, sondern wie er sie als etwas innerlich Sinnvolles, ja

Notwendiges versteht, als etwas mit der Natur endlicher, kreatürlicher Wirklichkeit Gegebenes: geschaffene Dinge müssen viele sein! »Oportuit creaturas multiplicari«, [47] weil Kreatur erstens notwendigerweise Widerspiegelung, Abbildung, imitatio des kreaturischen Seins, aber zweitens, ebenso notwendigerweise, eine höchst unvollständige, fragmentarische, stückhafte Widerspiegelung sei: »Es war notwendig, daß die bonitas divina [die seinshafte Gutheit Gottes] in vielen Dingen sich darstelle«! [48]

Es ist also jetzt zu sprechen von den Seinsnamen, die das Wirkliche meinen als den Nachbarn und Beziehungspartner von Wirklichem. Und wir fügen unserem Text zunächst folgenden Satz hinzu: »Wird aber die Seinsweise auf die zweite Art verstanden, nämlich gemäß der Beziehung des einen auf das andere, so gibt es eine doppelte Möglichkeit«. [49]

ENS bezogen auf Anderes getrennt sein convenientia (divisio) ALIQUID

84 Nachbarschaft, Mit-Sein, Beziehung schließt zweierlei in sich: Erstens daß da Nicht-Identisches ist, Mehreres; daß das einzelne Wirkliche je ein anderes ist, ein Verschiedenes und Unterschiedenes: man ist nicht sein eigener Nachbar, sondern der Nachbar eines anderen. Und: man ist jemand anders als sein Nachbar. Das erste also ist, wie Thomas sagt: divisio, Anderssein, Nicht-dasselbe-Sein, Getrenntheit. Und das zweite: dennoch Übereinstimmung, convenientia. Wir nehmen den nächsten Satz des Textes zur Kenntnis, worin diese doppelte Möglichkeit, von der die Rede war, des näheren formuliert wird: »Die erste Möglichkeit gemäß der Geschiedenheit des einen vom anderen: dies drückt der Name ALIQUID aus, aliquid besagt nämlich soviel wie etwas anderes [aliud quid]. Wie also das Seiende eines genannt wird, sofern es ungeteilt ist in sich selbst, so wird es aliquid genannt, sofern es geschieden ist von den anderen. Die zweite Möglichkeit: gemäß der Übereinkunft [convenientia] des einen Seienden mit dem anderen«. [50]

Wir fragen zunächst nach dem Sinn von aliquid. Eine Übersetzung durch »etwas« kommt nicht in Betracht; dadurch würde das Gemeinte zu flach genommen. Es handelt sich um einen transzendenten Seinsnamen (so daß also sinnvoll muß gesagt werden können: alles, was ist, ist aliquid), und zwar um einen Namen, der die all-übergreifende, all-überall anzutreffende Eigentümlichkeit des Seienden ausspricht: »etwas anderes« zu sein (mit der Ethymologisierung aliud quid scheint Thomas dieses eine Mal wirklich das Rechte getroffen zu haben, ausnahmsweise: die meisten mittelalterlichen Ableitungen dieser Art sind bekanntlich falsch).

Alles Seiende ist aliquid: das würde also besagen: alles Wirkliche ist etwas anderes; das heißt: alles, was ist, steht inmitten der vielen Wirklichkeiten der Schöpfung, als etwas Unterschieden- und Getrennt-Eigenes; alles, was ist, hat seine Grenze gegen das Andere und ist selbst ein Anderes. Weil Sein, Welt, Schöpfung nicht bloß faktisch, sondern sinnvoller- und notwendigerweise »viele Dinge« bedeutet (freilich nicht schon als »Sein überhaupt«, sondern als creatura!) – darum gehört es zu den Aussagen, die schlechterdings auf alles, was ist, passen: dieses zu sein und nicht jenes: »aliquid idem est quod aliud quid, quod |

85 idem est quod non hoc«: [51] aliquid ist dasselbe wie »etwas anderes«, was dasselbe ist wie »nicht das«.

Man hat offenbar diesen Seinsnamen (auch in der Spätscholastik und in der Neuscholastik) nicht immer richtig verstanden und oft genug einfach als unwichtig weggelassen (dies letztere ist z.B. bei Suarez, dem großen spanischen Scholastiker, der Fall). Und wenn Sie etwa bei <Josef> Gredt [52] nachlesen, was er über das aliquid sagt, so werden Sie bemerken, daß er die divisio ab aliis, das Unterschiedensein von anderem Seienden, umdeutet in den »Gegensatz zum Nicht-Seienden« – daß der Satz »alles Seiende ist aliquid« besagen würde: alles Seiende ist ein non-nihil, etwas vom Nicht-Seienden Unterschiedenes. Das ist erstens eine unzutreffende Thomas-Interpretation (was immerhin nicht bedeutungslos ist, da diese Philosophie sich selbst als »thomistisch« versteht); zweitens ist der Satz tautologisch, hier ist nicht etwas ausgesagt, das im Begriff ens nicht schon auch ausdrücklich enthalten wäre. – Der Grund für diese Umdeutung scheint mir darin zu liegen, daß diese Art Neuscholastik, in dem Bestreben »rein« philosophisch zu sein, davon abzusehen versucht, daß Thomas hier eben nicht von einem neutralen Sein spricht, sondern vom Sein als Kreatur, zu deren

Wesen es gehört, ein Seiendes unter vielen zu sein; es ist hier das gleiche Bestreben am Werke, das geschichtlich zu der völligen Sterilität der Transzendentalienlehre geführt hat, wodurch dann Kant mit einem Schein von Recht urteilt, diese ehemals so wirklichkeitsaufschließende Lehre ganz aus dem philosophischen Begriffsbestand auszumerzen, (so daß heute, außer in scholastischen Lehrbüchern, nicht mehr davon die Rede ist). Und Edith Stein (in ihrem Buch Endliches und ewiges Sein, das zum guten Teil eine Interpretation der Quaestiones disputatae des Hl. Thomas ist) – Edith Stein versteht das aliquid als »Gegenstand« [53] (alles Seiende ist Gegenstand – dies sei gemeint; wir werden sehen, daß dieser Satz vielmehr den Sinn des verum wiedergibt!); Nicht-Übereinstimmung, so sagt Edith Stein, könne doch »offenbar nicht« als Seinsweise bezeichnet werden; Nicht-Übereinstimmung sei doch eine Beziehung. Genau eben dieses sagt auch |

86 Thomas – oder vielmehr: er sagt und meint: weil es dem Seienden (als creatura) wesentlich ist, Mit-Seiendes zu sein, darum sei ihm dies, »etwas – anderes« zu sein, gleichfalls wesentlich, nicht bloß als eine »hinzukommende« Beziehung der Nicht-Übereinstimmung, sondern als inneres Strukturelement: es ist nicht so, als seien die Einzeldinge sozusagen zunächst beziehungslos als »sie selbst« geschaffen und als sei ihr Zusammensein zu einer Welt etwas erst »danach« »zufällig« sich Ergebendes: sondern dies Mitsein ist den Dingen innerlich wesentlich. Wir sagten: »alles Seiende ist aliquid« besagt: alles Wirkliche hat seine Grenze gegen das Andere; man kann, um das Innerlich-Konstituierende dieser Grenze deutlich zu machen, noch hinzufügen: alles Wirkliche hat seine eigene Gestalt durch diese Grenze gegen das Andere. – Soviel hier über das aliquid, den Seinsnamen, welcher von der negativen Weise des ordo unius ad aliud hergenommen ist, von der divisio, der Nicht-Identität, der Andersheit.

Nun aber gibt es auch die »convenientia unius entis ad aliud«, die Übereinkunft, das Zusammenkommen, das Zusammenstimmen, die Stimmigkeit, das Miteinander-zu-tun-Haben des einen Seienden mit dem anderen. – Für ein auf geschlossene Systematik und formale Eleganz und Durchsichtigkeit gerichtetes Denken läge es nahe, nun ein genau entsprechendes positives Analogon zu aliquid – aliudquid zu konstruieren; also etwa zu sagen: Sein heißt Anderssein – das ist das negative; und das Zugehörig-Positive, gleichfalls aus dem Nichtsein Folgende ist: Sein heißt Verwandtsein, Ähnlichsein (– oder sonst etwas dieser Art). Thomas fährt, obwohl dieser Gedanke nicht unterdrückt ist, vielmehr durchaus zum Tragen gelangen wird, aber zunächst ganz anders fort; der Fluß der Deduktion gerät vielmehr ins Stocken. Wir nehmen zunächst den Text zur Kenntnis: der letzte Satz, bzw. Satzteil, lautete: »die zweite Möglichkeit: gemäß der Übereinkunft [convenientia] des einen Seienden mit dem anderen«. Und nun der unmittelbar sich anschließende, überraschende Satz: »Dieses freilich kann nicht sein, außer es werde angenommen, daß es ein Seiendes gibt, welches fähig ist, übereinzukommen mit jeglichem Seienden. Dieses aber ist die Seele, welche in bestimmtem Sinn alles ist, wie es heißt im dritten Buch [des Aristoteles] über die Seele«. [54] Damit Sie sehen, wie Thomas |

87 von hier aus dann zum verum als einem allübergreifenden Seinsnamen gelangt, diktiere ich noch den nächsten Abschnitt dazu: »In der Seele aber ist die Kraft des Erkennens und des Begehrens. Und so wird das Übereinkommen des Seienden mit der Begehrungskraft ausgedrückt in dem Namen ›gut‹ – wie es im Anfang der Ethik (des Aristoteles) heißt: gut ist das, wonach alles verlangt. Die Übereinkunft des Seienden aber mit dem erkennenden Geiste wird ausgesprochen in dem Namen wahr«. [55]

convenientia (anima) (Wille)

(Erkenntniskraft)BONUM

VERUM

Wir greifen zurück auf den ersten Satz: »Dieses freilich kann nicht sein [...]«. Was kann nicht sein? Kann es nicht sein, daß ein Seiendes mit dem anderen verwandt und »stimmig« ist, wenn es nicht Seele gibt? Das kann nicht gemeint sein! Gemeint und übrigens auch gesagt ist: einen allgemeinen Modus des Seins, einen allerallgemeinsten, auf alles Seiende passenden Seinsnamen aufgrund der Zusammenstimmung und Übereinkunft zwischen den seienden Dingen – einen solchen allübergreifenden Seins-Modus und einen ihn aussprechenden Seinsnamen könne es nicht geben – »es sei denn, man nehme an, daß es ein Seiendes gibt, das fähig ist [natum est: d. h. von Natur, kraft

der Wesensmitgift fähig], übereinzukommen mit jeglichem Seienden«. Dies müsse zuvor angenommen sein; im Lateinischen heißt es *accipere*; – »annehmen« ist zwar wörtlich übersetzt –, dennoch deutet das deutsche Wort in eine falsche Richtung. Es ist hier nicht gemeint: eine Annahme machen, oder gar eine Hypothese aufstellen; sondern es ist wohl etwas von »hinnehmen«, als gültig akzeptieren und »anerkennen« darin. Zuvor also müsse hingenommen werden, daß es etwas, ein Wesen, gibt, das kraft seiner Natur mit allem, was es gibt, übereinzukommen vermag. – Man | 88 hat hier den Einwand erhoben:[56] mit dieser Zwischenschaltung seien »die Grenzen einer formalen Untersuchung überschritten«, weil hier »etwas Inhaltliches hereingezogen« sei. Nun, Thomas hat nirgendwo gesagt, er habe im Sinn, eine »formale Untersuchung« zu veranstalten oder sich innerhalb der Grenzen einer »formalen« Untersuchung zu halten. Er fragt nach den allerallgemeinsten, auf alles Seiende »passenden« Seinsnamen – und er fragt so mit dem Blick auf die wirkliche Welt, die allein »es gibt«; er kann und will sich nicht einen Seinsbegriff konstruieren, in welchem es sozusagen noch unentschieden ist, ob es Schöpfung gibt oder nicht. Und wenn es in unserem Text an dieser Stelle heißt: man könne nicht die Seinsnamen der Übereinstimmung zwischen Sein und Sein denken, wenn nicht zuvor akzeptiert sei, es gebe Geist, auch endlichen Geist, ja sogar Geist-Seele, das heißt mit dem Leibe verbundenen menschlichen Geist – so erweist sich darin eben dieses Thomas tief kennzeichnende ausschließliche Interesse an der Wirklichkeit, wie sie konkret ist, zwar an ihrer formalsten Struktur, die nur mit äußerster Abstraktionskraft erfaßbar ist – aber es handelt sich doch um die formalste Struktur dieser, in allen ihren Seinsstufen konkret gegebenen Schöpfungswirklichkeit! ...

[37] Vgl. weiter oben, S. 72f.

[38] Neue Wege der Ontologie, S. 5.

[39] Vgl. auf Kölnisch: *do Kütt ens*.

[40] I, 76, 7; vgl. C. G. 2, 56.

[41] I, 11, 1 ad 2.

[42] Ebd.

[43] Ebd.

[44] I, 11, 1.

[45] I, II, 36, 3.

[46] Ver. 1, 1.

[47] I, 47, 1 ad 3,

[48] *Comp. theol. cap.* 102.

[49] Ver. 1, 1.

[50] Ver. 1, 1.

[51] *De nat. gen.*, cap. 2.

[52] Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg/Brsg. 1935, Bd. II, 12.

[53] S. 270.

[54] Ver. 1, 1.

[55] Ebd.

[56] E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, S. 271.

Thomas hat, nachdem er die Frage »was ist Wahrheit« formuliert hat, den Raum, in dem diese Frage beheimatet zu sein scheint, mit einer entschiedenen gedanklichen Wendung verlassen; und dies nicht nur in dem Sinne, daß er sozusagen das Thema wechselt und gar nicht formell von der Wahrheit spricht; sondern: seine Antwort dringt auch, so möchte es jedenfalls zunächst sich

ausnehmen – seine Antwort dringt in eine andere Tiefendimension vor. Die Frage ist so gestellt, daß man eine definitionsartige, sozusagen lehrbuchmäßige Antwort erwarten zu können meint – und dann ist plötzlich von etwas prinzipiell Nicht-Definierbarem, von etwas schlechthin Letztem die Rede –, wobei dieser Ausdruck »etwas Letztes« sehr präzise zu verstehen ist: es handelt sich wirklich um das Letzte in einer Reihenfolge (in welcher

89 ein endlicher Geist nicht ins Unendliche fortschreiten kann: er muß einmal haltmachen!). Dieser Haltepunkt des Erkennens aber, dieses Letzte ist das Sein, »hinter« das wir nicht zu gelangen vermögen. Diesen Thema-Wechsel und dieses Eindringen in eine zunächst unvermutete Tiefendimension verstehen, heißt: verstehen, daß Wahrheit innigst verknüpft ist mit Sein, und daß über Wahrheit nur zulänglich gesprochen werden kann, wenn man in diesen Wurzelbereich des nicht mehr eigentlich Definierbaren hinabgedrungen ist.

Nachdem dieser erste Schritt der Antwort getan ist, richtet der nächste Schritt sich darauf, den strukturellen Reichtum, die innere Vielgestaltigkeit des Seins-Begriffes vor den Blick zu bringen, dieses zwar durch solchen Aufweis zu verdeutlichenden, aber nicht formell definierbaren Begriffes. Gefragt also wird nach den Synonyma von »seiend«, nach den Namen, die, obwohl sie etwas zu Wort bringen, das im Worte »seiend« noch nicht ausdrücklich benannt ist, dennoch der Sache nach gleichbedeutend sind mit »seiend«. Einer von diesen Namen, die in der Schulphilosophie »Transzendentalien« genannt zu werden pflegen – einer dieser Namen ist: »wahr«. Dieser Schlußpunkt der Darlegung war schon in der letzten Vorlesung in Sicht gekommen; aber die letzten Schritte waren noch nicht völlig deutlich geworden, sie müssen noch formell interpretiert und gedanklich erst eigentlich »realisiert« werden. Immerhin: wir haben es nun ausgesprochenermaßen unmittelbar mit dem Thema »was ist Wahrheit« zu tun! Wenn wir die Elemente der Antwort, soweit sie jetzt schon vorliegt, auseinanderlegen, so ergibt sich bisher folgendes: Erstens, »wahr« ist ein Seinsname, im Sinne der sogenannten Transzendentalien. Das bedeutet: genau ebenso wie ich sagen kann, alles, was ist, ist res, das heißt ein »was«, so kann ich auch sagen: alles, was ist, ist wahr; genau ebenso wie von allem und jedem, was in der Welt antreffbar ist, gesagt werden kann, es sei »wirklich«, genau ebenso kann von alledem gesagt werden, es sei »wahr«. Es bedeutet: »omne ens est verum«, ja sogar: »ens et verum convertuntur«, die Namen »seiend« und »wahr« können gegeneinander ausgetauscht werden. Das Seiende ist wahr, dadurch, daß es ist! Es ist also möglich und sinnvoll zu sagen: die Bäume, die Wolken, die Vögel sind wahr!

Das zweite Element der bisher schon formulierten Antwort besagt: »wahr« ist ein Beziehungsbegriff; es ist in ihm ein *ordo ad* |

90 *aliud* ausgesagt und gemeint. Wo immer der Name »wahr« sinnvoll gebraucht werden kann (er kann aber überall da und immer dann gebraucht werden, wo und wann der Name »wirklich« gebraucht werden kann!) – wann immer also gesagt wird: dies hier ist »wahr« – da wird gesagt: »dies hier« ist verknüpft mit etwas Anderem; es gibt nicht bloß »dies hier« (von welchem gerade die Rede ist), sondern es gibt noch etwas Anderes, und: zu diesem Anderen hat »dies hier« eine Beziehung, und zwar eine positive Beziehung, eine *convenientia*, eine Beziehung der Übereinstimmung und Stimmigkeit (nicht bloß, daß jegliches Wirkliche etwas Eigenes und also Unterschiedenes und Getrenntes sei, etwas »für sich« – auch dies trifft ja zu, und es ist ausgesprochen in dem transzendentalen Seinsnamen *aliquid = aliudquid*: jegliches Seiende ist etwas Anderes! Darauf wollen wir hier nicht noch einmal zurückgreifen.) »Wahr« also drückt eine im bejahenden Sinn verstandene Beziehung aus – so daß, wenn ich sage: »die Bäume, die Wolken, die Vögel sind wahr« – ich damit sage: die Bäume, die Wolken, die Vögel befinden sich in irgendwelcher Übereinstimmung und Stimmigkeit mit etwas anderem – und zwar nicht aufgrund einer besonderen und bestimmten Eigentümlichkeit, sondern dadurch, daß sie wirklich sind: dadurch daß und insofern als sie sind!

Drittes Element der Antwort: es gibt Geist! Wieso ist diese Aussage ein Element in dem bisher Gesagten? Weil jene Stimmigkeit und *convenientia* – als eine Eigentümlichkeit, die nicht nur jeglichem Seienden zugesprochen werden kann, sondern auch, der Sache nach, dasselbe besagt wie »Sein« – nicht gedacht werden kann, wenn es nicht Geist gibt! An diesem Punkt nehmen wir die Interpretation wieder auf. Thomas hatte gesagt: »Dieses kann freilich nicht sein [dieses = ein das

Sein selbst meinender Name, in dem zugleich die Übereinkunft und Stimmigkeit des einen mit dem anderen ausgesagt sei] – dieses kann nicht sein, außer es werde angenommen, daß es ein Seiendes gibt, welches fähig ist, übereinzukommen mit jeglichem Seienden. Dies aber ist die Seele, welche in bestimmtem Sinn alles ist«.[57] <...>

Wenn wir das in diesem Teil des Textes Gesagte nun noch genauer zu interpretieren unternehmen, so ist klar, daß wir eben das zunächst ins Auge fassen müssen, wovon Thomas sagt, es sei |
91 etwas zuvor zu Akzeptierendes: die Geistseele, »anima, quae quodammodo est omnia«. Die Seele wird hier gekennzeichnet als ein Seiendes, das von Natur, von »Geburt« (natum est) imstande sei, convenire cum omni ente, zusammenzukommen mit jeglichem Seienden, zusammenzustimmen mit allem, was ist. In diesem Nebensatz steckt nicht weniger als eine Art Definition von Geist, jedenfalls eine Aussage, die das entscheidende Wesensmerkmal des Geistes benennt. Geist ist wesentlich: auf die Gesamtwirklichkeit gerichtete Beziehungskraft; ein Wesen ist dadurch und darin ein geistiges Wesen, daß es nicht eingeschränkt ist auf eine Umwelt (die durch Auswahl, und das heißt: durch Auslassen, zustandegekommene Ausschnitt-Welt nicht-geistiger Lebewesen); ein geistiges Wesen hat »Welt«, ist weltoffen, das heißt es ist fähig, sich in Beziehung zu setzen, zusammenzukommen, convenire, mit allem, was ist. Geistig sein heißt: inmitten und angesichts der Gesamtwirklichkeit existieren. Das »posse convenire cum omni ente« ist präzise das Vermögen, durch das der Geist Geist ist.

Nun aber ist hier nicht von Geist überhaupt die Rede, sondern von der menschlichen Geistseele, von der anima: »hoc autem est anima«. Das heißt nicht, die menschliche Geistseele sei die eigentliche oder gar die einzige Gestalt von Geist. Der Sinn dieses »hoc« ist: von solcher Art (aber ist die Seele); das heißt: diese Fähigkeit, das »posse convenire cum omni ente« sei (unter anderem) antreffbar und verwirklicht im menschlichen Geiste, welcher zugleich forma corporis, innerlich prägende Wesensform eines Leibes ist, das heißt Seele, anima. – Daß dies eine legitime und berechnete Interpretation ist, wird deutlicher in dem Wortlaut des Opusculum De natura generis (in dem sich gleichfalls eine Ableitung der transzendentalen Seinsnamen findet);[58] es ist da gesprochen von »aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima« – von etwas, das Übereinkunft besitzt mit allem Seienden, von welcher Art die Seele ist«. Das bedeutet: die Seele, die menschliche Seele, gehöre zum Geschlecht der geistigen Wesen – nicht mehr, freilich auch nicht weniger. (Es wird sich später zeigen, daß nach der Meinung des Hl. Thomas der Wahrheit erstlich ermöglichende Geist der göttliche, kreaturische Geist ist. Jedenfalls aber ist hier wie dort |

92 nicht von irgendwelcher vagen Geistigkeit, nicht von »Geist« überhaupt, von sozusagen freischwebendem Geist die Rede, sondern – ob nun anima oder Logos Gottes – immer ist etwas konkret Reales, nämlich personaler, personhaft wirklicher Geist gemeint!).

Es folgt nun das berühmte Aristoteles-Wort, in welchem er, wie Thomas in seinem Kommentar[59] sagt, »ostendit quid de natura animae sit sentiendum«, was man von der Natur der Seele denken müsse; es ist also mit der Natur der Seele selbst gegeben (wenn nicht gar identisch damit!), daß sie quodammodo omnia, in bestimmtem Sinn alles sei. Im dritten Buch von der Seele beginnt Aristoteles das achte Kapitel mit einer alles bis dahin Gesagte nochmals zusammenfassenden und sozusagen die Quintessenz aussprechenden Formulierung: »jetzt aber wollen wir noch einmal sagen, indem wir das über die Seele Gesagte zusammenfassen: alles das, was ist, ist im bestimmten Sinn die Seele«.[60] Aristoteles versteht sich, indem er so formuliert, nicht als originell (auch dies ist wichtig zu sehen und zu bedenken), sondern als traditionell: dies sei überlieferte Lehre; Thomas sagt in seinem Kommentar: »sicut antiqui dixerunt«, [61] wie die Alten es gesagt haben.

Was aber heißt das: die Seele ist alles? Es ist sofort deutlich, daß in dieser Formulierung das convenire cum omni ente noch einmal ausgesprochen wird, und zwar in der Weise der Steigerung: die Seele kommt nicht bloß zusammen mit allem, was ist; sondern: kraft ihrer Natur sei sie alles, was ist – quodammodo, in bestimmtem Sinn, gewissermaßen. Das scheint wieder eine Abschweifung zu sein. Die Seele ist alles, sofern sie alles zu erkennen und alles zu lieben vermag – so heißt es fast wörtlich bei Thomas, im Opusculum De natura generis: »[...] anima quae quodammodo est omnia – in anima enim duplex est potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum

altera omnia cognoscere potest, altera autem amare«.[62] die Seele ist alles, denn es ist in der Seele ein zweifaches Vermögen, Erkenntniskraft und Wille, von denen dies eine alles zu erkennen, das andere alles zu lie|ben

93 vermag. Das Primäre und Fundierende ist dabei das Erkennen; das Wollen folgt dem Erkennen.

So müssen wir – ohne natürlich hier den vollen Erkenntnisbegriff von Aristoteles und Thomas entwickeln zu wollen – ganz kurz, im Vorbeigehen, doch davon sprechen, worin Thomas den Unterschied zwischen einem (geistig) erkennenden und einem nicht-erkennenden Wesen sieht: die nicht-erkennenden Wesen sind eingegrenzt auf ihr eigenes Wesen, sie sind sie selbst und sonst nichts; die erkennenden Wesen sind sie selbst und noch was dazu, nämlich (im Prinzip) alles andere noch dazu; das erkennende Wesen greift über seine eigenen Grenzen hinaus, es ist um die ganze Welt reicher als es »ursprünglich« ist! Ich zitiere die Summa theologica: »Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht-erkennenden darin, daß die nicht-erkennenden nichts haben als nur ihre eigene Wesensform. Das erkennende Wesen aber ist darauf angelegt, die Wesensform auch des anderen Wesens zu haben [ein Ding aber ist, was es ist, durch die Wesensform, die es »hat«!]. Es ist also offenbar, daß die Natur des nicht-erkennenden Wesens mehr eingeschränkt und begrenzt ist, während die des erkennenden Wesens größere Weite und Umfassungskraft hat. Darum sagt der Philosoph, die Seele sei im gewissen Sinn alles«.[63] – Aristoteles selbst vergleicht, um den Gedanken zu verdeutlichen, die Seele mit der Hand: »so ist die Seele wie die Hand.«[64] In welchem Sinn? Ich gebe dem Kommentator Thomas das Wort: »Patet quod anima assimilatur manu«; »die Hände nämlich sind dem Menschen gegeben – anstelle aller Hilfsmittel [Werkzeuge, organum], die sonst den Tieren zur Verteidigung, Kampf und Schutz gegeben sind [...] und ähnlich ist die Seele dem Menschen gegeben anstelle aller Wesensformen, so daß der Mensch sozusagen das ganze Sein sei [quodammodo totum ens], sofern seine Seele in bestimmtem Sinn alles ist, weil sie alle Wesensformen in sich aufzunehmen vermag«.[65] Geist also erscheint hier seinem Wesen nach nichts anderes zu sein als: Empfänglichkeit, aktive Empfänglichkeit für die Gesamtheit dessen, was ist.

94 In der zweiten quaestio unserer Quaestiones disputatae de veritate – wir werden kaum noch dahin vordringen – spricht Thomas das, mit ausdrücklicher Beziehung auf die Aristoteles-Formulierung, völlig klar aus: »Es ist gesagt, die Seele sei in bestimmtem Sinn alles, weil sie darauf angelegt ist, alles zu erkennen: Auf diese Weise ist es möglich, daß in einem einzigen Wesen die Vollkommenheit des gesamten Alls Dasein habe«.[66] »In einem einzigen Wesen« – von dem es freilich ungezählt viele Exemplare gibt! Daß es sie aber gibt, daß es geistige Person überhaupt gibt – dies sei, so sagt unser Text (zu dem wir nun allmählich zurückkehren müssen), dies sei die Voraussetzung und Bedingung dafür, die *conditio sine qua non* (dies könnte nicht sein, außer ...) – also die unerläßliche Bedingung dafür, daß es *convenientia* des einen Seienden mit dem anderen (als ein konstituierendes Wesensmerkmal der seienden Dinge!) geben könne.

ordo et aliud divisio

convenientia aliquid gut

wahr

Das *aliquid* (erinnern wir uns) ist nicht an solche Vorbedingung geknüpft. »Jegliches Wirkliche ist etwas anderes« – damit man so denken und sprechen könne, ist nicht die Voraussetzung Geist vonnöten. Daß ein Wirkliches gegen alles andere seine Grenze habe und durch diese Grenze Gestalt: dies kann sehr wohl sein, ohne daß es ein Seiendes gibt, das fähig ist, übereinzukommen mit allem, was ist, d. h. ohne daß ausdrücklich Geist, geistige Person, existieren müßte. *Res, unum, aliquid* – alle diese Transzendentalien schließen nicht die Voraussetzung »es gibt Geist« in sich. Wenn dagegen soll gedacht werden können: es gehört zum Sein als Sein (und also zu allem, was Sein hat!), es gehört dazu, daß jegliches Seiende eine positive Stimmigkeit und Beziehung zu etwas Anderem habe – wenn das soll gedacht werden |

95 können: dann muß zuvor gedacht sein, daß es einen Partner (sozusagen), einen Beziehungspartner gibt, in dessen Wesen es liegt, der Empfänger und Zielpunkt all dieser, jeglichem

Seienden eigenen »Richtungspfeile« zu sein: und das ist der Geist!

Hiermit dürfte nun einigermaßen deutlich sein, was es heißt: »die zweite Möglichkeit« (aufgrund des ordo ad aliud einen allübergreifenden Seinsnamen zu finden) – »die zweite Möglichkeit: gemäß der Übereinkunft des einen Seienden mit dem anderen. Dieses freilich kann nicht sein, außer es werde angenommen, daß es ein Seiendes gibt, welches fähig ist, übereinzukommen mit jeglichem Seienden. Dieses aber [von solcher Art aber] ist die Seele, welche in bestimmtem Sinn alles ist, wie es heißt im dritten Buch [des Aristoteles] Über die Seele«. Ich zitiere Ihnen nun die folgenden drei Sätze: »In der Seele aber ist die Kraft des Erkennens und des Begehrens [vis cognitiva et appetitiva]. Und so wird das Übereinkommen des Seienden mit der Begehrungskraft ausgedrückt in dem Namen »gut« – wie es im Anfang der Ethik [des Aristoteles] heißt: gut ist das, wonach alles verlangt. Die Übereinkunft des Seienden aber mit dem erkennenden Geist wird ausgesprochen in dem Namen »wahr«.[67]

Geist hat zwei Grundformen des Wirkens: erkennen und wollen; es sind das, wie Thomas sonst wohl sagt, zwei verschiedene Bewegungsgestalten, sozusagen Gebärden des

88u

Thomas hat, nachdem er die Frage »was ist Wahrheit« formuliert hat, den Raum, in dem diese Frage beheimatet zu sein scheint, mit einer entschiedenen gedanklichen Wendung verlassen; und dies nicht nur in dem Sinne, daß er sozusagen das Thema wechselt und gar nicht formell von der Wahrheit spricht; sondern: seine Antwort dringt auch, so möchte es jedenfalls zunächst sich ausnehmen – seine Antwort dringt in eine andere Tiefendimension vor. Die Frage ist so gestellt, daß man eine definitionsartige, sozusagen lehrbuchmäßige Antwort erwarten zu können meint – und dann ist plötzlich von etwas prinzipiell Nicht-Definierbarem, von etwas schlechthin Letztem die Rede –, wobei dieser Ausdruck »etwas Letztes« sehr präzise zu verstehen ist: es handelt sich wirklich um das Letzte in einer Reihenfolge (in welcher

89 ein endlicher Geist nicht ins Unendliche fortschreiten kann: er muß einmal haltmachen!).

Dieser Haltepunkt des Erkennens aber, dieses Letzte ist das Sein, »hinter« das wir nicht zu gelangen vermögen. Diesen Thema-Wechsel und dieses Eindringen in eine zunächst unvermutete Tiefendimension verstehen, heißt: verstehen, daß Wahrheit innigst verknüpft ist mit Sein, und daß über Wahrheit nur zulänglich gesprochen werden kann, wenn man in diesen Wurzelbereich des nicht mehr eigentlich Definierbaren hinabgedrungen ist.

Nachdem dieser erste Schritt der Antwort getan ist, richtet der nächste Schritt sich darauf, den strukturellen Reichtum, die innere Vielgestaltigkeit des Seins-Begriffes vor den Blick zu bringen, dieses zwar durch solchen Aufweis zu verdeutlichen, aber nicht formell definierbaren Begriffes. Gefragt also wird nach den Synonyma von »seiend«, nach den Namen, die, obwohl sie etwas zu Wort bringen, das im Worte »seiend« noch nicht ausdrücklich benannt ist, dennoch der Sache nach gleichbedeutend sind mit »seiend«. Einer von diesen Namen, die in der Schulphilosophie »Transzendentalien« genannt zu werden pflegen – einer dieser Namen ist: »wahr«. Dieser Schlußpunkt der Darlegung war schon in der letzten Vorlesung in Sicht gekommen; aber die letzten Schritte waren noch nicht völlig deutlich geworden, sie müssen noch formell interpretiert und gedanklich erst eigentlich »realisiert« werden. Immerhin: wir haben es nun ausgesprochenermaßen unmittelbar mit dem Thema »was ist Wahrheit« zu tun! Wenn wir die Elemente der Antwort, soweit sie jetzt schon vorliegt, auseinanderlegen, so ergibt sich bisher folgendes: Erstens, »wahr« ist ein Seinsname, im Sinne der sogenannten Transzendentalien. Das bedeutet: genau ebenso wie ich sagen kann, alles, was ist, ist res, das heißt ein »was«, so kann ich auch sagen: alles, was ist, ist wahr; genau ebenso wie von allem und jedem, was in der Welt antreffbar ist, gesagt werden kann, es sei »wirklich«, genau ebenso kann von alledem gesagt werden, es sei »wahr«. Es bedeutet: »omne ens est verum«, ja sogar: »ens et verum convertuntur«, die Namen »seiend« und »wahr« können gegeneinander ausgetauscht werden. Das Seiende ist wahr, dadurch, daß es ist! Es ist also möglich und sinnvoll zu sagen: die Bäume, die Wolken, die Vögel sind wahr!

Das zweite Element der bisher schon formulierten Antwort besagt: »wahr« ist ein Beziehungsbegriff; es ist in ihm ein ordo ad |

90 aliud ausgesagt und gemeint. Wo immer der Name »wahr« sinnvoll gebraucht werden kann

(er kann aber überall da und immer dann gebraucht werden, wo und wann der Name »wirklich« gebraucht werden kann!) – wann immer also gesagt wird: dies hier ist »wahr« – da wird gesagt: »dies hier« ist verknüpft mit etwas Anderem; es gibt nicht bloß »dies hier« (von welchem gerade die Rede ist), sondern es gibt noch etwas Anderes, und: zu diesem Anderen hat »dies hier« eine Beziehung, und zwar eine positive Beziehung, eine *convenientia*, eine Beziehung der Übereinstimmung und Stimmigkeit (nicht bloß, daß jegliches Wirkliche etwas Eigenes und also Unterschiedenes und Getrenntes sei, etwas »für sich« – auch dies trifft ja zu, und es ist ausgesprochen in dem transzendentalen Seinsnamen *aliquid = aliudquid*: jegliches Seiende ist etwas Anderes! Darauf wollen wir hier nicht noch einmal zurückgreifen.) »Wahr« also drückt eine im bejahenden Sinn verstandene Beziehung aus – so daß, wenn ich sage: »die Bäume, die Wolken, die Vögel sind wahr« – ich damit sage: die Bäume, die Wolken, die Vögel befinden sich in irgendwelcher Übereinstimmung und Stimmigkeit mit etwas anderem – und zwar nicht aufgrund einer besonderen und bestimmten Eigentümlichkeit, sondern dadurch, daß sie wirklich sind: dadurch daß und insofern als sie sind!

Drittes Element der Antwort: es gibt Geist! Wieso ist diese Aussage ein Element in dem bisher Gesagten? Weil jene Stimmigkeit und *convenientia* – als eine Eigentümlichkeit, die nicht nur jeglichem Seienden zugesprochen werden kann, sondern auch, der Sache nach, dasselbe besagt wie »Sein« – nicht gedacht werden kann, wenn es nicht Geist gibt! An diesem Punkt nehmen wir die Interpretation wieder auf. Thomas hatte gesagt: »Dieses kann freilich nicht sein [dieses = ein das Sein selbst meiner Name, in dem zugleich die Übereinkunft und Stimmigkeit des einen mit dem anderen ausgesagt sei] – dieses kann nicht sein, außer es werde angenommen, daß es ein Seiendes gibt, welches fähig ist, übereinzukommen mit jeglichem Seienden. Dies aber ist die Seele, welche in bestimmtem Sinn alles ist.«[57] <...>

Wenn wir das in diesem Teil des Textes Gesagte nun noch genauer zu interpretieren unternehmen, so ist klar, daß wir eben das zunächst ins Auge fassen müssen, wovon Thomas sagt, es sei | 91 etwas zuvor zu Akzeptierendes: die Geistseele, »*anima, quae quodammodo est omnia*«. Die Seele wird hier gekennzeichnet als ein Seiendes, das von Natur, von »Geburt« (*natum est*) imstande sei, *convenire cum omni ente*, zusammenzukommen mit jeglichem Seienden, zusammenzustimmen mit allem, was ist. In diesem Nebensatz steckt nicht weniger als eine Art Definition von Geist, jedenfalls eine Aussage, die das entscheidende Wesensmerkmal des Geistes benennt. Geist ist wesentlich: auf die Gesamtwirklichkeit gerichtete Beziehungskraft; ein Wesen ist dadurch und darin ein geistiges Wesen, daß es nicht eingeschränkt ist auf eine Umwelt (die durch Auswahl, und das heißt: durch Auslassen, zustandegekommene Ausschnitt-Welt nicht-geistiger Lebewesen); ein geistiges Wesen hat »Welt«, ist weltoffen, das heißt es ist fähig, sich in Beziehung zu setzen, zusammenzukommen, *convenire*, mit allem, was ist. Geistig sein heißt: inmitten und angesichts der Gesamtwirklichkeit existieren. Das »*posse convenire cum omni ente*« ist präzise das Vermögen, durch das der Geist Geist ist.

Nun aber ist hier nicht von Geist überhaupt die Rede, sondern von der menschlichen Geistseele, von der *anima*: »*hoc autem est anima*«. Das heißt nicht, die menschliche Geistseele sei die eigentliche oder gar die einzige Gestalt von Geist. Der Sinn dieses »*hoc*« ist: von solcher Art (aber ist die Seele); das heißt: diese Fähigkeit, das »*posse convenire cum omni ente*« sei (unter anderem) antreffbar und verwirklicht im menschlichen Geiste, welcher zugleich *forma corporis*, innerlich prägende Wesensform eines Leibes ist, das heißt Seele, *anima*. – Daß dies eine legitime und berechnete Interpretation ist, wird deutlicher in dem Wortlaut des *Opusculum De natura generis* (in dem sich gleichfalls eine Ableitung der transzendentalen Seinsnamen findet);[58] es ist da gesprochen von »*aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima*« – von etwas, das Übereinkunft besitzt mit allem Seienden, von welcher Art die Seele ist«. Das bedeutet: die Seele, die menschliche Seele, gehöre zum Geschlecht der geistigen Wesen – nicht mehr, freilich auch nicht weniger. (Es wird sich später zeigen, daß nach der Meinung des Hl. Thomas der Wahrheit erstlich ermöglichende Geist der göttliche, kreatorische Geist ist. Jedenfalls aber ist hier wie dort |

92 nicht von irgendwelcher vagen Geistigkeit, nicht von »Geist« überhaupt, von sozusagen

freischwebendem Geist die Rede, sondern – ob nun anima oder Logos Gottes – immer ist etwas konkret Reales, nämlich personaler, personhaft wirklicher Geist gemeint!).

Es folgt nun das berühmte Aristoteles-Wort, in welchem er, wie Thomas in seinem Kommentar[59] sagt, »ostendit quid de natura animae sit sentiendum«, was man von der Natur der Seele denken müsse; es ist also mit der Natur der Seele selbst gegeben (wenn nicht gar identisch damit!), daß sie quodammodo omnia, in bestimmtem Sinn alles sei. Im dritten Buch von der Seele beginnt Aristoteles das achte Kapitel mit einer alles bis dahin Gesagte nochmals zusammenfassenden und sozusagen die Quintessenz aussprechenden Formulierung: »jetzt aber wollen wir noch einmal sagen, indem wir das über die Seele Gesagte zusammenfassen: alles das, was ist, ist im bestimmten Sinn die Seele«. [60] Aristoteles versteht sich, indem er so formuliert, nicht als originell (auch dies ist wichtig zu sehen und zu bedenken), sondern als traditionell: dies sei überlieferte Lehre; Thomas sagt in seinem Kommentar: »sicut antiqui dixerunt«, [61] wie die Alten es gesagt haben.

Was aber heißt das: die Seele ist alles? Es ist sofort deutlich, daß in dieser Formulierung das convenire cum omni ente noch einmal ausgesprochen wird, und zwar in der Weise der Steigerung: die Seele kommt nicht bloß zusammen mit allem, was ist; sondern: kraft ihrer Natur sei sie alles, was ist – quodammodo, in bestimmtem Sinn, gewissermaßen. Das scheint wieder eine Abschweifung zu sein. Die Seele ist alles, sofern sie alles zu erkennen und alles zu lieben vermag – so heißt es fast wörtlich bei Thomas, im Opusculum De natura generis: »[...] anima quae quodammodo est omnia – in anima enim duplex est potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare«, [62] die Seele ist alles, denn es ist in der Seele ein zweifaches Vermögen, Erkenntniskraft und Wille, von denen dies eine alles zu erkennen, das andere alles zu lieben

93 vermag. Das Primäre und Fundierende ist dabei das Erkennen; das Wollen folgt dem Erkennen.

So müssen wir – ohne natürlich hier den vollen Erkenntnisbegriff von Aristoteles und Thomas entwickeln zu wollen – ganz kurz, im Vorbeigehen, doch davon sprechen, worin Thomas den Unterschied zwischen einem (geistig) erkennenden und einem nicht-erkennenden Wesen sieht: die nicht-erkennenden Wesen sind eingegrenzt auf ihr eigenes Wesen, sie sind sie selbst und sonst nichts; die erkennenden Wesen sind sie selbst und noch was dazu, nämlich (im Prinzip) alles andere noch dazu; das erkennende Wesen greift über seine eigenen Grenzen hinaus, es ist um die ganze Welt reicher als es »ursprünglich« ist! Ich zitiere die Summa theologica: »Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht-erkennenden darin, daß die nicht-erkennenden nichts haben als nur ihre eigene Wesensform. Das erkennende Wesen aber ist darauf angelegt, die Wesensform auch des anderen Wesens zu haben [ein Ding aber ist, was es ist, durch die Wesensform, die es »hat«!]. Es ist also offenbar, daß die Natur des nicht-erkennenden Wesens mehr eingeschränkt und begrenzt ist, während die des erkennenden Wesens größere Weite und Umfassungskraft hat. Darum sagt der Philosoph, die Seele sei im gewissen Sinn alles«. [63] – Aristoteles selbst vergleicht, um den Gedanken zu verdeutlichen, die Seele mit der Hand: »so ist die Seele wie die Hand.« [64] In welchem Sinn? Ich gebe dem Kommentator Thomas das Wort: »Patet quod anima assimilatur manu«; »die Hände nämlich sind dem Menschen gegeben – anstelle aller Hilfsmittel [Werkzeuge, organum], die sonst den Tieren zur Verteidigung, Kampf und Schutz gegeben sind [...] und ähnlich ist die Seele dem Menschen gegeben anstelle aller Wesensformen, so daß der Mensch sozusagen das ganze Sein sei [quodammodo totum ens], sofern seine Seele in bestimmtem Sinn alles ist, weil sie alle Wesensformen in sich aufzunehmen vermag«. [65] Geist also erscheint hier seinem Wesen nach nichts anderes zu sein als: Empfänglichkeit, aktive Empfänglichkeit für die Gesamtheit dessen, was ist.

94 In der zweiten quaestio unserer Quaestiones disputatae de veritate – wir werden kaum noch dahin vordringen – spricht Thomas das, mit ausdrücklicher Beziehung auf die Aristoteles-Formulierung, völlig klar aus: »Es ist gesagt, die Seele sei in bestimmtem Sinn alles, weil sie darauf angelegt ist, alles zu erkennen: Auf diese Weise ist es möglich, daß in einem einzigen Wesen die Vollkommenheit des gesamten Alls Dasein habe«. [66] »In einem einzigen Wesen« – von dem es freilich ungezählt viele Exemplare gibt! Daß es sie aber gibt, daß es geistige

Person überhaupt gibt – dies sei, so sagt unser Text (zu dem wir nun allmählich zurückkehren müssen), dies sei die Voraussetzung und Bedingung dafür, die *conditio sine qua non* (dies könnte nicht sein, außer ...) – also die unerläßliche Bedingung dafür, daß es *convenientia* des einen Seienden mit dem anderen (als ein konstituierendes Wesensmerkmal der seienden Dinge!) geben könne.

ordo et aliud divisio

convenientia aliquid gut

wahr

Das *aliquid* (erinnern wir uns) ist nicht an solche Vorbedingung geknüpft. »Jegliches Wirkliche ist etwas anderes« – damit man so denken und sprechen könne, ist nicht die Voraussetzung Geist vonnöten. Daß ein Wirkliches gegen alles andere seine Grenze habe und durch diese Grenze Gestalt: dies kann sehr wohl sein, ohne daß es ein Seiendes gibt, das fähig ist, übereinzukommen mit allem, was ist, d. h. ohne daß ausdrücklich Geist, geistige Person, existieren müßte. *Res, unum, aliquid* – alle diese Transzendentalien schließen nicht die Voraussetzung »es gibt Geist« in sich. Wenn dagegen soll gedacht werden können: es gehört zum Sein als Sein (und also zu allem, was Sein hat!), es gehört dazu, daß jegliches Seiende eine positive Stimmigkeit und Beziehung zu etwas Anderem habe – wenn das soll gedacht werden |

95 können: dann muß zuvor gedacht sein, daß es einen Partner (sozusagen), einen Beziehungspartner gibt, in dessen Wesen es liegt, der Empfänger und Zielpunkt all dieser, jeglichem Seienden eigenen »Richtungspfeile« zu sein: und das ist der Geist!

Hiermit dürfte nun einigermaßen deutlich sein, was es heißt: »die zweite Möglichkeit« (aufgrund des *ordo ad aliud* einen allübergreifenden Seinsnamen zu finden) – »die zweite Möglichkeit: gemäß der Übereinkunft des einen Seienden mit dem anderen. Dieses freilich kann nicht sein, außer es werde angenommen, daß es ein Seiendes gibt, welches fähig ist, übereinzukommen mit jeglichem Seienden. Dieses aber [von solcher Art aber] ist die Seele, welche in bestimmtem Sinn alles ist, wie es heißt im dritten Buch [des Aristoteles] Über die Seele«. Ich zitiere Ihnen nun die folgenden drei Sätze: »In der Seele aber ist die Kraft des Erkennens und des Begehrens [*vis cognitiva et appetitiva*]. Und so wird das Übereinkommen des Seienden mit der Begehrungskraft ausgedrückt in dem Namen »gut« – wie es im Anfang der Ethik [des Aristoteles] heißt: gut ist das, wonach alles verlangt. Die Übereinkunft des Seienden aber mit dem erkennenden Geist wird ausgesprochen in dem Namen »wahr«.[67]

Geist hat zwei Grundformen des Wirkens: erkennen und wollen; es sind das, wie Thomas sonst wohl sagt, zwei verschiedene Bewegungsgestalten, sozusagen Gebärden des Geistes, zwei verschiedene *motus*, die einen prinzipiell unterschiedenen Weg nehmen und auch ihr wohin, ihren Ruhepunkt in je verschiedenem Bereich haben. So wird Thomas im nächsten *articulus* dieser *quaestio* sagen: »*motus cognitivae virtutis terminatur ad animam, sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res*«[68] – die Bewegung der Erkenntniskraft endet in der Seele, die Bewegung der Strebekraft endet bei den Sachen, das heißt bei der objektiven Seinswirklichkeit. Erkennen ist gekennzeichnet durch die Gebärde des Hineinnehmens, Wollen durch die des Hinausgreifens und des Hinausgehens. Hiervon wird noch zu sprechen sein. In diesem Zusammenhang kommt es nur darauf an, daß man erkennen und wollen als die beiden Gestalten geistigen Lebens versteht, als die einzigen, und ihre Unterscheidung als eine den Gesamtbereich des Geistes ausmessende und |

96 erschöpfende Unterscheidung. (Es ist, jedenfalls in der großen Tradition von Augustin bis Thomas, kein Raum für eine dritte Grundform – etwa Fühlen, wie Theodor Haecker es zu behaupten scheint – und der Rückgriff auf die *imago trinitatis* ist da ohne Kraft!) – Entgegen dem systematisch angemessenen und auch entgegen allem sonstigen eigenen Brauch spricht Thomas hier vom Wollen zuerst, vor dem Erkennen; das hat einen rein darstellungstechnischen Grund: er spricht vom *verum* zuletzt, um dann völlig frei und ungehindert ausführlich von diesem seinem eigentlichen Thema sprechen zu können.

Zuerst also sagt er: es sei dem Wirklichen eigentümlich, allem Wirklichen, dem Sein als solchem: daß es übereinkomme, daß es entspreche einem Wollen bzw. einem Wollenden; und dies sei gemeint, wenn gesagt werde: das Seiende ist gut. Alles, was ist, ist gut; das Seiende ist, dadurch daß

es ist, gut (nicht erst dadurch, daß es, über das Wirklichsein hinaus, auch noch begehrenswert, zu etwas tauglich und so weiter sei). Sondern: ens et bonum convertuntur, ob ich sage etwas Wirkliches oder etwas Gutes – das ist dasselbe: dies bedeutet, so sagt Thomas hier, daß alles Seiende durch sein Sein selbst sich in Übereinstimmung befinde mit dem Willen eines Wollenden. Sich in Übereinstimmung mit einem Wollen befinden: das heißt aber doch wohl: gewollt werden. Omne ens est bonum besagt also: alles, was ist, ist gewollt, indem es ist. Man müßte nun natürlich weiter fragen: was heißt wollen, und was ist der Wollende. Doch muß das hier unerörtert bleiben. Nur mag rasch gesagt sein: daß Wollen im Grunde und erstlich »lieben« bedeutet (für Thomas jedenfalls, im Unterschied von der aktivistischen Willenslehre, die uns geläufig ist) – so daß der Satz omne ens est bonum besagen würde: alles Seiende ist, dadurch daß es wirklich ist, geliebt (und ferner, secundario, und nachgeordneterweise: in der Möglichkeit, geliebt zu werden). Dies nur als eine Hindeutung.

Nun aber der Satz: »convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum«, die Übereinkunft des Seienden aber mit der Erkenntniskraft spricht der Name »wahr« aus. Damit ist die ganze Argumentation zu einem ersten formellen Abschluß gelangt. »Der Name wahr [...]« – der Name wessen? Der Name des Seienden, jeglichen Seienden. Alles Seiende, alles, was ist, kann »wahr« heißen oder: heißt »wahr«, sofern alles Seiende sich in Übereinstimmung findet zum Erkennen eines Erkennenden.

97 – Weil Geist eine auf prinzipiell alles, was es gibt, gerichtete Beziehungskraft ist, wesentlich ist – darum liegt tatsächlich alles, was es gibt, im Beziehungsfeld von Geist. Dies aber ist nicht ein bloß äußeres Faktum, das nicht mit der inneren Gestalt des Seienden zu tun hätte, nein, das Wirkliche ist nicht zunächst einmal wirklich und dann liegt es außerdem noch in der Reichweite, im Beziehungsfeld des erkennenden Geistes; so nicht. Sondern: das Wirkliche liegt dadurch, daß es ist, in der Reichweite von Geist. Es ist das gleiche, ob ich sage: »was ist wirklich« oder ob ich sage: »was liegt im Beziehungsfeld des erkennenden Geistes«. Und dies letztere ist genau das Gleiche, wie wenn ich sage: »etwas ist wahr«. Wahr also sind die Dinge dadurch, daß sie sind. »Etwas Wirkliches«, »etwas Wahres« – beide Ausdrücke meinen dasselbe, wiewohl in dem zweiten (der den ersten einschließt) etwas zum Vorschein kommt von dem inneren Reichtum des Seienden, das in dem ersten Ausdruck (»wirklich«) noch nicht explizit benannt ist. Es ist nichts Verwunderliches daran, daß uns dieser Sprachgebrauch fremd ist. Denn die neuzeitliche Philosophie hat dafür keinen Platz frei gelassen. Man kann vielleicht sogar sagen: eine Strähne in der sehr komplizierten Geschichte der Philosophie von Francis Bacon bis zu Kant sei gerade dadurch gekennzeichnet, daß und mit welchen Gründen der Begriff und das Wort »Wahrheit des Seins«, »Wahrheit der Dinge« zum Verschwinden gebracht ist.[*]

[57] Ver. 1, 1.

[58] In cap. 2.

[59] De An. III, 8 (n. 787).

[60] Über die Seele III, 8; 431 b 20f.

[61] De An. III, 8 (n. 787).

[62] cap. 2.

[63] I, 14, 1.

[64] Über die Seele III, 8; 432 a 1.

[65] De An. III, 8 (n. 789).

[66] Ver. 2, 2.

[67] Ver. 1, 1.

[68] Ver. 1, 2.

[*] Hinweis im Vorlesungstext: Schluß an dieser Stelle.

Die Aufgabe, die unser Interpretationsversuch sich gesetzt hat, ist, zu zeigen, welche seinserhellende, wirklichkeitsaufschließende Kraft den alten Seinsnamen und vor allem dem von der Wahrheit der Dinge, so wie er durch Thomas von Aquin verstanden und formuliert worden ist, innewohnt – wobei wir uns noch einmal daran erinnern, daß es uns nicht um das Historische zu tun ist, sondern darum, einen tiefer führenden Zugang zu gewinnen zur Welt, zum Sein, zu der uns heute begegnenden Wirklichkeit; »zum Objekt zu kommen«, wozu, wie Goethe sagt, die »kritische Philosophie« nie gelange (und auch |

98 der goethische Nachsatz gilt: »um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm [= dem Sein] die Freude des Lebens zu genießen«).

Wir wenden uns nun wieder dem Text zu. <...> »Jegliche Erkenntnis aber vollendet sich durch die Angleichung des Erkennenden an das Erkannte, so daß diese Angleichung die Ursache der Erkenntnis ist: wie die Sehkraft [visus] dadurch das Farbige erkennt, daß sie durch das Bild des Farbigen bestimmt wird [disponitur]. So ist die erste Zuordnung des Seienden zum erkennenden Geiste: daß das Seiende zusammenstimme mit dem erkennenden Geiste; diese wechselseitige Entsprechung wird als Gleichung [adaequatio] von Sache und Erkenntniskraft bezeichnet, und hierin erfüllt sich formell der Begriff wahr«.

Thomas setzt hier neu an: »omnis autem cognitio« – das »aber« ist nicht im Sinne irgendwelcher Entgegensetzung gemeint, sondern nur als Ausdruck eben dieses Neu-Ansetzens. Es wird neu angesetzt, neu die convenientia von Sein und Geist näher, genauer, deutlicher zu bestimmen. Diese convenientia – erinnern wir uns – sei, so ist gesagt worden, nur zu denken unter der Voraussetzung, daß der Geist, die anima, akzeptiert sei, als eine Kraft, die von sich aus mit dem Sein zusammenkommen, also jedenfalls zu »kommen«, sich zu bewegen, auf das Sein zuzugehen, fähig sei: genau um dieses Auf-das-Sein-Zugehen der anima handelt es sich jetzt, eben um das tathafte cognoscere der vis cogitativa, um das Erkennen, den Akt des Erkennens als die Realisierung jenes vorausliegenden convenire, jenes Zusammenkommens des Geistes mit dem Sein, ohne welches Zusammenkommen gar nicht gesprochen werden könnte von einer convenientia, Stimmigkeit mit Geist als einer Seins-Eigentümlichkeit der Dinge. Gefragt also ist jetzt: von welcher inneren Bauform, Struktur ist der Akt, in welchem sich das convenire cum omni ente realisiere, dessen die Seele fähig ist, fähig ist als Geist-Seele? Die Antwort ist: es geschieht »assimilatio cognoscentis ad rem cognitam«, Angleichung, An-Ähnlichung des Erkennenden auf die erkannte Wirklichkeit hin; der Richtpunkt dieses Geschehens, das sich da im Erkennenden oder am Erkennenden vollzieht, der Richtpunkt ist die objektive Seinswirklichkeit, die res; es geschieht »assimilatio [...] ad rem«.

Damit ist folgendes gesagt: Erstens, der Erkennende »richtet sich nach« der Wirklichkeit, das heißt maßgebend ist die Wirklichkeit. Das heißt nicht, daß die Wirklichkeit höheren Ranges |

99 sei als der Geist; nein: der Aktive, der die Angleichung Setzende und Vollziehende ist der Geist; von ihm geht dies Geschehen »assimilatio«, »Erkenntnis« aus; er hat die »Initiative«; er ist es, der sich richtet, er ist fähig, sich zu richten (nach etwas) (nicht-erkennende Wesen können sich gar nicht nach etwas richten!). – Aber: es ist die Sache, das objektive Sein, wonach er sich richtet; es ist die Wirklichkeit, die der Richtpunkt dieses Sich-Richtens ist: genau dies meint der alte Begriff der mensura, des mensurare und mensurari: die Erkenntnis (oder besser: das Erkennen) ist ein Tun, dessen Urheber der Geist ist – in welchem aber gleichwohl die Wirklichkeit das Maß, das Maßgebende, und der Geist das Maß-empfangende ist. – Dies ist das erste, was in dem Ausdruck »assimilatio [...] ad rem« gemeint ist: der erkennende Geist richtet sich nach der Sache. Das zweite ist: es entsteht – durch die Aktivität des Geistes, aber vom »Maß« der objektiven Wirklichkeit her – eine Art Identität zwischen der Wirklichkeit und dem sie erkennenden Geiste: das Wort »similis« (in »assimilatio«) hat ja einen genaueren Sinn als unser Wort »ähnlich«! Der Geist wird »eins« mit dem Bilde des Wirklichen. Dieses Einswerden mit dem Bilde des Wirklichen ist die Ursache dessen, daß dieses Wirkliche erkannt wird; durch diese assimilatio kommt Erkennen zustande: »assimilatio est causa cognitionis«. In dem folgenden Beispiel (dessen Verdeutlichungsfunktion ungeschmälert bestehen bleibt, auch wenn etwa die moderne Sinnesphysiologie sagen würde, daß es in sich unzutreffend sei) – in dem Beispiel vom Sehen, vom sinnlichen Sehen, tritt das Gemeinte klarer hervor: Sehen komme dadurch zustande, daß ein Bild des sichtbar Wirklichen den Gesichtssinn

disponit, bereitet, zubereitet, verändert; gemeint ist: das Bild des Sichtbaren dringt in das Auge ein wie in die lichtempfindliche Schicht des Fotofilms, dies Bild »imprägniert« sich dem Auge, d. h. der Gesichtssinn empfängt Formung durch das Bild des Sichtbaren, mit welchem Bild er (physisch) »eins« wird – und dadurch kommt Sehen zustande.

So ist nun die Natur des vom Geiste, von der anima ausgehenden *convenire* mit dem Sein deutlicher geworden. Und von daher, von der »*assimilatio intellectus ad rem*« her – wird nun weitergeschritten zur Kennzeichnung der gegenläufigen Beziehung »*entis ad intellectum*« (es ist ja hier die Rede von der Wahrheit als einer Seins-Eigentümlichkeit!). Und es wird gesagt: |

100 nicht nur geht die Erkenntniskraft aktiv und initiativ auf das Sein zu, sondern das Sein dringt in die Erkenntniskraft ein; es gibt eine *correspondentia* zwischen Geist und Sein und Sein und Geist, ja es handelt sich um eine eigentliche *adaequatio* und *conformitas rei et intellectus*, eine Gleichung und Gleichförmigkeit zwischen Sein und Geist: und das ist die eigentliche Gestalt von Wahrheit; hier eigentlich erfüllt sich die *ratio veri* (wir haben in unserer Übersetzung gesagt: »der Begriff ›wahr«). – Hier ist natürlich nicht bloß der Begriff als psychologische Realität gemeint; gemeint ist: in der Gleichung von objektivem Sein und Erkenntniskraft nimmt das Wesen von Wahrheit die eigentliche Gestalt, die volle Realität an; hier verwirklicht sich der Sachverhalt »wahr«!

Zugleich tritt hier zutage, daß Wahrheit natürlich nicht nur ein Name von Sein ist, sondern auch (vielleicht sogar noch mehr? davon wird noch zu reden sein!) ein Name von Geist und Geistesun (nämlich von »Erkennen«): Seiendes ist wahr, weil und sofern es dem erkennenden Geiste gleichförmig ist (oder werden kann); Erkennen ist wahr, weil und sofern es dem objektiven Sein gleichförmig ist. Diese doppelte Zuordnung des Namens »wahr« wird, wie gesagt, hier sichtbar. Aber ausdrücklich wird nicht davon gesprochen. Ausdrücklich wendet sich Thomas zum ersten Ansatz der ganzen Herleitung zurück, indem er fragt: was also fügt eigentlich der Name »wahr« dem Namen »wirklich« hinzu? – Und er antwortet ...: »Dies also ist es, was ›wahr‹ zu ›seiend‹ hinzufügt: die Gleichförmigkeit oder Gleichung von Wirklichem und Erkenntniskraft, welcher Gleichförmigkeit, wie gesagt, die Erkenntnis des Wirklichen folgt. So also geht das Wirklichsein des Wirklichen dem Begriff der Wahrheit voraus, aber die Erkenntnis ist eine Frucht der Wahrheit.« [69]

Was ist gesagt? Erstens wendet sich die Darlegung entschieden zurück zu der Frage nach den Seinsnamen, bzw. zu der Frage, wieso »wahr« ein Seinsname sei und was in ihm – über das im Namen »seiend« schon Gesagte und Benannte hinaus – vom Seienden ausgesagt werde. Indem diese Frage beantwortet wird (»wahr« fügt zu »seiend« hinzu: daß das Seiende in der Übereinstimmung stehe zu Geist) – indem so geantwortet wird, zeigt sich die Seinswahrheit als ein Mittleres in einer dreistufigen |

101 Struktur: erste Stufe: die *entitas rei*, das Wirklichsein, die Seinsheit des Wirklichen; zweite Stufe: das Wahrsein des Wirklichen, d. h. seine *conformitas* zu Geist; dritte Stufe: akthafte Erkenntnis, welche etwas ist, das nach der Wahrheit des Seins kommt, als »*quidam effectus veritatis*«.

Die beiden ersten Stufen und ihre Aufeinanderfolge sind aus dem bisher Gesagten einigermaßen ableitbar; darin ist eigentlich nichts Neues mehr. Während das Verhältnis der zweiten zur dritten Stufe das Gewohnte geradezu auf den Kopf zu stellen scheint: das Erkennen wird hier bezeichnet als *effectus veritatis* – also als etwas, das erst aufgrund von Wahrheit möglich wird. Während wir doch zu denken gewohnt sind: Wahrheit ist etwas, das beim Erkennen »herauskommt«, das Resultat von Erkennen – ist hier umgekehrt gesagt: Erkennen ist das Resultat von Wahrheit. Es ist hier gesagt: im Wahrsein der Dinge ist ihr Wirklichsein vorausgesetzt und eingeschlossen; in der Erkenntnis aber, das heißt wann immer ich von Erkennen rede (von Erkennen als einem Akt der anima, das heißt menschlicher Erkenntniskraft), so setze ich voraus, daß im Sein der Dinge eine bereits gefügte *convenientia* zu Geist hin besteht, ohne welche es kein Erkennen geben könnte. Wenn unser Geist seinen Blick auf die Dinge richtet und etwas Wirkliches erkennt, so tritt er nicht erst dadurch zu ihm in Beziehung; sondern: vor aller akthafte Verwirklichung von Erkenntnis ist diese *convenientia* zu Geist hin, als eine dem Seienden als solchen, allem Seienden dadurch, daß es

ist, zukommende Eigentümlichkeit vorhanden. Ohne Wahrheit des Seins keine Erkenntnis; die Erkenntnis ist die Frucht der Wahrheit.

[69] Ver. 1, 1.

Wer sagt und denkt »etwas Wirkliches«, der hat damit einen sehr vielschichtigen, strukturell reichen Sachverhalt ausgesprochen. »Wirklich« zu sein, »seiend« zu sein – das schließt, sofern man nur nicht die Augen verschließt vor der konkreten Fülle des Begegnenden, zum Beispiel in sich, daß da nicht bloß, rein formal, ein Inhaber des Seins-Aktes sei, sondern auch, daß da eine quidditas sei, ein inhaltlich wesenhaftes Etwas; das ferner dieses Etwas ein in sich geschlossen und ungeteilt Bestehendes sei; daß es eine Grenze habe gegen das Andere und durch diese |

102 Grenze die eigene Gestalt. – Mit anderen Worten: »wirklich zu sein« heißt: res zu sein, ein unum zu sein, ein aliquid zu sein. Und (noch einmal: unter der Voraussetzung, daß man die Wirklichkeit in der Gestalt »akzeptiert«, in welcher sie uns als gegeben (d. h. als geschaffen) entgegentritt; unter der Voraussetzung, daß man die Welt in dieser Konkretheit sieht und meint – wie sehr auch im übrigen nach der formalsten Struktur eben dieser konkreten Welt gefragt wird) – also, unter dieser Voraussetzung zeigt sich das Wirkliche, fernerhin, als ein Wahres. Das bedeutet: man trifft den Sachverhalt »wahr« an, indem man den Sachverhalt »wirklich« in seinem strukturellen Gefüge zu erfassen und aufzuhellen sucht. Man gewahrt, daß es zum innersten Kern des Wirklichen, alles Wirklichen gehört, auf erkennenden Geist bezogen zu sein – das heißt auf die Mitte, auf das Innen, eines personalen Geistwesens; Thomas spricht von der anima, der menschlichen Geistseele – von der er nicht sagen will, sie sei die einzige oder auch nur die repräsentative Verwirklichung von Geist, von der er aber freilich sagt, sie sei von der Art geistiger Person-Wesen. Und diese Bezogenheit, diese convenientia des Seienden zu erkennendem Geist – eben die heißt Wahrheit. – Zugleich mit dieser Erfahrung tritt zutage, daß »Wahrheit« nicht nur ein Seinsname ist, sondern auch ein Name von Geist und Geistes-Tun, nämlich von Erkennen. Denn wenn Wahrheit der Dinge heißt: die seienden Dinge haben es mit erkennendem Geist zu tun (dies gehöre zu ihrem Wesen, dies sei ein Ingredienz alles Seienden!), dann gilt ja vielleicht noch vielmehr: Geist habe es mit den seienden Dingen zu tun, so daß also diese convenientia (welche als »Wahrheit« bezeichnet worden ist) vielleicht in einem noch viel strikteren und genaueren Sinn vom Geiste ausgesagt werden kann und muß.

Dies bleibt zunächst noch unausgeführt; es wird ausdrücklich davon die Rede sein, später. Wenn wir das über den Begriff der Wahrheit bislang Gesagte zusammenfassen (und Thomas selbst faßt es zusammen), so zeigt sich, daß von drei verschiedenen Sachverhalten (oder von drei Seiten eines Sachverhalts) gesprochen worden ist: Erstens vom Seienden schlichtweg, d. h. vom Seienden, abgesehen noch von dem Reichtum seiner Struktur im einzelnen, oder: vom Seienden, sofern diese Strukturseiten im einzelnen, sofern speziell der Bezug auf Geist noch nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt ist. Es ist vom Seienden die Rede, |

103 sofern es fundamentum und Träger dieser Beziehung zu Geist ist – welche Beziehung, wiewohl sie den Begriff des Seienden selbst mitausmacht, hier gedacht ist als ein zum »bloßen«, »schlichten« Sein »Hinzugefügtes«, als etwas posterius ente (wie Thomas selbst, in der Beantwortung eines Einwandes formuliert).[70] Also: es ist, erstens die Rede vom Seienden – abgesehen noch von dieser Hinzufügung; vom Seienden vor dieser Hinzufügung. – Zweitens ist die Rede gewesen von dem, was da zum schlichten, bloßen Sein »hinzugefügt« wird: nämlich von der Bezogenheit auf erkennenden Geist – in der Formulierung des Textes: »dies ist es, was wahr zu seiend hinzufügt: die Gleichförmigkeit oder Gleichung von Wirklichem und Erkenntniskraft«. – Und das Dritte, wovon gesprochen worden ist, das ist das Erkennen selbst, die Erkenntnis als Akt,

in welchem jene Gleichförmigkeit von Sein und Geist zur Auswirkung (oder auch Ausverwirklichung) kommt. – Thomas faßt alle jene drei Seiten dieser Struktur in einem einzigen knappen Satze zusammen: »So also geht das Wirklichsein des Wirklichen [Punkt eins] dem Begriff Wahrheit [Punkt zwei] voraus, die Erkenntnis aber [Punkt drei] ist eine Frucht der Wahrheit«. Es war notwendig, diese drei Aspekte noch einmal formell zu benennen und als verschiedene Aspekte aufzuzeigen – weil Thomas die in der Überlieferung angetroffenen Definitionen von Wahrheit auf drei, diesen Aspekten entgegenkommende Grundformen zurückzuführen unternimmt: ... »Demgemäß also findet sich die Wahrheit und das Wahre auf dreifache Weise definiert. – Einmal gemäß dem, was dem Begriff Wahrheit vorausliegt und worin das Wahre wurzelt. So definiert Augustinus[71] im Buche der Selbstgespräche: Das Wahre ist das, was ist; und Avicenna im elften Buch der Metaphysik: die Wahrheit eines jeglichen Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins, das ihm zu beständigem Besitz gegeben ist;[72] und jemand anders so: »das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seiens und dessen, was ist«.

Das Erste, das hier mit Bedacht vermerkt werden muß, ist: daß Thomas, der hier zur conclusio ansetzt (zur conclusio der Erörterung über das Thema quid sit veritas!) – daß Thomas eine Reihe | 104 von traditionellen Definitionen der Wahrheit anführt (es sind nicht weniger als acht!), daß er aber auf eine eigene formelle Definition verzichtet. – Eine neuere Untersuchung[73] hat festgestellt, daß Thomas es gleichfalls mit Bedacht vermieden hat, eine formelle Definition des Erkennens zu geben; der Verfasser macht dagegen deutlich, wie Thomas von vielen Seiten her und durch eine erstaunliche Anzahl verschiedener Begriffe (es sind wenigstens zehn) den Bereich des Erkennens abzustecken und einzugrenzen sucht, wie er aber eine formelle Definition nicht gibt, »weil er der Überzeugung war, daß durch keinen einzigen dieser Begriffe das Wesen des Erkenntnisaktes völlig erfaßt werden kann«.[74] – Ähnliches findet sich hier: es werden acht Definitionen (oder Kennzeichnungen) der Wahrheit angeführt. Keine wird abgelehnt; von keiner auch wird gesagt, sie sei erschöpfend. Sondern: alle sprechen einen Aspekt dieses höchst komplexen Sachverhalts »wahr« aus – das sagt er; alle haben, unter diesem einen Aspekt, Recht. Aber auch dies scheint Thomas zu sagen, es ist nicht möglich, in einer Formulierung den ganzen, ungeschmälernten Sachverhalt »wahr« auszusprechen. Was vielleicht zunächst als Mangel an originaler Denkkraft erscheinen könnte, ist in Wirklichkeit das Resultat eines gerade in die Tiefe des Sachverhalts dringenden Denkens, dem sich die Unfaßlichkeit und Unaustrinkbarkeit der Ur-Bezüge des Wirklichen gezeigt hat. – Die formale Struktur dieses Artikelschlusses ist nicht so sehr verschieden von der des platonischen Dialogs: es ist die Struktur eines vielstimmigen Gesprächs, das nicht zu einem runden und endgültigen Ergebnis gebracht wird (jedenfalls nicht zu einem in einer definitionsartigen Formulierung zu fassenden Ergebnis), sondern das, nachdem der Beziehungsreichtum und die Vielgestaltigkeit (man darf auch sagen, die Geheimnishaftigkeit – bei aller Nüchternheit des Blickes und der Formulierung) sich gezeigt hat, den Weg ins Unabsehbare öffnet, gerade nicht »schließt« und »abschließt«.

Die erste Gruppe von drei Definitionen der Wahrheit sei, so sagt Thomas, bezogen auf das, worin der Begriff des Wahren, wie in etwas Vorausliegendem, wurzele und aufruhe (wie auf einem | 105 fundamentum); und dies fundamentum ist, wie vorher gesagt wurde, die entitas rei, das Wirklichsein des Wirklichen. – Wir brauchen die Zitate nicht im einzelnen zu interpretieren. Der Satz des Hl. Augustinus »verum est id quod est« – von dem Thomas später in den Quaestiones disputatae de veritate ausdrücklich sagt (was er hier sehr unausdrücklich zu verstehen gibt, in der Weise einer kaum merklich eingeschränkten Zustimmung: diese Formulierungen haben Recht, so heißt es doch hier, sofern sie das fundamentum von »wahr« meinen!) – später, im zehnten articulus unserer quaestio (ad 1), sagt Thomas es in einem ausdrücklich verneinenden Satz: »ista definitio verum est id quod est non perfecte exprimit rationem veritatis«, jene Definition »wahr ist das, was ist« spricht den Begriff Wahrheit nicht vollkommen aus. – Jener Augustinus-Satz also ist, wegen der »Nicht-Vollkommenheit« seiner Aussage (weil er etwas nicht ausspricht, was auch Augustinus selbst dabei gedacht hat, nämlich den Rückbezug dessen, »was ist«, auf das Erkennen Gottes: »die Dinge sind, weil du sie siehst«)[75] – der Satz ist in gewisser Weise verhängnisvoll geworden in der Geschichte des Wahrheitsbegriffes; er ist der Anlaß einer stets wieder sich forterbenden Einengung und Verarmung des ursprünglichen Wahrheitsbegriffes geworden – indem man ihn nämlich in dem,

was er ausdrücklich sagt, beim Wort genommen hat und das unausdrücklich Mitgemeinte unterschlagen hat. Wenn man so verfährt, kommt der Wahrheitsbegriff der Aufklärungsphilosophie zustande, den Kant dann mit Recht als etwas völlig Schales, Steriles und Nichtssagendes aus dem philosophischen Begriffsbestand ausgemerzt hat. – Was denn Wahrheit im Sinne des Satzes »omne ens est verum« eigentlich bedeute, so fragt Kant, und er antwortet, ironisch, fast wörtlich mit dem Augustinus-Satz, den er natürlich nicht wie Augustinus, sondern wie Christian Wolf versteht; »die Wahrheit ist« so antwortet sich Kant auf jene seine Frage, mit grimmiger Ironie – »die Wahrheit ist, daß ein jedes Ding das sei, was es ist«[76] – und dies sei doch non-sense, bloße Tautologie.

106 Thomas spricht dann, in unserem Text, von einer zweiten Gruppe von Wahrheitsdefinitionen: <...> »Auf andere Weise wird Wahrheit definiert gemäß dem, was formell den Begriff des Wahren erfüllt. So sagt Isaak: Wahrheit ist die Gleichung von Ding und erkennendem Geist und Anselm im Buch Über die Wahrheit:[77] Wahrheit ist die einzig dem Geiste gewahrbare Richtigkeit. Jene Richtigkeit nämlich ist zu verstehen als eine Art Angleichung, wie der Philosoph im vierten Buch der Metaphysik sagt, daß wir, indem wir das Wahre bestimmen, sagen, das, was ist, sei und das, was nicht ist, sei nicht«.[78] – Die Sache, auf die sich dieser Text bezieht, ist schon vorher angesprochen worden; schon vorher hat Thomas gesagt: es sei die *convenientia* oder *correspondentia* oder *adaequatio rei et intellectus*, worin sich der Begriff Wahrheit formaliter erfülle – und eben dies ist auch in den beiden Zitaten gesagt. Der Verfasser des ersten Zitats, eben jener in den klassischen Bestand des philosophischen Sprachgebrauchs eingegangenen Definition »*veritas est adaequatio rei et intellectus*« – der Autor ist der jüdische Arzt-Philosoph Isaak Ben Salomon Israeli (oft zitiert unter dem Namen Israeli), Mitte des 9. Jahrhunderts in Ägypten geboren, um 950 in Tunis gestorben; ein Mann, der, wie auch Boethius, einen ausgeprägten Neuplatonismus mit der Verehrung für Aristoteles verband. – Wenn man übrigens die Breite des Traditionsbestandes bedenkt, aus dem Thomas hier schöpft – Aristoteles und Augustin, dieser wird drei Mal zu Wort gebracht (gleich wird auch noch Hilarius von Poitiers zitiert werden, der größte Theologe der westlichen Christenheit vor Augustin), Isaak Israeli und Avicenna, der Jude und der Araber, und dann noch Anselm, der Vater der Scholastik, vom Stamm Langobarde (wie auch Thomas selbst) – wenn man dies bedenkt und zugleich realisiert, daß all diese Äußerungen nicht wie in einer Spruchsammlung bloß zusammengestellt, sondern aus einer sachlichen Analyse heraus an ihren systematischen Ort gestellt werden, und das in einer zugleich völlig un-überheblichen, vielmehr bejahenden und reflektierenden Überlegenheit – dann erkennt man wieder einmal, was diese Einbewältigungsleistung, die das eigentlich Charakteristische der Scholastik ist, bedeutet. –

107 Zu dem Satz des Anselm von Canterbury, der aus dem gleichen Dialog Über die Wahrheit stammt, in welchem auch der schon einmal hier angeführte Satz steht: »die Wahrheit, die im Sein der Dinge gelegen ist, bedenken nur wenige« – zu dem hier von Thomas zitierten Satz, die Wahrheit sei die einzig dem Geiste gewahrbare Richtigkeit, muß noch etwas gesagt werden. *Rectitudo*, Richtigkeit meine, so sagt Thomas selbst in dem folgenden erläuternden Satz, soviel wie *adaequatio*; dies ist eine überraschende Feststellung – überraschend ist daran, daß dieser mittelalterliche Denker hinter dem Wort *rectitudo* – das zunächst wie *fortitudo* oder *gratitudo* eine einzig auf ihren Träger bezügliche Eigenschaft ausspricht, eben seine Rechtheit – daß Thomas dennoch in *rectitudo* den Beziehungssinn erfaßt – genauso wie Heidegger, vielleicht im Anschluß an Thomas,[79] wieder deutlich gemacht hat, daß die Wahrheit, als »Richtigkeit«, »ein sich richten nach ...« meine; das Aussagen »richtet sich nach dem Seienden [...] das so Gesagte ist das Richtige (Wahre)«.[80] – Genau ebenso erläutert Thomas hier den Begriff der *rectitudo* (nicht etwa indem er auf das zugrundeliegende Verb *regere* zurückgreift, sondern), indem er sagt: hier sei Angleichung gemeint in dem Sinn, in welchem Aristoteles davon spreche, unsere Rede sei wahr, wenn sie vom Seienden sage, daß es sei, und vom Nicht-Seienden, daß es nicht sei, das heißt wenn sie sich nach dem Richte, was objektiv wirklich ist. Im Sentenzenkommentar[81] sagt Thomas, noch ausdrücklicher: »In *rectitudine* transitur *commensuratio*«, in der *rectitudo* (es handelt sich gleichfalls um eine Erläuterung der anselmischen Wahrheitsdefinition), in der *rectitudo* sei das Verhältnis von Maßgeben und Maßempfangen berührt – womit, noch ausdrücklicher, das Verhältnis des inhaltlichen Sich-Richtens, ja geradezu das Verhältnis von Urbild und Abbild ausgesagt ist. Der

zweite Teil des anselmischen Satzes »sola mente perceptibilis«, der besagt, daß dies Verhältnis zwischen Sein und Erkenntniskraft nur vom Geiste (und nicht etwa auch von der Seite des Seins aus), nur von einer geistigen Erkenntniskraft als Verhältnis erfaßt werden |

108 kann (und nicht etwa – zweite Entgegensetzung – von einer sinnlichen Erkenntniskraft – obwohl ja auch in der sinnlichen Erkenntnis Wahrheit ist, aber die Sinne können ihre eigene Wahrheit, ihr eigenes Sich-Richten nach den sinnfälligen Dingen nicht erkennen). Von diesem großartigen Gedanken des Anselm von Canterbury – Wahrheit sei ein Verhältnis von Sein und Geist, in welchem der Geist sich nach dem Sein richte und das nur vom Geiste her aufgefaßt werden könne – von dieser Wesensbestimmung der Wahrheit durch Anselm hat Thomas im Sentenzenkommentar[82] rühmend gesagt, sie sei »comprehendens omnes veritatis acceptiones«, sie begreife in sich alle anderen Auffassungen von Wahrheit. –

Es ist auch noch von der dritten Gruppe von Wahrheitsdefinitionen zu sprechen, die sich auf den effectus veritatis beziehen: ... »Und auf eine dritte Weise wird das Wahre definiert gemäß der nachfolgenden Wirkung. So definiert Hilarius:[83] das Wahre ist ein das Sein Offenbares und Aufweisendes [verum est manifestativum et declarativum esse]; und Augustinus im Buche Über die wahre Religion:[84] die Wahrheit ist das, worin sich zeigt, was ist; und in dem gleichen Buche:[85] die Wahrheit ist das, auf Grund dessen wir über die niederen Dinge urteilen.«.[86] – Dies sind die Schlußsätze des corpus articuli, das also diesmal nicht mit einer wohl formulierten und stark akzentuierten conclusio zu Ende geht (das gibt es bei Thomas: man denke an eine Bachsche Orgelfuge dabei); hier verebbt sozusagen der Impuls der Darlegung, nachdem freilich eine zugleich ins Tiefe wie Breite dringende Analyse eine ungeheuere Landschaft des Seins erschlossen und ausgebreitet hat.

Der effectus veritatis sei das Erkennen und das Erkenntnis, so ist gesagt worden: »cognitio est quidam veritatis effectus«. Wahrheit ist also das, was diese Frucht – Erkennen, Erkenntnis – hervorbringt; Wahrheit ist der Grund oder die Ursache dessen, daß Seiendes zu Gesicht kommt. Hier ist nicht, wie man vielleicht auf Grund der Formulierung, diese Bestimmungen der Wahrheit bezögen sich auf den effectus veritatis, nämlich auf die |

109 Erkenntnis – hier ist dennoch nicht von der Wahrheit des Erkennens die Rede, sondern von der Wahrheit, sofern durch sie Erkennen möglich wird, nicht von der Wahrheit des Urteilens, sondern von der Wahrheit, die Urteilen ermöglicht. Es zeigt sich hier noch einmal, daß hier von der Wahrheit der Dinge die Rede ist, von der convenientia von Sein und Geist, sofern diese convenientia ein Name und eine konstituierende Eigentümlichkeit des Seins ist. Dieser Aspekt des Wahrheitsbegriffs ist dem neuzeitlichen Denken ebenso ungewohnt wie schon der zuvor formulierte Gedanke von der Erkenntnis als einer Frucht der Wahrheit. Eben darum müssen wir besonders eindringend interpretieren. Im Grunde geht es um eine Umschreibung des Begriffs der Wahrheit als aletheia, als Unverborgenheit (wie ihn, wiederum, Heidegger, aber ohne den eigentlichen Ertrag dieser Einsicht zu bewahren, in die Erinnerung der Zeitgenossen zurückgerufen hat). Fassen wir etwa vor allem die großartige Formulierung des Hilarius ins Auge – dieses hervorragenden Galliers des 4. Jahrhunderts: Was ist da eigentlich gesagt? Das Wahre sei das, wodurch das Sein manifestiert und deklariert werde; Wahrheit besage: Sein manifestieren und erhellen. Das ist klar. Aber nun ist ja das Wahre, das verum, eine konstituierende Eigentümlichkeit des Seienden selber; es ist ja das Seiende selber – unter einem bestimmten Gesichtspunkt gesehen. Unter welchem Gesichtspunkt? Unter dem der Bezogenheit auf erkennenden Geist! Eben diese Bezogenheit wird hier, in ihrem effectus, beim Namen genannt: sie besage, daß dem erkennenden Geist Sein deutlich werde, manifest, offenbar, enthüllt. Was also sagt der Satz des Hilarius? Er sagt: das Wahre ist das Seiende, sofern das Seiende das ist, wodurch das Sein manifestiert und deklariert wird – einfacher ausgedrückt: das Seiende ist wahr, sofern es sich selber manifestiert, sofern es, von sich aus, zugänglich, betretbar, offenbar, unverborgen ist. – Den gleichen Sinn hat der Satz Augustins: Wahrheit ist, worin sich zeigt, was ein Ding ist: dies Wahrsein, worin sich das Sein zeigt, ist aber gerade dem Kern des Seienden selber zugehörig und verknüpft, ja mit ihm identisch – so daß also jenes Zeigen und Manifestieren und Erhellen den Dingen selbst, als den »wahren« Dingen, inne ist; es ist das Sein der Dinge selber, kraft dessen sie Kunde geben von sich selbst – denken wir hier

einen Augenblick zurück an das Wort des Spinoza, die Dinge seien stumm. Und auch Nicolai
110 Hartmann müssen wir noch einmal zitieren, nach dessen Meinung das Seiende (solange nicht die Erkenntniskraft es vor den Blick bekommt, es sich »objiziert«) in beziehungsloser Isolierung in sich selbst verharrt. Von sich aus habe das Ding »kein ›Sein für jemand«;[87] »das Seiende an sich ist nicht Gegenstand«.[88] Es findet sich bei Hartmann eine Formulierung,[89] die geradezu die Worte der von Thomas zuletzt angeführten Definitionen gebraucht, näherhin die Worte des Hilarius von der Selbstmanifestierung des Seienden und des Augustinus von dem Sich-Zeigen der Dinge. Hartmann sagt (in einer Polemik gegen die Phänomenologie), es liege »im Wesen des Seienden ebensowenig, daß es sich zeigt, wie daß es zum Gegenstand wird. Es kann sehr wohl verborgenes Seiendes geben.« Es ist uns hier nicht um eine Auseinandersetzung mit Nikolai Hartmann zu tun. Die angeführten Sätze (wenngleich sie gegenüber extremen Formulierungen von seiten der Phänomenologie auch einen richtigen Sinn haben können) sollen hier nur die alte Lehre von der Wahrheit der Dinge verdeutlichen helfen, deren Sinn eben wirklich ist: daß es ein verborgenes Seiendes, d. h. ein Sein, das nicht von sich aus darauf eingerichtet wäre, vom Geist her betrachtbar zu sein, daß es ein prinzipiell unerkennbares Seiendes nicht gibt: die Dinge sind wahr, heißt: sie sind unverborgen, sie zeigen sich kraft ihres Seins, sie »reden«.

Nehmen wir noch den letzten Augustinus-Satz, mit dem Thomas schließt, hinzu: »Die Wahrheit ist das, auf Grund dessen wir über die Dinge urteilen« (im Text heißt es: »über die niederen Dinge« – das ist im Zusammenhang Augustins von Bedeutung, nicht im Zusammenhang unseres Textes). Dieser Satz bedeutet: wenn wir die Dinge erkennen und beurteilen, so ist das nicht ausschließlich dadurch möglich, daß unsere Erkenntniskraft zum Akt kommt; sondern vorausgesetzt ist überdies, daß die seienden Dinge von sich aus zugänglich sind für Erkennen, daß sie sich wesentlich in Stimmigkeit befinden mit erkennendem Geist, d. h. daß sie »wahr« sind; es ist diese vorgängige *convenientia* zwischen Sein und Erkennen, die aktuelles Erkennen erst ermöglicht. Zwar ist der erkennende Geist im Besitz des |

111 Schlüssels zu den Dingen; aber der Gebrauch des Schlüssels setzt voraus, daß zuvor, aus einem Plan, Schloß und Schlüssel aufeinander hin, eins dem anderen »convenient«, entworfen und gebaut sind. Damit etwas aufgeschlossen werde, ist nicht nur ein Schlüssel vonnöten, sondern auch etwas Aufschließbares, ein Schloß. Wieder ins Eigentliche übersetzt: damit der Geist (der endliche Geist) Wahrheit der Erkenntnis realisieren könne, ist nicht bloß Erkenntniskraft vorausgesetzt, sondern auch Offenbarkeit des Seins, Wahrheit der Dinge.

[70] Ver. 1, 1 ad 4.

[71] Soliloquia 2, 5.

[72] cap. 2.

[73] A. Hufnagel, Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffs, Münster 1935.

[74] Ebd., S. 105.

[75] Confessiones 13, 38; letztes Kapitel der Bekenntnisse.

[76] B. Erdmann, Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1744; in: Philosophische Monatshefte 20 (1884) (vgl. J. Pieper, Wahrheit der Dinge; Werke 5, S. 107, Anm. 20).

[77] cap. 12.

[78] Ver. 1, 1.

[79] Der Zusammenhang (Interpretation der überlieferten Wahrheitsdefinition »*adaequatio rei et intellectus*«) deutet darauf hin! (Vgl. Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1933, S. 8).

[80] Ebd., S. 12.

[81] 1 d. 19, 5, 1.

[82] Ebd.

[83] De trinitate 5, 14.

[84] cap. 36.

[85] cap. 31.

[86] Ver. 1, 1.

[87] Das Problem des geistigen Seins, Berlin / Leipzig 1940, S. 106.

[88] Ebd., S. 101.

[89] In: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan 31948, S. 78f.