

Karl Bärthlein

Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie



KARL BÄRTHLEIN

Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie

I. Teil:

Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1972

ISBN 3 11 004021 2

©

1972 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung -
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.,
Berlin 30, Genthiner Straße 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne
ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder
Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu
vervielfältigen.

Satz und Druck: Walter Pieper, Würzburg.

VORWORT

Die vorliegende Arbeit hat 1969/70 der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift vorgelegen. Sie soll in ein paar Jahren eine Fortsetzung erhalten und schließlich bis zum Ausgang der deutschen Schulphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts heraufgeführt werden. Erst der das geplante Werk abschließende Teil soll mit einem Sachregister versehen werden. Ein Namenregister wird diesem vorliegenden Teil schon mitgegeben. — Was das Zitieren der aristotelischen Texte betrifft, so habe ich mich entschlossen, um Platz zu sparen, aus der „Metaphysik“ keine griechischen Zitate zu bringen und stattdessen den Leser zu bitten, ein Exemplar einer griechischen Ausgabe bei der Lektüre bereitzuhalten. Aus den übrigen Schriften des Corpus Aristotelicum gebe ich den griechischen Text der wichtigsten einschlägigen Stellen wieder.

Zu danken habe ich vor allem meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. Hans Wagner (Bonn). Ihm verdanke ich die Einführung in die Philosophie und auch viel Anleitung zur philosophiehistorischen Arbeit, besonders zur Aristoteles-Exegese. Er hat auch zum Gelingen dieses Werkes beigetragen: durch so manchen anregenden oder klärenden Disput und durch so manches aufmunternde Wort. Dank schulde ich auch dem Verlag Walter De Gruyter für sein großzügiges Entgegenkommen bei der Drucklegung, ferner Herrn Hermann Leipelt für seine Hilfe beim Korrekturenlesen und für die Anfertigung des Namenregisters sowie Herrn Oberbibliotheksrat Dr. Rudolf Hoffmann (Universitätsbibliothek Bonn) für seine immer freundliche Hilfe bei der Literaturbeschaffung.

Bonn, im Oktober 1971

Karl Bärthlein

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	V
Einleitung	I
1. Vorbemerkungen über die Geschichte der alten Ontologie	1
2. Einführung in die Problematik der Transzendentalienlehre	7
I. Teil:	
Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum	
A. Findet sich im CA die Lehre von der transzendentalen Wahrheit?	22
I. Der parallele Gebrauch von „ἀλήθεια“ und „τὰ ὄντα“	23
II. Der Dativausdruck „ἀληθείᾳ“ und das Adverb „ἀληθῶς“	23
III. Die Schlußpartie von Met. II 1	25
IV. Die aristotelische Lehre vom irrtumsfreien, immer wahren Erfassen	33
a) Von der Wahrheit bei der Erfassung der spezifischen Sinnesqualitäten	34
b) Die Wahrheit des νοῦς	44
Met. IX 10: 45 — De Anima III 6: 55 — De Anima III 4 und 8:	
59 — De Anima III 5: 62 — Mögliche Einwände: 72	
V. Abschließende Bemerkungen	74
B. Enthält das CA den Begriff des transzendentalen Gutseins?	77
I. Das Gute nach den drei Ethiken des CA	82
MM I 1: 82 — EE I 8: 86 — EN I 6: 89	
II. Das Gute nach Met. XIV und verwandten Stellen	96
Met. XIV 4: 96 — Phys. I 9: 100 — Der aristotelische Begriff des Guten:	
102	
III. Abschließende Bemerkungen	105
1. Mangelnde Allgemeinheit des aristotelischen Begriffs des Guten	105
2. Mögliches oder notwendiges Bezogensein auf ein Stellungnehmen?	106
3. Einfachheit und Unaufhebbarkeit dieses Bezogenseins	107
C. Findet sich im CA eine Theorie vom transzendentalen <i>Seienden</i> und vom transzendentalen <i>Einen</i> ?	109

I. Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie im CA	III
Met. VI 1: 114 — Met. XI 7: 133 — Andere Texte des CA (Met. I 2 und XII 7): 147	
II. Die Lehre vom Seienden als Seiendem in Met. IV 1—2 und ein Vergleich mit Met. XI 3	153
Met. IV 1: 154 — Met. IV 2: 157 — Rückblick auf Met. IV 1—2: 198 — Met. XI 3: 204	
III. Die Lehre vom unbedingten Prinzip des Seienden, vom „Widerspruchsprinzip“, in Met. IV 3—8, XI 4—7 und in anderen Texten des CA . . .	210
Met. IV 3: 210 — Met. IV 4: 221 — Met. IV 7: 235 — Met. XI 4—6: 238 — Über die Bedeutung von „ἀντίφασις“ in anderen Schriften des CA: 247 — Exkurs über die nacharistotelische Geschichte der Lehre vom sog. Widerspruchsprinzip: 258	
IV. Die Lehre vom Seienden und vom Einen im übrigen CA	271
Topik: 272 — Phys. I: 274 — Met. I: 279 — Met. III: 288 — Met. XI 1—2: 303 — Met. V: 305 — Met. VII: 311 — Met. VIII: 321 — Met. X: 323 — Met. XII: 355 — Met. XIV 1—2: 362	
Schluß	371
1. Zusammenfassung	371
2. Wichtige Themen für die Fortsetzung der Untersuchung	380
Anhang I: Über die Sonderstellung von Met. IV	389
Anhang II: Zur akademischen Lehre von den sog. Idealzahlen	399
Literaturverzeichnis	407
Namenregister	413

EINLEITUNG

1. Vorbemerkungen über die Geschichte der alten Ontologie

Die Lehre von den sogenannten Transzendentalien (z. B. ens, unum, verum, bonum) ist ein Stück der alten Ontologie. Diese handelt außerdem von den sogenannten Seinsprinzipien (z. B. Identitätsprinzip, Widerspruchsprinzip) und von den vier Gründen (Materie, Form, Ziel, Bewegungsursprung) sowie von den Seinsmodi (z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) und von den Kategorien (z. B. Substanz, Quantität, Qualität, Relation)¹.

Warum sprechen wir von dieser Ontologie als von der ‚alten‘? Ist sie heute tot? Wann war sie denn lebendig? Natürlich denken wir hierbei an jene Ontologie, die sich im lateinisch schreibenden Westeuropa des Mittelalters entwickelt hat, und zwar vor allem aus dem Kommentieren der in der Sammlung des CA (= Corpus Aristotelicum) überlieferten „Metaphysik“. Mitbestimmt war ihre Entwicklung durch einige griechische und arabische Kommentare zur aristotelischen Metaphysik und zu anderen aristotelischen Schriften, sowie durch erste systematische Metaphysikdarstellungen der Araber (z. B. Avicennas). Einzelne Stücke finden sich auch in den theologischen Summen und in den Kommentaren zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus. Spätestens um das Jahr 1500 entstehen die ersten Opuscula,

¹ Diese Aufzählung ist freilich nur als erste Orientierung gedacht. Die mannigfachen Gliederungen, die die alte Ontologie im 16., 17. und 18. Jahrhundert erfährt, sollen damit nicht für bedeutungslos und indiskutabel erklärt werden, sondern für ein späteres Stadium unserer Untersuchungen aufgespart bleiben. Vielleicht aber darf auch diese rohe Aufzählung schon zum Anlaß genommen werden, auf die Problematik von zwei wichtigen Verhältnissen hinzuweisen, die in der Geschichte und in der Erforschung der Geschichte der alten Ontologie zu wenig beachtet und diskutiert worden sind: a) das Verhältnis der sogenannten Seinsprinzipien zu den Transzendentalien — und b) das Verhältnis der vier Gründe zu den Seinsprinzipien. Auf das zuerst genannte Verhältnis wird immerhin von Suarez und von einigen Erforschern seiner Position hingewiesen, auf das zuletzt genannte von Max Wundt (Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939, S. 178 und 196—204).

die dem Transzendentalienproblem, dem Kernstück der Ontologie, eigens gewidmet sind².

Neuen Auftrieb bekommt das Studium der aristotelischen Metaphysik in der Renaissance. Diese wirkte noch nach in dem großen Kommentarwerk des spanischen Jesuiten Petrus Fonseca (Rom 1577). Aus jenen Opuscula und verschiedenen Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik (vor allem aus dem Kommentar des Petrus Fonseca, aber auch aus älteren thomistischen und scotistischen Kommentaren), die schon recht umfangreiche systematische Abhandlungen zur Ontologie enthalten, zieht ein Landsmann und Ordensgenosse Fonsecas, Franciscus Suarez, die Summe in seinen „Disputationes Metaphysicae“ (Salamanca 1597). Er behandelt darin nicht nur die oben genannten ontologischen Themen, sondern auch die Lehre vom Metaphysischen im eigentlichen Sinne: von Gott, den Engeln, usw. Auf den Hochschulen der katholischen Orden, besonders des Jesuitenordens, wird die zwischen den Jahren 1500 und 1600 entwickelte thomistische, scotistische und suarezianische Metaphysik weiter gelehrt, bis sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die sogenannte Neuscholastik, die eine intensive Wiederaufnahme des Studiums der Hochschulscholastik (besonders der Werke des Thomas von Aquin) bedeutet, neue Impulse bekommt.

Das Studium jener Ontologie blieb keineswegs auf die katholischen Schulen und Universitäten beschränkt. Besonders an den lutherischen (angeregt durch Philipp Melanchton) und an den reformierten Universitäten Deutschlands wandte man sich — zunächst noch unabhängig von der spanischen Scholastik, wohl aber inspiriert durch die Aristoteles-Studien italienischer Humanisten und spätscholastischer Metaphysikkommentatoren — gegen Ende des 16. Jahrhunderts mit großem Eifer dem Studium der aristotelischen Metaphysik zu. Schon bald verband sich damit eine ausgiebige Auseinandersetzung mit dem Metaphysikkommentar des Petrus Fonseca und mit den „Disputationes Metaphysicae“ des Franciscus Suarez. Ihren Niederschlag fanden diese Metaphysikstudien nun nur noch selten in Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik, statt dessen erschien eine beträchtliche Anzahl von Lehrbüchern der Ontologie, die die Zahl der aus dem Hoch- und Spätmittelalter erhaltenen Metaphysikkommentare weit hinter sich läßt³. Die Blütezeit dieser deutschen Schulmetaphysik dauerte ungefähr bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Nach einigen Jahrzehnten wurde die deutsche Schulmetaphysik durch Christian Wolff (1679—1754) zu neuem Leben erweckt (z. T. beeinflusst durch die cartesianische Philosophie). Sie wurde in den Lehrbüchern der Wolffschen Schule auch noch Kant zugänglich.

² Vgl. z. B. den Traktat „De Transcendentibus“ des Chrysostomus Javellus (v. Casale) (ca. 1470—1538).

³ Einen sehr guten Überblick gibt das Buch von Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939.

Kant legte seinen regelmäßigen Metaphysikvorlesungen Baumgartens „Metaphysica“ zugrunde. Von diesen Metaphysikvorlesungen sind uns einige Nachschriften erhalten. Aus diesen Vorlesungsnachschriften⁴, sowie aus dem handschriftlichen Nachlaß zur Metaphysik⁵, vor allem aber aus dem berühmten § 12 der zweiten Auflage der „Kr. d. r. V.“ wissen wir, daß Kant auch zu einigen Lehrsätzen der alten Transzendentalienlehre Stellung genommen hat. Er bezeichnet diese Lehrsätze als ein Hauptstück der „Transzendentalphilosophie der Alten“. Das Verständnis dieser Lehrsätze bereitet ihm Schwierigkeiten; doch versucht er, diesen Gedanken, „der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint“, auf seinen Ursprung hin zu untersuchen und zu prüfen, ob er nicht bloß „falsch gedolmetscht worden“ und sich ihm nicht doch ein brauchbarer Sinn abgewinnen lasse⁶. — Man sollte nun nicht annehmen, Kant habe diese Verständnisschwierigkeiten wohl nur deswegen gehabt, weil er nicht mehr in der bis auf Thomas von Aquin zurückreichenden katholischen Schultradition gestanden habe; denn auch so mancher Metaphysikprofessor auf den katholischen Universitäten des 18. Jahrhunderts klagte über Verständnisschwierigkeiten im Bezug auf diese Lehrsätze⁷.

Von Kants Auslegung jener Lehrsätze ist an späterer Stelle zu handeln. Hier interessiert vielmehr dies: Verschwindet nicht mit der sogenannten Kopernikanischen Wende in Kants „Kr. d. r. V.“ die alte Ontologie aus dem Lehrstoff der Universitätsphilosophie (jetzt einmal abgesehen von ihrer Weitergabe an den katholischen Hochschulen)? Hört mit Kants „Kr. d. r. V.“ nicht überhaupt alle Ontologie als philosophische Disziplin auf? Ist durch

⁴ Kant, Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Akademie-Ausgabe Bd. XXVIII, 1 u. 2, Berlin 1969.

⁵ Kant, Handschriftlicher Nachlaß, Metaphysik, 1. u. 2. Teil, Akademie-Ausgabe Bd. XVII u. XVIII, Berlin 1926 und 1928, s. bes. Bd. XVII S. 287 ff. und Bd. XVIII S. 234; 339 ff. und S. 699 f.

⁶ Die Auslegung, die Kant diesen Lehrsätzen aus der Transzendentalienlehre gibt, wird bereits von W. T. Krug (System der theoretischen Philosophie, 2. Teil Erkenntnislehre, 3. vermehrte u. verbesserte Auflage, Königsberg 1830, S. 89—90) kritisiert und durch eine andere — allerdings auch nicht befriedigende — ersetzt: „Was dagegen weiterhin (sc. in der ‚Kr. d. r. V.‘) von dem scholastischen Grundsatz: Quodlibet ens est unum, verum, bonum (s. perfectum) — gesagt wird, daß ihm die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde liegen, dürfte wohl der Sache nicht angemessen sein. Denn jener Grundsatz hat eigentlich den Sinn: Jedes Ding ist nur das, was es ist, (unum) und zwar in der Tat (verum) und vollständig (bonum s. perfectum). Er sagt also nichts über die Quantität der Erkenntnisgegenstände aus, sondern ist bloß eine Exposition des logischen Prinzips der Identität . . .“.

⁷ Vgl. z. B. Columbanus Roesser (OSB, aus Banz b. Bamberg, Professor in Würzburg), Institutiones metaphysicae, Würzburg 1776, § 11, S. 14/15: „Haec quidem omnino plana esse, facile largior; sed quid ad sapientiam conferant, non aequo intelligo. Haec sane notiones transcendentes id incommodi habent, ut vim ac potestatem verborum perturbent, et logomachiis locum faciant.“

Kants Transzendentalphilosophie die Ontologie nicht in eine Analytik des reinen Verstandes umgeformt worden? Die Neukantianer neigten im allgemeinen zur Bejahung dieser Fragen⁸. Im Gegensatz dazu gibt es seit einigen Jahrzehnten Versuche, Kants Philosophie ontologisch zu interpretieren. Diese Versuche haben die neue Ontologie zur Voraussetzung. Nicolai Hartmann, wohl der berühmteste Vertreter einer neuen Ontologie, versuchte unter Anknüpfung an Christian Wolffs Ontologie „die alte Ontologie in ihrem Problembestande wiederzugewinnen“⁹. Er gesteht jedoch, daß ihn die kantische Neugestaltung der Erkenntnistheorie für alle Zeiten von der alten Ontologie trenne (ibid.).

Vom Kernstück der alten Ontologie, von der Transzendentalienlehre, finden sich bei Hartmann nur Andeutungen; er glaubt, dieses alte Lehrstück ablehnen zu müssen¹⁰. Dieser Wegfall der alten Transzendentalienlehre ist den Vertretern der neuen Ontologie kaum aufgefallen, aber auch von den neuscholastischen Kritikern nicht genügend beachtet und in seinen Folgen nicht genügend bedacht worden. Es fragt sich nämlich, ob eine solche Ontologie mit der alten, die das *ens transcendente* zum Gegenstand hatte, nicht überhaupt bloß noch den Namen gemeinsam hat. Die alte Transzendentalienlehre mag im 18. Jahrhundert dunkel und entstellt gewesen sein. Vielleicht waren nur diese Dunkelheiten der Grund, weshalb die alte Ontologie durch Kant eine Umwandlung, nicht bloß eine Weiterentwicklung erfahren hat. Die der alten Transzendentalienlehre entsprechenden Lehrstücke der Ontologie Wolffs sind noch zu wenig untersucht, als daß sich sagen ließe, in ihnen seien wichtige Punkte der alten Lehre übersehen; ebensowenig läßt sich bereits sagen, wer das Erbe der alten Transzendentalphilosophie und Ontologie besser verwaltet habe: die kantische bzw. neukantianische Transzendentalphilosophie oder aber die neuere Ontologie, die — wenigstens soweit damit die Ontologie Nicolai Hartmanns gemeint ist — unter Rückgriff auf die Ontologie Wolffs, doch ohne transzendente Grundlegung konzipiert ist. Es kann darauf hingewiesen werden, daß das Interesse an der alten Transzendentalienlehre bei den Neukantianern mindestens nicht ganz erloschen war: Emil Lask¹¹ bringt sie in Verbindung mit der in der sogenannten Südwestdeutschen Schule erarbeiteten Unterscheidung von reflexi-

⁸ Eine Ausnahme macht hierbei Rudolf Zocher, und zwar besonders mit den zwei Büchern: „Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie“ (Tübingen 1939) und „Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität.“ (Erlangen 1959). Vor allem im zuletzt genannten Buch versucht Zocher zu zeigen, daß Kant an einer Ontologie festgehalten habe, diese aber in der ihr vorgeordneten Transzendentalphilosophie fundiert habe.

⁹ Vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 3. Aufl. Meisenheim 1948, S. XII.

¹⁰ S. „Zur Grundlegung . . .“ S. 62/63.

¹¹ E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, (1910), abgedruckt in: Ges. Schr., hrsg. von Eugen Herrigel, 2. Bd., Tübingen 1923, bes. S. 223—243.

ven und konstitutiven Kategorien, und Hinrich Knittermeyer befaßt sich — angeregt von Hermann Cohen und Paul Natorp — in einer terminologiegeschichtlichen Untersuchung¹² mit der Transzendentalienlehre der großen Meister des Mittelalters und der Vertreter der Renaissancephilosophie und der neuzeitlichen Schulmetaphysik. Zu einem eingehenden Studium des Verhältnisses zwischen alter und neuer, an Kant orientierter Transzendentalphilosophie kam es dabei allerdings nicht.

Das Interesse an der alten Transzendentalphilosophie wachgehalten zu haben ist in erster Linie das Verdienst der Neuscholastik. Die Neuscholastiker leisteten dies bei der systematischen Darstellung ihrer Ontologie¹³, aber auch durch historische Untersuchungen. Zu letzteren gehören der Überblick über die Geschichte der Transzendentalienlehre von Günther Schulemann¹⁴, sowie eine Reihe von Arbeiten über die Transzendentalienlehre einzelner mittelalterlicher Denker: So über die Lehre Philipps des Kanzlers¹⁵, über die des Alexander von Hales¹⁶, über die Alberts des Großen¹⁷, über die des Thomas von Aquin¹⁸, über die des Duns Scotus¹⁹, sowie über die des Petrus Aureoli²⁰.

Angesichts dieser und zahlreicher anderer Publikationen über die Transzendentalienlehre kann ein neuer Versuch, die Geschichte dieser Lehre zu schreiben, allzu leicht als nicht lohnenswert erscheinen. Wenn wir nun trotzdem damit anfangen, diese Geschichte neu darzustellen, tun wir dies natürlich in der Meinung, daß sich dieses Unternehmen sehr wohl lohnen und daß es zu neuen Ergebnissen führen könnte. Für diese Meinung lassen sich zwei Gründe anführen:

¹² Knittermeyer, Der Terminus ‚transzendental‘ in seiner historischen Entwicklung bis Kant. Phil. Diss. Marburg 1920.

¹³ Es sei verwiesen auf die Ontologie- bzw. Metaphysikbücher von Georg Hagemann, Konstantin Gutberlet, Albert Stöckl, Carl Frick, Alfons Lehmen, Josef Donat, Josef Gredt, Ludwig Baur, Daniel Feuling, Louis de Raeymaecker, Fernand Van Steenberghe, Caspar Nink, J. B. Lotz, u. a.

¹⁴ G. Schulemann, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie, Leipzig 1929 (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik, Bd. IV, Heft 2).

¹⁵ H. Pouillon, Le premier Traité des Propriétés transcendentales. La ‚Summa de bono‘ du Chancelier Philippe, in: Revue néoschol. de Phil., T. 42 (1939) p. 40—77.

¹⁶ J. Fuchs, Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales. Beitrag zur Geschichte der scholastischen Seinslehre. München 1930.

¹⁷ H. Kühle, Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in: Philosophia perennis, Festgabe für J. Geyser, Regensburg 1930, T. I, S. 129—157.

¹⁸ U. a.: L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* Münster 1953.

¹⁹ A. B. Wolter, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* New York 1940.

²⁰ R. Lay, *Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli.* Phil. Diss. Bonn 1964.

1. Die größeren Untersuchungen zur Geschichte der Transzendentalienlehre stammen von Vertretern der Neuscholastik, stehen also in ihren Gesichtspunkten, von denen sie bei der Darstellung und Bewertung ihres Gegenstandes ausgehen, der einen oder anderen Richtung der mittelalterlichen Metaphysik (z. B. dem Thomismus oder dem Scotismus) nahe. Es wäre immerhin möglich, daß eine solche Bindung nicht die Distanz aufkommen läßt, die zu einer Würdigung der verschiedenen Positionen innerhalb der alten, vorkantischen Transzendentalphilosophie (z. B. der verschiedenen Positionen innerhalb der deutschen Schulmetaphysik) erforderlich ist. Diese Distanz und neue Bewertungsgesichtspunkte dürften dort eher zu erwarten sein, wo neben der Kenntnis der mittelalterlichen, vielfach mit Metaphysik gleichzusetzenden Transzendentalienlehre auch eine Kenntnis der einen oder anderen Form der neuen, zunächst noch metaphysikfreien Transzendentalphilosophie vorhanden ist.

2. Es herrscht bei den Kennern der mittelalterlichen Transzendentalienlehre im allgemeinen Klarheit darüber, daß die Anfänge dieser Lehre in der Antike zu suchen sind: z. T. bei Boethius und Augustinus, z. T. auch bei Plotin, z. T. aber auch schon bei Aristoteles oder gar schon bei Platon; doch die Einzelheiten dieser Anfänge liegen noch im Dunkel. Einige (z. B. oben genannte) Arbeiten zur mittelalterlichen Transzendentalienlehre enthalten zwar wertvolle Hinweise auf die Entstehung dieser Lehre in der Antike, aber meistens beschränken sie sich dabei auf eine oder zwei Quellen (also z. B. auf den Augustinismus oder den griechischen Neuplatonismus oder den Aristotelismus). Selten werden (auch nur kurze) Berichte über die Anfänge in der aristotelischen Ontologie einerseits und über die in der neuplatonischen bzw. augustinischen andererseits nebeneinander gestellt. Noch weniger wird versucht, diese beiden wichtigsten Anfangsstücke (nämlich das aristotelische und das augustinische) auf ihre Vereinbarkeit hin zu prüfen. Völlig fehlt noch eine Gesamtdarstellung des von Aristoteles in der Transzendentalienlehre Geleisteten — oder genauer: eine Untersuchung all der Stellen des CA, die sich auf die Transzendentalienlehre beziehen lassen. Darüberhinaus müßten die an diesen Stellen des CA vertretenen Positionen aber auch noch auf ihre Vereinbarkeit miteinander hin überprüft werden. Es wäre ja immerhin möglich, daß die eine oder andere Dunkelheit, die der mittelalterlichen Transzendentalienlehre trotz der zahlreichen Untersuchungen immer noch anhaftet, in Diskrepanzen der aristotelischen Lehrpunkte ihren Ursprung hat.

Das bisherige Fehlen einer eingehenden Untersuchung aller einschlägigen Stellen des CA ist das Hauptmotiv für diesen neuen Anlauf, die Geschichte der alten Transzendentalienlehre zu erforschen. Vorgelegt wird hiermit zunächst nur die Darstellung und Kritik der Positionen des CA.

2. Einführung in die Problematik der Transzendentalienlehre

Bei der Darstellung der Geschichte der alten Transzendentalienlehre halten wir uns — wenigstens vorläufig — nur an die sogenannten einfachen Transzendentalien: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*²¹. Als einfache pflegen diese bezeichnet zu werden, weil jedes allein schon mit dem ebenfalls transzendentalen *ens* konvertibel ist (z. B. ist der Satz „*Omne ens est unum*“ umkehrbar in: „*Omne unum est ens*“), während, im Gegensatz zu diesen die sogenannten disjunktiven Transzendentalien nur als Gegensatzpaare mit dem *ens* konvertibel sind (z. B. „*omne ens est finitum aut infinitum*“). Die Lehre von den disjunktiven Transzendentalien soll nicht im gleichen Maße wie die von den einfachen den Aufbau unserer Darstellung bestimmen, weil diese disjunktiven auch im Mittelalter nicht das gleiche Ansehen genossen, ja zu Beginn der Neuzeit von manchen Metaphysikern (z. B. von Suarez) sogar ausdrücklich aus der Sphäre der Transzendentalien ausgeschieden wurden (und zwar manchmal, z. B. bei Suarez, mit der Begründung, sie seien bereits „Einteilungen“ des Seienden oder Bestimmtheiten [*passiones*] am Seienden). Doch die Gründe für die Hereinnahme der disjunktiven Transzendentalien (vor allem durch Duns Scotus) wie auch die für deren Zurückweisung brauchen uns jetzt noch nicht zu beschäftigen. Wir können uns jetzt bei unserer Untersuchung vorläufig (wenigstens bei der Darstellung der antiken Lehre) auf die einfachen Transzendentalien beschränken, zumal auch deren Vorrang gegenüber den disjunktiven niemals bestritten worden ist.

Die vorläufige Beschränkung auf die einfachen Transzendentalien kann als eine Verengung der Aufgabenstellung erscheinen. Diese Gefahr muß in Kauf genommen werden. Dafür soll in dem abgesteckten Rahmen das eine oder andere schon oft bearbeitete Problem mit einer neuen Fragestellung angegangen werden. Da ist z. B. das Verhältnis der einfachen Transzendentalien zum *Seienden*, die Weise ihrer „Hinzufügung“ zu ihm. Dieser Punkt hat die systematische und die historische Forschung seit dem Mittelalter schon viel beschäftigt, ohne daß sich ein zufriedenstellendes Ergebnis eingestellt hätte. Wir fragen, ob dieses Problem so richtig gestellt ist. Kann denn das Seiende noch als Transzendentes angesetzt sein, ist es nicht schon als in sich fertige Substanz gedacht, wo es bereits als Träger von Zuständen (*passiones*) vorgestellt wird? Und welche Funktionen können das Eine, das Wahre und das Gute noch für das Seiende haben, wenn sie nur für Zustände des Seienden gehalten werden? Wir werden also in diesem Punkte unsere

²¹ Wir nennen vorläufig nur diese drei neben dem *ens* selbst. Ob zu ihnen auch noch andere gehören wie „*res*“, „*aliquid*“, „*pulchrum*“ soll bei der Behandlung der mittelalterlichen Transzendentalienlehre untersucht werden.

Untersuchung nicht mit ungeprüften Voraussetzungen belasten, die bereits dem kategorialen Bereich entnommen sein dürften.

Auch bei der Auslegung des Einen (*unum*), Wahren und Guten führt eine voreilige Festlegung in Sackgassen. Welche Bestimmtheit verleiht *das Eine* dem Seienden als Seiendem? Naheliegend ist es natürlich, dabei an die (quantitative) Eins zu denken und anzunehmen, es werde das Seiende durch das Eine zu einem Vereinzelten, Individuellen gemacht. Dagegen müssen Bedenken angemeldet werden mit der Begründung, daß die quantitative Eins ja in die Kategorie der Quantität gehört, während das mit dem Seienden konvertible Eine doch gerade als alle Kategorien übersteigend (*transcendentia transcendunt categorias*) gedacht werden soll. Aber welchen Gedanken sollen wir dann mit dem transzendentalen Einen verbinden? Etwa den der Einfachheit? Dieser Gedanke würde es erlauben, eine graduelle Abstufung anzunehmen: das eine Seiende könnte einen höheren Grad von Einfachheit haben als das andere. Man könnte das Seiende nach dem Grad seiner Einfachheit geordnet denken und eine solche Ordnung der Metaphysik zugrundelegen, etwa in dem Sinne, daß das erste Seiende, nämlich Gott, das einfachste Seiende sei und sich die Würde und der Rang der Geschöpfe nach dem Grade ihrer Einfachheit richteten. Aber so willkommen der Einfachheitsgedanke auch für eine Metaphysik sein mag, so fraglich ist es doch, ob er zur Auslegung des transzendentalen Einen gebraucht werden darf. Denn dabei würde auch in das Seiende (bloß als Seiendes genommen) eine graduelle Abstufung und damit auch eine Vielheit hineingetragen. Wäre aber eine solche mitgesetzte positive Vielheit, Mannigfaltigkeit, mit der Bestimmtheit des Einen, wäre sie mit dem Begriff des Seienden als Seienden verträglich? Gebietet die Einschränkung „als Seiendes“ nicht, eine solche Mannigfaltigkeitsvorstellung von diesem so eingeschränkten Seienden fernzuhalten? Taucht eine derartige Mannigfaltigkeit nicht erst bei irgendwie schon bestimmtem Seienden auf? — Aber was ist dann unter dem transzendentalen Einen zu denken? Was hat die scholastische Tradition, die alte Ontologie darunter verstanden? Ist sie etwa der Gefahr erlegen, das transzendente Eine mit der (prädikamentalen, nämlich mit der quantitativen) Eins zu verwechseln? Oder hat sie sich (aus metaphysischen oder theologischen Interessen) zu der Gleichsetzung mit der metaphysischen Bestimmtheit der Einfachheit verleiten lassen? Wo eines von beiden geschehen sein sollte, dürfte die Bestimmung des transzendentalen Einen und zugleich damit auch die des transzendentalen Seienden, des Seienden als Seienden, dürfte also der Bereich des Transzendentalen verfehlt worden sein.

Auch bei der Antwort auf die Frage, welchen Charakter das Seiende (als Seiendes) durch das transzendente *Wahrsein* erhalte, gilt es kritischer zu verfahren, als es die Tradition weithin getan hat. Die Scholastik operierte — mindestens seit Thomas von Aquin — hier meistens mit der bekannten

Definition der Wahrheit, wonach diese in einer Übereinstimmung bestehe, und zwar entweder in einer Übereinstimmung des Verstandes mit dem Seienden oder in einer Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand. Mit der erstgenannten Form von Wahrheit sollte dabei die des menschlichen Erkennens, das sich nach dem Seienden zu richten habe, gemeint sein, mit der zweiten Form die Wahrheit des geschaffenen Seienden, das mit dem göttlichen Verstand übereinstimme. In einer solchen Übereinstimmung des Seienden mit dem göttlichen Verstand sah der überwiegende Teil der scholastischen und neuscholastischen Metaphysiker im Anschluß an Thomas von Aquin jenes Plus, das das Seiende durch seine Bestimmung als Wahres erhalte²².

Gegen diese Auffassung von der transzendentalen Wahrheit kann folgender Einwand erhoben werden: Wenn das Hauptmoment der transzendentalen Wahrheit des Seienden in einer solchen Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand des göttlichen Schöpfers bestünde, wäre dieses Seiende nicht mehr das transzendente Seiende als solches; denn es würde durch diese Beziehung auf ein transzendentes, metaphysisches Seiendes, nämlich auf Gott — statt auf eine ebenfalls transzendente Größe — bereits seinen transzendentalen Charakter verlieren; es würde dabei betrachtet als das Geschaffene (*ens creatum*), als schon irgendwie kategorial bestimmtes Seiendes (eben durch Abhebung vom ungeschaffenen und schöpferischen

²² Vgl. z. B. Thomas v. A., *De Veritate*, q 1, a 2, c: „... *res naturales*, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ... sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. ... *res ergo naturalis* inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ... secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur *res vera*, inquantum nata est de se formare veram aestimationem; ... prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc *res* dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum ...“. Ähnlich in S. Th. I, q 16, a 1, c: „... *res naturales* dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina.“ — Thomas schließen sich an Suarez (*Disp. Met.*, disp. 8, s. 7, n 31: „... reperiri in entibus creatis conformitatem ad intellectum divinum ut ad causam et exemplar, ratione cuius possunt *alia entia vera* denominari ...“), viele Vertreter der deutschen Schulmetaphysik (s. Wundt, *Schulmet.*, S. 215) und der Neuscholastik: z. B. Albert Stöckl (*Grundzüge der Philosophie*, Mainz 1892, S. 201: „... Folglich kann Wahrheit den Dingen per se nur insofern zukommen, als sie sich konform verhalten zu der Idee, welche von ihnen im göttlichen Verstande enthalten ist.“), J. de Vries (*Phil. Wörterbuch*, hrsg. v. W. Brugger, Freiburg 1951⁴, S. 401: „... So bedeutet Seinswahrheit letztlich, daß alles Seiende sein Maß an einer Idee Gottes hat und in diesem Sinne durchgeistet ist.“) und J. Pieper (*Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947).

Seienden) — jedoch nicht mehr als das noch kategorienjenseitige Seiende (bloß als Seiendes genommen). Müßte diese Auffassung von der transzendentalen Wahrheit akzeptiert werden und müßte eingeräumt werden, daß sie allein in der alten Ontologie (d. i. in der Ontologie vor Kant) vertreten worden sei und daß sie allein verträglich sei mit dem, was sonst auch noch über die transzendente Wahrheit gelehrt worden ist, dann müßte freilich auch eingeräumt werden, daß die Transzendentalienlehre eben doch immer wieder in die Metaphysik, in die Lehre vom transzendenten, raum- und prozeßfreien Seienden, vor allem in die Lehre von Gott hinübergeglitten sei und sich nicht als echte Transzendentalphilosophie konstituiert habe. Doch allein schon gewisse Ansätze in der deutschen Schulmetaphysik (besonders des 18. Jahrhunderts) sollten Grund genug sein, noch nach einem anderen Kern der Lehre vom verum transcendentale zu suchen. Außerdem muß in Anbetracht der Abhängigkeit der thomistischen Auffassung von der augustini-schen auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß im Neuplatonismus und bei der Rezeption des Neuplatonismus durch Augustinus eine platonische oder aristotelische Konzeption verändert worden sein könnte.

Die Untersuchung der einschlägigen Stellen des CA darf jedenfalls nicht unter Orientierung an der thomistischen Auffassung geschehen. Sie wird sich von folgender Überlegung leiten lassen können: Es muß (zunächst wenigstens) dahingestellt bleiben, ob die transzendente Wahrheit überhaupt schon als Übereinstimmung mit einem schaffenden Verstand gedacht werden kann; denn das Seiende, das durch sie zu einem wahren Seienden wird, liegt noch jenseits der Kategorien, von welchen es doch erst eine inhaltliche Bestimmtheit erhalten könnte, so daß es mit einem Verstand übereinstimmen könnte. Das Seiende, bloß als Seiendes genommen, also als logisches Minimum gesetzt, bar noch jeglicher inhaltlicher Bestimmtheit, kann dann auch nur in Minimalbeziehungen stehen. Es ist daher zu prüfen, ob nicht auch die transzendente Wahrheit des Seienden für dieses Seiende eine Minimalbeziehung bedeutet, nämlich die theoretische — oder ob sie eine Eigenschaft einer komplexen Beziehung (eines affirmativen oder negativen Urteils), die bereits unter Gültigkeitsprinzipien steht, ist. Ist aber einmal zugestanden, daß in jeder Beziehung, in welcher die transzendente Wahrheit besteht, das eine Glied, nämlich das Seiende also solches, bloß als logisches Minimum anzusetzen ist, dann ist auch zu fragen, ob nicht auch auf der Subjektsseite nur ein Minimum angesetzt werden darf (statt eines nach Gültigkeitsprinzipien urteilenden Subjekts). Wenn dies zutreffen sollte, käme das Subjektsmaximum, nämlich der unendliche Verstand Gottes, nicht mehr als Bezugsglied der transzendentalen Wahrheit in Frage. Aber auch der Verstand des einzelnen konkreten Subjekts wäre, sofern er bereits nach Gültigkeitsprinzipien Inhalte auf einander bezieht und sofern er bereits ein konkreter, mit einem bestimmten Wissen ausgestatteter ist, nicht mehr jenes abstrakte,

minimale theoretische Subjekt, das zum Seienden als Seiendem, zum logischen Minimum, in Korrelation steht. Wie wird dieses Subjektsminimum dann beschrieben werden können? Gibt es in der aristotelischen Philosophie den Begriff eines solchen abstrakten Minimalsubjekts?

Auch der Lehrsatz über das transzendente *Gute* („ens et bonum convertuntur“ oder „omne ens est bonum“) läßt viele Fragen stellen: Die zwei wichtigsten Auslegungen, die dieser Satz erfahren hat, lauten: 1. „Das Seiende als solches ist erstrebenswert (appetibile)“ und 2. „Das Seiende als solches ist vollkommen (perfectum)“. Doch gehen die beiden Auslegungen oft ineinander über.

Zu 1.) Die Gleichsetzung des Gutseins mit dem Erstrebbarsein findet sich bei Thomas von Aquin. Die Erstrebbarkeit (für anderes Seiendes) wird begründet in der Vollkommenheit des Seienden, die dieses Seiende dazu befähige, auch anderes Seiendes vollkommen zu machen²³. Aus dieser Zurückführung der Erstrebbarkeit auf die eigene Vollkommenheit ist die Meinung zu entnehmen, daß die Erstrebbarkeit immer nur eine solche für ein anderes endliches Seiendes ist und daß ihr Grund nicht in der Korrelation zwischen dem Strebensfähigen und Erstrebbaeren gesucht wird, sondern in der dieser Korrelation bereits vorausgehenden Vollkommenheit. Wo ist aber dann der Grund für die Vollkommenheit zu suchen? Nach Thomas ist er im göttlichen Schöpfer zu suchen²⁴. Damit ergibt sich für das transzendente Gute eine Auslegung, die zu der vom transzendentalen Wahren parallel ist: Gut ist das Seiende in erster Linie aufgrund seiner Bezogenheit auf Gott (es wird dadurch vollkommen), in zweiter Linie ist das Seiende gut, sofern es ein mögliches Ziel für ein endliches Streben ist. Diese thomistische Auslegung der Lehre vom transzendentalen Guten findet sich in den nachfolgenden Jahrhunderten zwar nicht so häufig wie die parallele Lehre vom transzendentalen Wahren, doch gibt es auch für sie Belege in der deutschen Schulmetaphysik (s. Wundt, Schulmet. S. 216 ff.) und in der Neuscholastik²⁵.

²³ S. Th. I, q 5, a 1, c: „ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile. Unde Philosophus in I Eth. dicit, quod bonum est, quod omnia appetunt: manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. in tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu: unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; ...“. a 3, c: „... omne ens, in quantum est ens, est bonum. omne enim ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum: ... perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ...“. De Veritate, q 21, a 1 c: „... primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis, ...“.

²⁴ De Veritate q 21, a 1, ad 1: „... essentia creaturae posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum ...“.

²⁵ Vgl. z. B. bei Albert Stöckl, Grundzüge, S. 201 ff.: „Wie das Wahre sich korrelativ verhält zur Erkenntnis, so verhält sich das Gute korrelativ zum Streben und Wollen ... Es ist aber auch hier wiederum ein doppeltes Wollen zu unterscheiden: jenes,

Zu 2.) Die bloße Gleichsetzung des Guten mit dem Vollkommenen (ohne Erwähnung des Bezogenseins auf den göttlichen Willen) ist neuplatonischer Herkunft und ist auch immer wieder vertreten worden. Mit dem Gedanken der Vollkommenheit läßt sich immer auch der von einer Ordnung, Hierarchie, von einer Abstufung, von Seinsgraden verbinden: Je nach seiner Entfernung vom Ureinen und Urguten (dem ersten Seienden) erhält alles andere Seiende seine Stelle in der Seinshierarchie.

Beiden Auslegungen sind zwei Punkte gemeinsam, die herausgestellt werden müssen:

1. Nach beiden Auslegungen beruht das Gutsein des Seienden auf einer Beziehung des Seienden zu Gott, zum transzendenten, metaphysischen Guten. Das Seiende, das dadurch zu einem Vollkommenen, Erstrebbaaren gemacht wird oder in eine bestimmte Stelle der Seinshierarchie verwiesen wird, ist immer schon ein inhaltlich Bestimmtes, d. h. ein bereits unter Kategorien Stehendes, also nicht mehr das transzendente Seiende. Und das transzendente Gute kann es auch deswegen nicht mehr sein, weil das andere Korrelat, das an der Subjektsstelle steht, auch keine transzendente Größe ist, sondern eine transzendente, nämlich Gott.

2. Nach beiden Auslegungen ist das mit dem Seienden konvertible Gute bereits ein positives Gutes²⁶. Bei solcher Festlegung auf das positiv Gute ist es unmöglich, die Frage nach dem (natürlichen und moralischen) Übel auszuklammern. Kann dessen Existenz überhaupt noch eingeräumt werden, wenn an der Konvertierbarkeit zwischen dem Seienden und dem (positiv) Guten festgehalten wird? Die in der scholastischen Tradition weitverbreitete Definition des Übels als „privatio boni“, die infolge der Konvertierbarkeit von

welches dem Sein *vorausgeht* und letzteres bedingt — das *göttliche* Wollen, und jenes, welches dem Sein *nachfolgt*, es voraussetzt und auf selbes erst nachträglich sich bezieht, — das *geschöpfliche* Wollen oder Streben. Zu beiden nun können wir das Sein in Beziehung denken ... Gut im absoluten oder metaphysischen Sinne ist dasjenige, was dem göttlichen Willen entspricht, d. h. dasjenige, was so ist, wie es von Gott gewollt ist. Und es ist so, wie Gott es will, wenn es dem *Zwecke*, zu welchem es geschaffen, und der *Ordnung*, in welche es eingegliedert ist, entspricht, weshalb das Gute im absoluten Sinne mit dem Zweck- und Ordnungsgemäßen zusammenfällt. In diesem Sinne genommen ist nun die Gutheit als eine allgemeine Eigenschaft alles Seienden zu betrachten ... Ihrer *Wesenheit* nach sind nämlich *alle* Dinge so, wie sie von Gott gewollt sind, und entsprechend dem Zwecke, der ihnen von Gott gesetzt ist, und der *Ordnung*, in welche sie von ihm eingegliedert sind. Ein Wesen, das seiner *Wesenheit* nach *nicht* gut wäre, ist nicht denkbar. Was nicht seiner *Wesenheit* nach gut ist, kann überhaupt kein Seiendes sein.“

²⁶ Ein positives Gutes ist es auch noch in der Ontologie zweier Vertreter der Neuscholastik, die sich um eine eigenständige Interpretation des alten Lehrsatzes bemühen: C. Ninck, der darüber handelt unter dem Titel „Wertbestimmte Seinsfinalität“ (z. B. in seinem Buch ‚Ontologie‘, Freiburg 1952, S. 302 ff.) und J. B. Lotz (s. Literaturverzeichnis).

bonum und ens auf eine „privatio entis“ hinauslief, spricht dem Übel als Übel die Existenz ab. — An die Auffassung gewöhnt, das transzendente Gute sei das positiv Gute, haben dann einige neuscholastische Denker, die von der Wertphilosophie und so auch von deren Trennung von Sein und Wert beeinflusst waren, an jenem Lehrsatz von der Konvertierbarkeit von dem Sein und dem Guten Anstoß genommen²⁷. Johannes Hessen hat — vielleicht beeinflusst von Max Scheler²⁸ — aus diesen Schwierigkeiten eine beachtenswerte, doch wohl kaum beachtete Folgerung gezogen: Er schlägt vor, in diesem Lehrsatz das Wort ‚bonum‘ bloß mit ‚werthhaft‘ zu übersetzen²⁹. Wenn jedoch bei der Behandlung des Lehrsatzes an der Auslegung

²⁷ J. V. Rintelen (Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Teil I: Altertum und Mittelalter, Halle/S. 1932, bes. 38—40) möchte die sittlich schlechten, unwertigen Akte als eine — wenn auch die einzige — Ausnahme vom Geltungsbereich jenes Lehrsatzes betrachten. Bedenken äußern auch Th. Steinbüchel (Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2. Halbband, Düsseldorf 1951⁴, S. 19—50; bes. 48—50) und C. Lauer (Wert und Sein. Eine Untersuchung zur Wertphilosophie der Gegenwart, in: Phil. Jahrb., Bd. 58 (1948), S. 28—54; 121—145). Steinbüchel möchte wenigstens an einer gegenseitigen Bezogenheit von Sein und Wert festhalten und meint, dem Einwand von der Tatsächlichkeit des Übels lasse sich nicht theoretisch, sondern nur praktisch-persönlich entgegentreten. — M. Wundt (Schulmet., S. 217, Anm. 1) hält die Einwände eines (nicht genannten) katholischen Philosophen, die dieser mit dem Hinweis auf Krankheiten gegen den Satz „ens et bonum convertuntur“ erhoben hatte, für banal; er meint, ehe man solche Einwände mache, „sollte man sich doch einen Augenblick überlegen, ob derartiges wirklich diesen scharfsinnigen alten Lehrern hätte entgehen können“. Wundt sagt dies im Zusammenhang mit seinem Bericht über die Behandlung dieses Lehrsatzes in der deutschen Schulmetaphysik, die das transzendente Gute vom natürlichen und vom moralischen Guten unterschied und betonte, daß dem transzendentalen Guten gar kein Böses gegenüberstehe; er übersieht, daß in der Neuscholastik diese Position der deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts wohl kaum bekannt war und daß die Auffassung des transzendentalen Guten im Sinne des Positiv-Guten (sei es des natürlichen oder des moralischen) für so selbstverständlich gehalten wurde, daß solche Einwände erhoben werden mußten. Der Fehler ist nicht erst in diesen Einwänden zu suchen, sondern in der Auffassung vom transzendentalen Guten, von welcher diese Einwände ausgehen.

²⁸ Scheler sagt jedenfalls schon in seinem Buch „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ (Leipzig 1926, S. 190, Anm. 1) bezüglich des Satzes „Omne ens est bonum“: „Der Satz ist, wenn ‚bonum‘ mehr als werthhaft bedeuten soll, falsch. Denn ‚omne ens‘ ist qua ens indifferent gegenüber gut und schlecht. . .“

²⁹ Hessen schreibt, ähnlich wie schon in seinem „Lehrbuch der Philosophie“ (2. Bd.: Wertlehre, München 1948, S. 40—56), in seiner Abhandlung „Omne ens est bonum. Kritische Untersuchung eines alten Axioms“ (in: Archiv f. Phil., Bd. 8, 1958, S. 317—29; bes. S. 329): „Dem Satz: ‚Omne ens est bonum‘ läßt sich ein haltbarer philosophischer Sinn abgewinnen, wenn man das Wort ‚bonum‘ mit ‚werthhaft‘ übersetzt. Er besagt dann, daß das Sein Werte aufnehmen, Träger von Werten sein kann. Diese Werte können aber positiver wie negativer Art sein. Das so verstandene Axiom bezieht sich auf die Wertverwirklichung. Es behauptet vom Wirklichen, daß es zu (positiven oder negativen) Werten in Beziehung treten, von ihnen erfüllt und durchtränkt werden kann. Das ist der Sinn, den der Satz in der philosophischen Sphäre allein haben kann.“

von ‚bonum‘ im Sinne von ‚positiv gut‘ festgehalten werden müßte, wäre entweder das Zugeständnis unmöglich, daß es in der Welt auch Übel gebe, oder es träte sogleich die Problematik der Theodizee auf, mit der die transzendente Sphäre verlassen und die metaphysische betreten wäre. Die Belastung mit dem Theodizeeproblem kann vermieden werden, wenn das transzendente Gute noch nicht auf das positiv Gute eingeschränkt wird. Es ist auch fraglich, ob in der Geschichte der Transzendentalienlehre immer eine solche Einschränkung vorgenommen worden ist. Die von Wundt (Schulmet. S. 217) berichtete Unterscheidung des transzendentalen Guten vom natürlichen und moralischen Guten und die ebenfalls in der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts vertretene These von der Gegensatzlosigkeit des transzendentalen Guten (das natürliche und das moralische Gute dagegen lassen auch den Gegensatz zu) bedeuten doch, daß in der Geschichte der Transzendentalienlehre eine derartige Einschränkung *nicht* immer gemacht worden ist. Die (von Scheler und von Hessen vorgeschlagene) Übersetzung von ‚bonum‘ mit ‚werthaft‘ ist also nicht nur von systematischen Überlegungen her diskutabel; sie dürfte den Auffassungen des 17. Jahrhunderts mindestens nahestehen.

Ist aber dieser Übersetzungsvorschlag schon radikal genug? Er dürfte es nur dann sein, wenn dabei die Bedeutung des Wortes ‚Wert‘ noch nicht eingeschränkt ist auf die von ‚reiner Wert‘ (wie dies z. B. beim Terminus ‚ethischer Wert‘ der Fall ist), aber auch noch nicht auf die von ‚Lebenswert‘, sondern so allgemein angesetzt ist, daß sie noch jenseits der Unterscheidung von ‚reiner Wert — bloßer Lebenswert‘ liegt. Es muß geprüft werden, ob das transzendente Gute nicht — ebenso wie das transzendente Wahre — Glied nur einer Minimalbeziehung ist, ob es nicht Korrelat eines bloßen Stellungnehmens ist, das noch nicht eingeschränkt ist auf ein Erstreben oder auf ein Ablehnen, geschweige denn auf ein bereits unter reinen Werten stehendes Erstreben oder Ablehnen. Nur bei einem Ansatz in solcher Allgemeinheit und Abstraktheit stünde das Gute selbst noch nicht unter Kategorien, wäre es also transzendental, und wäre es auch noch nicht Korrelat eines schöpferischen göttlichen Willens — und so auch noch nicht Gegenstand der Metaphysik. Nur ein solcher Ansatz des transzendentalen Guten als eines praktischen Minimums würde es unmöglich machen, die Bezogenheit eines jeden Seienden auf ein Interesse, auf ein Stellungnehmen in Zweifel zu ziehen oder zu ignorieren. (Die Auslegung des transzendentalen Guten als positiv Gutes hat z. T. gerade die Ablehnung jener allumfassenden Bezogenheit auf ein Interesse zur Folge gehabt.) — Im Vordergrund unserer Untersuchung steht freilich die Frage: Wird sich in der Geschichte der alten Ontologie, speziell im CA, ein solcher Minimalansatz des Guten finden lassen?

Wenn das Seiende gut im transzendentalen Sinne genannt wird, gut dabei aber noch nicht bedeutet ‚positiv gut‘, ‚erstrebenswert‘, dann braucht

der alte Lehrsatz ‚*omne ens est bonum*‘ auch noch nicht als ein Zeugnis von metaphysischem Optimismus gewertet zu werden³⁰. Denn nicht in einem Optimismus wäre dann der Grund für jenen Lehrsatz zu suchen, sondern eher darin, daß Gegensätze wie gut-schlecht, wahr-falsch usw. im transzendentalen Bereich noch nicht anzutreffen sind. Damit stehen wir vor einem Problem, dem in der Forschung bisher noch kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden ist: Warum können im transzendentalen Bereich *keine Gegensätze* angesetzt werden? Warum steht dem transzendentalen Seienden kein Nicht-Seiendes gegenüber, dem Einen kein Nicht-Eines, dem Wahren kein Nicht-Wahres und dem Guten kein Nicht-Gutes³¹? Bei der Antwort könnte zunächst von der Konvertibilitätsthese her argumentiert werden: Aus der Konvertibilität des Seienden als solchen mit dem Einen, mit dem Wahren und mit dem Guten ergebe sich bereits die Gegensatzlosigkeit des Einen, des Wahren und des Guten, wenn nämlich das Seiende als solches nur das logische Minimum ist und nicht schon das Realseiende; denn das

³⁰ Nic. Hartmann z. B. faßt den Lehrsatz so auf: Zur Grundlegung . . ., S. 62—63.

³¹ In der Geschichte der alten Ontologie war es nicht üblich, für die einfachen Transzendentalien einen Gegensatz anzusetzen. Viele Vertreter der deutschen Schulmetaphysik lehnen vor allem im Bezug auf das transzendente Wahre und das transzendente Gute den Ansatz eines Gegenteiles ausdrücklich ab. Genannt seien hier nur: *Rudolf Göckel*, *Isagoge in Peripateticorum et Scolasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Frankfurt 1598, p. 56: „... huic veritati non opponitur falsitas...“; p. 61—63: „distingue inter bonitatem transcendentem, id est, universalem seu primam, quae est τοῦ εἶναι, et accidentariam ut moralem ... secundum priorem bonitatem non dividitur ens in bonum et malum. secundum posteriorem potest. ad summam: bonum transcendens de iis quoque entibus, quae mala dicuntur, vere praedicatur. ... sic cum Scaligero triplicem bonitatem constituimus. prima est affectio entis, quae non habet contrariam, id est, bono transcendentem malum contrarium vel adversarium non est ...“ — *Thomas Sagittarius*, *Exercitationes metaphysicae* . . ., Jena 1613, Exerc. 3, Th. 11: „bonum vero transcendens non habet contrarium.“ Auch Sagittarius verweist dabei auf Scaliger. — *J. Scharf*, *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae* . . ., Wittenberg 1630, p. 456: „... constat, quod bono transcendentem nihil opponatur ...“. — *Chr. Scheibler*, *Opus metaphysicum* . . ., Marburg 1636, p. 144: „... quod bono transcendentem non correspondet malum in genere entis ...“. — Nur zwei Denker sind bis jetzt bekannt, die meinten, auch der veritas transcendens stehe eine falsitas und der bonitas transcendens eine malitia gegenüber: *C. Timpler*, *Metaphysicae Systema* . . ., Steinfurt 1604, Cap. 8 (de veritate et falsitate. „... omne enim ens aut est verum aut falsum“), bes. q. 11, und cap. 9 (de bonitate et malitia. „... omne enim ens aut est bonum aut malum.“), bes. q. 14 und 16 (s. dazu auch Wundt, *Schulmet.* S. 72—78 und 191) und *J. Sperlette*, *Logica et Metaphysica novae*, 1696, q. 1, s. 6 (s. dazu auch Wundt, *Schulphilosophie*, S. 98—107). Solange jedoch die Einschränkungen noch nicht näher untersucht sind, mit denen Timpler und Sperlette ihre These vorgetragen haben und noch nicht geprüft ist, ob das Seiende, auf das diese Denker die Gegensatzpaare ‚wahr-falsch‘ und ‚gut-schlecht‘ bezogen haben, dabei auch wirklich nur als das bloße Seiende (nicht etwa schon als das Wirkliche) angesetzt war, solange muß dahingestellt bleiben, ob diese beiden Denker die These von der Gegensatzlosigkeit des transzendentalen Wahren und Guten aufheben wollten.

würde bedeuten, daß die fraglichen (negativen) Gegensatzglieder nicht einmal die Bedingungen des logischen Minimums erfüllen würden. Aber gegen diese Argumentation könnte eingewandt werden, sie setze schon voraus, was erst zu beweisen sei, nämlich die Konvertibilitätsthese und — vor allem — die Meinung, das Seiende als solches sei das logische Minimum. Wie lassen sich diese zwei Thesen beweisen? Wie läßt sich beweisen, daß das Seiende nur mit dem Wahren allein — nicht mit der Alternative ‚wahr oder falsch‘ — vertauschbar ist und mit dem Guten allein — nicht mit der Alternative ‚gut oder schlecht‘? Offensichtlich am besten durch den Beweis, daß das transzendente Eine, das Wahre und das Gute unabdingbar, nicht hintergebar sind, daß sie gar nicht aus einem Gegenteil entspringen oder in ein solches übergehen können, daß ein Gegenteil zu ihnen gar nicht denkbar ist. Aus der Unabdingbarkeit des Einen, des Wahren und des Guten ergäbe sich auch die des Seienden als Seienden, also dessen Gleichsetzung mit dem logischen Minimum — jedoch nicht mit dem Realseienden. Und erst mit den Beweisen für die Nichthintergebarkeit und folglich auch für die Gegensatzlosigkeit dieser einfachen Transzendentalien erhielte deren Unterscheidung von den sogenannten disjunktiven ein Fundament, erst jetzt könnte entschieden werden, ob diese disjunktiven überhaupt noch als Transzendentalien bezeichnet werden dürfen. Erst jetzt würden sich die Funktionen unterscheiden lassen, die die beiden ‚Transzendentalien‘-Gruppen in der Genesis des Logischen und Werthaften haben. Es würde sich angeben lassen, was die einfachen Transzendentalien immer schon geleistet haben, damit die sogenannten disjunktiven, damit inhaltliche Bestimmtheiten auftreten können.

Ein Problem sei hier noch berührt, das von den Alten immer wieder diskutiert worden ist: das Problem der *Rangordnung* innerhalb der Gruppe der einfachen Transzendentalien selbst. Geht ein Transzendente einem anderen voraus? Wenn ja: Welches ist als erstes in Ansatz zu bringen, welches als zweites, usw.? Die Meinungen sind dabei ziemlich einhellig: Das Seiende nehme den obersten Rang ein, dann folge das Eine, als drittes das Wahre, und erst nach dem Wahren könne das Gute auftreten. Dieser Auffassung lag dabei meistens die Vorstellung zugrunde, das Eine, das Wahre und das Gute *folgten* — und zwar notwendig — erst aus dem Wesen des Seienden, sie seien so etwas wie die ‚innere Selbstausslegung‘ des Seienden, und ihr Verhältnis zum Seienden sei so zu denken wie das Verhältnis des *accidens proprium* zur *essentia* (das *accidens proprium* folgt auch notwendig aus der *essentia* und hat den gleichen Umfang wie diese und ist daher mit ihr konvertibel). Diese Vorstellung steht auch in Zusammenhang mit der Bezeichnung der transzendentalen Bestimmtheiten als ‚*passiones entis*‘. Sie ist einer Kritik zu unterziehen. Überträgt sie nicht kategoriale Bestimmungen und Verhältnisse auf den transzendentalen Bereich (hier: die Substanzkategorie

auf das transzendente Seiende)? Außerdem müßte untersucht werden, mit welcher Notwendigkeit aus dem Seienden und dem als ‚*proprium*‘ gedachten Einen das Wahre hervorgehen soll und dann erst — aus dem wahren Seienden — das Gute. Ist die zuletzt genannte Notwendigkeit immer noch die, mit welcher ein ‚*proprium*‘ aus einer *essentia* entspringt, obwohl doch an der Stelle dieser *essentia* bereits eine Verbindung aus einer *essentia* (nämlich dem Seienden) und einem oder mehreren *propria* (z. B. dem Einen und dem Wahren) vorliegen soll? Und schließlich: Macht die Vorstellung von einer Rangordnung der Transzendentalien noch Ernst mit der Konvertibilitätsthese? Denn diese behauptet ja Umkehrbarkeit nicht nur von *ens* und *unum*, *ens* und *verum*, *ens* und *bonum*, sondern auch von *unum* und *verum*, *unum* und *bonum*, usw. Ist Umkehrbarkeit zwischen ‚Früherem‘ und ‚Späterem‘ möglich? Etwa dann, wenn das ‚Spätere‘ notwendig aus dem ‚Früheren‘ folgt? Aber ist anders der Unterschied ‚Früher-Später‘ noch aufrechtzuhalten? Der Hinweis auf die Umfangsgleichheit der konvertiblen Glieder kann hier auch nicht genügen, sondern es bedarf des Rückgangs auf die Bedingungen dieser Umfangsgleichheit. So wird geprüft werden müssen, ob nicht an die Stelle eines Nacheinander im Bereich der einfachen Transzendentalien ein Zugleich gesetzt werden müßte, und zwar ein so radikales Zugleich, daß nicht einmal mehr dem Seienden selbst ein Vorrang vor den anderen Transzendentalien eingeräumt werden könnte.

Eine andere Frage ist es, mit welchem Transzendente in einer systematischen Untersuchung des transzendentalen Bereichs angefangen werden soll. Darauf kann es gewiß verschiedene Antworten geben. Hier wird der Vorschlag gemacht, mit dem *verum* und dem *bonum* anzufangen, weil bei einem Anfang mit dem *ens* selbst eine realistische Auslegung allzu naheliegt und so die Gefahr besteht, daß die eventuell für das Seiende bedingenden Funktionen des Wahren und Guten übersehen werden. Sollte sich jedoch herausstellen, daß das Wahrsein und das Gutsein nicht Bedingungen, sondern Folgen des Seienden sind, würde dadurch der Weg für eine realistische Auffassung des Seienden noch nicht verbaut sein. Bei einer historischen Darstellung fällt natürlich die Chronologie die Entscheidung darüber, in welcher Folge die verschiedenen Entwicklungsphasen der alten Transzendentalienlehre zu beschreiben sind; bei der Untersuchung der einzelnen Phasen jedoch wird es aus dem genannten Grund wieder gut sein, statt sich an die oben erwähnte, überlieferte (und zu Unrecht angenommene) Rangordnung zu halten, mit der Lehre vom Wahren und Guten zu beginnen.

I. TEIL

DIE TRANSZENDENTALIENLEHRE IM CORPUS ARISTOTELICUM

Unser Hauptinteresse an der alten Transzendentalienlehre wird geweckt durch das Studium der hoch- und spätscholastischen Ontologie. Erst von da aus werden wir veranlaßt, nach den Gründen für die Umwandlung, Ersetzung oder das Verschwinden der Transzendentalienlehre in der neuzeitlichen und modernen Philosophie zu fragen, erst von da aus blicken wir auch zurück auf ihre Ursprünge in der Antike. Wer ohne die Kenntnis der mittelalterlichen Transzendentalienlehre und deren Stellvertreter in der neueren Transzendentalphilosophie auf die einschlägigen Stellen im CA stößt, wird diesen Stellen keine allzu große Bedeutung beimessen (es sei denn, er untersucht die aristotelische Ontologie in ihrem Verhältnis zur platonischen und altakademischen). Besteht nun aber nicht die Gefahr, daß durch das Ausgehen von der mittelalterlichen Transzendentalienlehre die aristotelische Ontologie unter einem sie entstellenden Gesichtspunkt betrachtet wird? Wer sich daran erinnert, daß die Denker der lateinischen Hochscholastik ja vor allem durch das Bekanntwerden der aristotelischen „Metaphysik“ und von deren spätantiken und arabischen Auslegungen zu ihren Konzeptionen der Transzendentalienlehre veranlaßt worden sind¹, wird diese Bedenken nicht teilen und es daher auch nicht für nötig halten, beim Studium der aristotelischen Transzendentalienlehre die mittelalterliche völlig aus dem Gesichtskreis zu verbannen. Wir werden uns freilich hüten müssen, uns dabei der Führung der mittelalterlichen Denker allzu sehr anzuvertrauen, und zwar gilt dies sogar dort, wo wir uns auf Kommentare zu aristotelischen Texten (genauer: zu Übersetzungen aristotelischer Texte) stützen möchten. Bekanntlich waren auch die mittelalterlichen Aristoteliker noch neuplatonischen Einflüssen ausgesetzt — sei es auf dem Umweg über Augustinus und die übrige Vätertradition, sei es über den einen oder anderen arabischen oder

¹ Schon nach den bisher vorliegenden Forschungsergebnissen ist der Unterschied nicht zu übersehen zwischen der mehr an Augustinus und Boethius orientierten Transzendentalienlehre Philipps des Kanzlers und Alexanders von Hales und der breiter angelegten und auf Aristoteles und die arabischen Denker zurückgreifenden Konzeptionen Alberts des Großen und des Thomas von Aquin.

jüdischen Denker. Haben sie geprüft, ob die neuplatonische und die aristotelische Transzendentalienlehre miteinander verträglich sind? Wenn sie das nicht getan haben, konnte sich — im Falle der Unverträglichkeit — eine Entstellung der genuinen aristotelischen Lehre ergeben.

Wer die genuine aristotelische Lehre studieren möchte, sieht sich bei der Verwendung der mittelalterlichen Kommentare einer weiteren Schwierigkeit gegenüber: Die mittelalterlichen Kommentatoren gingen von der Voraussetzung aus, daß die einschlägigen Schriften des CA und deren Gedankengut, vor allem aber die „Metaphysik“, Aristoteles allein zum Autor haben und daß sie die Niederschrift eines im großen und ganzen einheitlichen Gedankensystems darstellten. Wer nun heute Zweifel an der Richtigkeit dieser Voraussetzung hat, indem er an der Echtheit einzelner Textstücke der einzelnen aristotelischen Schriften oder wenigstens an der gedanklichen Einheitlichkeit oder kontinuierlichen Entstehung der „Metaphysik“ zweifelt (und vielleicht auch eine „Entwicklungshypothese“ aufstellt), wird noch viel mehr bezweifeln, daß die mittelalterlichen Denker in der Lage waren, die genuine aristotelische Lehre zu rezipieren, und er wird achtgeben, ob sie nicht eventuelle Differenzen in den als aristotelisch tradierten Texten übersahen, abschwächten oder durch mehr oder weniger gelungene Harmonisierungsversuche zum Verschwinden bringen wollten.

Nun könnten wir uns freilich damit begnügen, den aristotelischen Text so hinzunehmen und zu studieren, wie er von der Spätantike dem Mittelalter (und auch noch der Neuzeit) überliefert worden ist und wie er zu den mittelalterlichen Harmonisierungsversuchen und Ontologiekonzeptionen angeregt hat. Aber bei dieser Einstellung würden uns vielleicht wieder die gleichen Gefahren drohen wie den mittelalterlichen Kommentatoren: Wir könnten allzu leicht eventuelle Differenzen übersehen oder wenigstens wegzuinterprieren versuchen. Unsere Einstellung zum aristotelischen Text wird sich in zwei Punkten von der der mittelalterlichen Interpreten unterscheiden: a) Uns trennt von der mittelalterlichen Auslegung die philologische Arbeit, die besonders im 19. und 20. Jahrhundert am Text des CA geleistet worden ist und die zu berücksichtigen ist. — b) Unser Vertrauen in die Textüberlieferung ist geringer geworden; wir gestehen, daß die Überlieferung des Textes des CA mindestens bis zu Andronikos von Rhodos hin noch in einiges Dunkel gehüllt ist und daß mit dem einen oder anderen nacharistotelischen redaktionellen Eingriff gerechnet werden muß. Daher werden wir dort, wo sich bei der Auslegung der verschiedenen Bücher, z. B. innerhalb der „Metaphysik“, eventuell inhaltliche Differenzen ergeben, eher Urteilsenthaltung bezüglich der Einheitlichkeit des Textes üben, als den Grund für solche Differenzen nur in Auslegungsfehlern suchen. Wir werden also an der Einheitlichkeit der „Metaphysik“ des CA nicht um jeden Preis festhalten. Ob eine eventuell auftretende Unstimmigkeit auf eine philosophische Entwicklung

des Aristoteles oder auf einen Eingriff eines Redaktors oder gar auf die Aufnahme eines unechten Textstückes zurückgeführt werden muß, kann überhaupt wohl nur ganz selten und nur mit einiger Wahrscheinlichkeit ausgemacht werden; eine derartige Entscheidung ist aber im Rahmen dieser Untersuchung auch gar nicht erforderlich.

A) FINDET SICH IM CA DIE LEHRE VON DER TRANSZENDENTALEN WAHRHEIT?

Ein zusammenhängendes Lehrstück, wonach das Seiende als Seiendes zugleich auch wahr wäre, wonach es mit dem Wahren konvertibel wäre, sucht man im CA vergebens. Ja, der von der Problematik der neueren Philosophie und auch der von der Aristoteles-Philologie herkommende Forscher werden vielleicht schon dem Versuch, auch nur die These von dieser Konvertibilität oder wenigstens eine gewisse Parallelisierung von ὄν und ἀληθές im CA finden zu wollen, mit Skepsis zusehen. Und dies wäre nicht weiter verwunderlich. Denn man muß zugeben: Die Termini ἀλήθεια und ἀληθές bedeuten in wichtigen aristotelischen Schriften (z. B. in den logischen Schriften, in der Metaphysik und in der Nikomachischen Ethik) fast durchgehend nur jene Wahrheit, die (ebenso wie Irrtum und Falschsein) nur am Urteil (λόγος, oder auch an der Meinung, δόξα) auftreten kann, nur dort eben, wo eine Verbindung (σύνθεσις, συμπλοκή) oder Trennung (διαίρεσις) von Begriffen durch den Verstand, wo eine Bejahung oder Verneinung vorliegt¹. Als wahr wird von Aristoteles ein Urteil bezeichnet, wenn es das, was wirklich ist, als seiend und das, was in Wirklichkeit nicht statt hat, als nichtseiend beurteilt². Dieser Gebrauch von ἀληθές findet sich auch in den Schriften Platons³. Wie wäre da eine aristotelische (oder auch nur platonische) These für möglich zu halten, die das Wahre nicht als Urteilsqualität, sondern als Seinsqualität fassen würde?

Es lassen sich aber vier Punkte aufzählen, die daraufhin untersucht werden müssen, ob sie nicht doch die Lehre von der transzendentalen Wahrheit des Seienden bereits enthalten oder doch wenigstens vorbereiten:

- I. der an einigen Stellen des CA sich findende parallele Gebrauch von ἀλήθεια und τὰ ὄντα;
- II. das Vorkommen des Dativausdrucks (τῇ) ἀληθείᾳ bzw. des Adverbs (ὥς) ἀληθῶς;

¹ Vgl. z. B. Cat. 4, 2 a 4—10; De Interpr. 1, 16 a 12—16; Met. VI 4, 1027 b 18 ff.: οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ . . . Met. XI 8, 1065 a 21; De Anima III 5, 430 a 27/28; III 8, 432 a 11/12.

² Cat. 12, 14 b 15—22; Met. IV 7, 1011 b 26—29; IX 10, 1051 b 1—9.

³ Vgl. bes. Soph. 263 b; Def. 413 c 6—7.

- III. die Schlußpartie von Met. II 1 (993 b 23—31), auf die sich sehr viele Vertreter der alten Ontologie bei der Behandlung der transzendentalen Wahrheit berufen;
- IV. die aristotelische Lehre vom irrumsfreien, immer wahren Erfassen
 - a) der spezifischen Sinnesqualitäten
 - und b) der sogenannten einfachen Wesenheiten durch den νοῦς.

I. Der parallele Gebrauch von ἀλήθεια und τὰ ὄντα

An einigen Stellen des CA⁴ werden die Termini ἀλήθεια und τὰ ὄντα so gebraucht, als ob sie die gleiche Bedeutung hätten. Wie ist dieser Sprachgebrauch zu erklären? Heißt ἀλήθεια dabei so viel wie das wirklich Seiende oder wie das Seiende im Gegensatz zum bloß Scheinenden? Meint ἀλήθεια das Seiende, sofern es theoretisch ausgewiesen, begründet ist? Leider lassen sich diese Fragen anhand der wenigen direkt dafür in Frage kommenden Stellen nicht beantworten. Ob dieser Gebrauch von ἀλήθεια etwas mit der Lehre von der transzendentalen Wahrheit zu tun hat, läßt sich wohl ebenfalls nicht entscheiden. So müssen wir uns mit der bloßen Erwähnung begnügen.

II. Der Dativausdruck ἀληθεία und das Adverb ἀληθῶς

Zu prüfen ist auch jener Gebrauch von ἀλήθεια und ἀληθές, wie er vorliegt besonders in dem Dativausdruck (τῇ) ἀληθεία und im Adverb ἀληθῶς (aber auch in gewissen Formen der Adjektiva ἀληθινός und ἀληθής). τῇ ἀληθεία erscheint dabei manchmal ersetzbar zu sein durch den Ausdruck τῷ ὄντι (oder auch durch τῷ ἔργῳ) und als Gegenglied, als im Gegensatz stehend zu den Ausdrücken τῷ λόγῳ, τῇ δόξῃ. Bekannt ist dieser Gebrauch in den Dialogen Platons (vgl. auch Ast, *Lexicon Platonicum* I, p. 94—98), aber auch im CA findet er sich (s. Bonitz, *Ind. Ar.* 31 b 2 ff.). Die Annahme liegt nahe, bei Platon meine diese Wahrheit zunächst und vor allem das Eigentlichsein der Idee (von da aus könnte dann vielleicht eine Verbindung zur transzendentalen Wahrheit gefunden werden). Aber allein schon ein Blick auf die von Ast gesammelten Stellen genügt, um sich klar zu machen, daß dies selbst bei Platon nicht immer der Fall ist. Mindestens der Gebrauch des Dativs ἀληθεία ist nicht erst durch die Konstruktion der Ideenlehre bedingt;

⁴ Met. I 3, 983 b 1—3: παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. — MM I 1, 1182 a 26—30: ... ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς φράζεσθαι.

er findet sich (besonders in der Verbindung mit τῷ λόγῳ) auch in den Schriften anderer, zeitgenössischer Autoren (z. B. des Isokrates).

Am ehesten könnte noch der platonische Gebrauch des Adjektivs ἀληθινός mit der Ideenlehre in Verbindung gebracht werden; dieses soll nämlich (fast durchgehend) ein ausgesprochen positives Moment zum Ausdruck bringen: das Echt-, Rein- und Unverfälschtsein. Von dieser Bedeutung von ἀληθινός her sind wohl auch die Versuche mancher Vertreter der alten Ontologie⁵ zu erklären, das Wahrsein, von dem im ontologischen Lehrsatz „das Seiende als Seiendes ist wahr“ die Rede ist, als Echtsein zu verstehen, wie man es meint, wenn man z. B. vom wahren Gold spricht. Das weniger Echte wäre demnach wohl auch weniger seiend, das Unechte wohl überhaupt nicht seiend. Es läge also eine Abstufung im Wahrsein des Seienden vor. Und wie wäre solches Wahrsein, Echtsein genau zu fassen? Doch nur als Übereinstimmung mit einer Norm — sei diese Norm nun die Idee im göttlichen Verstand (wie es gerne im Mittelalter angenommen wurde) oder die sogenannte platonische Idee von eben dem, um dessen Wahrsein, Echtsein es gerade ging. Und selbst dort, wo das ἀληθινόν, das eigentlich Seiende selbst als Maßstab ausgegeben wird, müßte doch zugegeben werden, daß es selbst schon wieder an irgendeinem ideellen Maßstab gemessen worden ist. Der Gedanke der Übereinstimmung ist dabei nicht hintergebar. Nun könnte eingewandt werden, das Wahrsein des Seienden als solchen bestehe eben in der Übereinstimmung mit einer Norm. — Wir brauchen unsere Zweifel an der Richtigkeit dieser These noch nicht zu begraben, können sie jetzt aber nur so weit darlegen, wie diese These hergeleitet wird aus dem platonischen Gebrauch von ἀληθινός. Da ließe sich zunächst darauf hinweisen, daß dieses Adjektiv doch sehr oft Attribut von Substantiven ist, die ein technisches (z. B. γεωργός, κυβερνήτης), seelisches (z. B. ἔρως), politisches (z. B. βασιλεύς, νομοθέτης) sittliches (z. B. ἀρετή) oder theoretisches (z. B. φιλοσοφία, φρόνησις) Können bedeuten. Insofern drückt das Attribut ἀληθινός die Positivität recht spezieller Qualitäten aus: Es steht für technisches Gutsein oder für ethisches, politisches Gutsein usw., d. h. aber: es hat verschiedene Bedeutungen (es bringt zwar immer eine Übereinstimmung, aber doch eine Übereinstimmung mit verschiedenen Normen zum Ausdruck), die nicht alle von jedem Seienden zugleich gelten können. Daher dürfte dieses Wahrsein nicht mehr eine Bestimmtheit des Seienden als solchen sein. — Nun könnte freilich der Einwand gemacht werden, Platon lege dieses Attribut ja auch noch anderen Substantiven bei, die keine Fähigkeiten oder Fertigkeiten meinen; er könne mit diesem Attribut einen viel allgemeineren Sinn verbunden haben. Aber auch dann lassen sich Zweifel an der Abkunft des

⁵ z. B. der Neuscholastiker J. Donat: *Ontologia*. Ed. octava emend., Innsbruck 1935, S. 109 f.

transzendentalen Wahren vom platonischen ἀληθινόν geltend machen, und zwar in allgemeinerer Form: Platon meint mit der Hinzufügung dieses Attributes immer nur die Steigerung eines besonderen Seienden gerade als besonderen, mit keinem anderen gemischten, und daher gerade nicht die Steigerung des Seienden als solchen. Und selbst wenn dann das Gemeinsame aller vollendeten Ausprägungen der besonderen Seienden herausgestellt würde, würde damit immer nur eine Gemeinsamkeit des Übereinstimmens, nie eine völlige Gemeinsamkeit im Inhalt der Normen (deren Differenziertsein nicht zu überwinden ist) gedacht. Letzteres wäre aber notwendig, wenn jenes Echtsein und Wahrsein als Bestimmtheit des Seienden als solchen, und nicht bloß des Seienden in seiner jeweiligen Besonderheit gedacht werden soll.

III. Die Schlußpartie von Metaphysik II 1

Auf diese Partie (993 b 23—31), näherhin auf den Schlußsatz (b 30 bis 31), verweisen sehr viele Vertreter der alten Ontologie bei der Darlegung der Lehre von der transzendentalen Wahrheit⁶.

Diese Stelle steht also am Ende des ersten Kapitels des kürzesten Buches der „Metaphysik“. Die Echtheit dieses Buches wurde schon in der Antike angezweifelt, vor allem aber dies, daß Aristoteles selbst dieses Buch an diese Stelle der „Metaphysik“, d. h. zwischen I (= A) und III (= B), gesetzt habe. Letzteres geschieht meistens (schon bei Alexandros v. Aphr.) mit dem Argument, daß ein Blick auf das Ende von I und den Anfang von III den ursprünglichen unmittelbaren Zusammenhang der beiden Bücher als sehr wahrscheinlich erscheinen läßt. Zweifel wurden und werden auch an der Einheitlichkeit des Buches geäußert: Während das erste Kapitel von der philosophischen Wahrheit (von der Schwierigkeit ihrer Findung und von ihrem Gegenstand) handelt, geht es im (umfangreicheren) zweiten Kapitel um die Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses bei der Bestimmung der ersten Gründe und im dritten (recht kurzen) um Methodenprobleme. Diese drei umstrittenen Punkte (Echtheit, Einordnung und Einheitlichkeit) sollen uns hier nicht direkt beschäftigen.

Am Anfang unseres Abschnittes (993 b 19—20) wird die Philosophie als die Kunst der Wahrheit definiert (ἐπιστήμη hat hier die gleiche Bedeutung wie τέχνη). Das Ziel der theoretischen Kunst sei die Wahrheit, das der praktischen das Werk; denn selbst dann, wenn die Handelnden einmal un-

⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I, q 16, a 3; Fonseca, Komm. in Met. Ar., T. I, 387 F — 388 C; Suarez, Disp. Met., d 8, s. 7, n 3. Auch fast alle Vertreter der deutschen Schulmetaphysik zitieren bei der Behandlung der transzendentalen Wahrheit jenen Schlußsatz von Met. II 1.

tersuchten, wie sich etwas verhalte, untersuchten sie dies nicht in seinem bleibenden Wesen, sondern immer nur in seinem (nützlichen oder schädlichen) Bezogensein auf anderes und nur unter den jeweiligen Umständen⁷. — Hier wird also die Philosophie auf die Theorie beschränkt und die Theorie in ihrem Gerichtetsein auf Wahrheit unterschieden von der Praxis, deren Ziel das Werk ist. Gewiß untersuchen auch die Vertreter der Praxis manches, jedoch nur im Hinblick auf das vorgenommene Werk (nämlich nur als Mittel oder Hindernis für dieses Werk und nur in der jeweiligen Verfassung) — nicht in erster Linie um der Wahrheit willen. Damit ist die Praxis aus der Philosophie ausgeschieden. Wenn der Autor nun die Wahrheit, also das Ziel der Theorie, zum Thema erhebt, dann erhebt er damit den Gegenstand der Philosophie zum Thema. (Der Begriff von Philosophie, der dabei zugrundegelegt ist, wird sich bei der nun folgenden Untersuchung des in Frage stehenden Wahrheitsbegriffs etwas klären.)

„Wir wissen aber das Wahre nicht ohne Grund. Nun ist immer etwas es selbst (d. h. das, was es eben ist) im höchsten Grade im Vergleich zu den andern Trägern dieser Sache (oder Qualität), wenn erst ihm gemäß, erst von ihm her auch den anderen die gleichnamige Sache zukommt (so ist z. B. das Feuer das Wärmste; es ist nämlich der Grund für das Warmsein der anderen warmen Gegenstände); und so ist auch immer das im höheren Grade wahr, was für das Spätere, für das Abhängige, der Grund für das Wahrsein ist. Daher sind die Gründe des Immerseienden notwendigerweise auch die wahrsten; sie sind nämlich nicht bloß bisweilen wahr und haben auch nicht den Grund für ihr Sein in einem anderen, sondern sind selbst der (letzte) Grund für alles andere. So verhält sich also ein jedes so zur Wahrheit, wie es sich auch zum Sein verhält.“⁸

Wahrheit ist demnach immer begründete Wahrheit. Der Wahrheitsgrund ist „wahrer“ als die begründete Wahrheit — nach einem Grundsatz, den wir nur bei Platon oder in der älteren Akademie suchen würden: Dasjenige, was Grund für das Anwesendsein der gleichen Bestimmtheit an verschiedenen Gegenständen ist und so auch Grund für deren Gleichnamigkeit, ist eben diese Bestimmtheit selbst im reinsten und höchsten Grade. Als im besonderen Maße wahr gelten die ἀεὶ ὄντα; daher sollen deren Gründe die „wahrsten“ sein: Sie seien immer wahr und seien, ohne für sich noch einen Grund zu haben, selbst die letzten Gründe für alles andere. — Hier ist es nun ent-

⁷ 993 b 20—23; in b 22 läßt sich die ältere Lesart (τὸ αἶδιον) verteidigen mit dem Hinweis auf das dazu im Gegensatz stehende νῦν, wenngleich auch Jaegers Vorschlag, statt dessen in Anschluß an Cod. Paris. graec. 1853 und Alexandros τὸ αἴτιον καθ' αὐτὸ zu lesen, als Gegensatz zum πῶς ἔχει (für das es eben der Grund ist) und zum πρὸς τι gerechtfertigt ist. Da dem Sinne nach hier etwas gefordert ist, was sowohl zum πρὸς τι wie auch zum νῦν im Gegensatz steht, wurde obige Übersetzung gewählt, die von der Paraphrase des Asklepios und der Lesart der recentiores ausgeht.

⁸ 993 b 23—31: . . ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

scheidend: Ist das bedingte Wahre als eine seiende Qualität am Einzelseienden zu verstehen und der Wahrheitsgrund ebenfalls etwas Seiendes? Oder sind das bedingte „Wahre“ wahre Urteile, Erkenntnisse, und deren Gründe Erkenntnisgründe, mit deren „Wahrer-Sein“ nur ihr Grundsein gemeint wäre? Für erstere Auslegung, nach welcher dann das Immerseiende in ständiger Ortsbewegung begriffene, aber sonst prozeßfreie immerseiende Gegenstände (in der Auffassung der Antike also die Gestirne usw.) wären, spricht vielleicht die Formulierung in b 29—30, wonach die Gründe des Immerseienden nicht selbst wiederum einen Grund haben für ihr *Sein* (τοῦ εἶναι), sondern selbst der Grund für das andere seien. Alexandros hat sich für diese Auslegung entschieden (148. 24 ff.), Averroes⁹, Thomas v. Aquin (In Met. p. 85), Fonseca (p. 385/6) und manch anderer Interpret sind ihm darin gefolgt. Schwierig ist es allerdings, den genauen Sinn anzugeben, in dem hierbei noch von „Wahrheit“ gesprochen wird. Läßt der Text nicht auch oder sogar noch eher die zweite Auslegung zu, obwohl er vom Immerseienden und von einem Grund für das „Sein“ spricht?

Wenn man an der Einheitlichkeit wenigstens des ersten Kapitels dieses umstrittenen Buches festhalten darf, erhält man schon ein Argument für diese zweite Auslegung geliefert: In b 12—13 und in b 18 wird davon gesprochen, daß man manche Lehrmeinungen früherer Denker übernehmen könne. Solche Lehrmeinungen bilden für den Autor offensichtlich Stücke derjenigen Theorie, die die ganze Wahrheit zum Ziele hat; sie sind damit also Stücke der Wahrheit und die Wahrheit gehört auf die Ebene der Meinungen (natürlich nicht insofern die Meinungen auch unbegründete sein können, sondern sofern sie Gedanken über etwas sind). Aber noch wichtiger ist es hierfür zu zeigen, daß es keineswegs so sicher ist, daß das Wahre, dessen Grund untersucht wird, vom Autor als eine an einem Existierenden haftende seiende Qualität oder als etwas selbständig und real Existierendes gedacht wird. Am besten läßt sich dies zeigen bei der Bedeutung des Ausdrucks ἀεὶ ὄντα. Sofern hier von Seiendem die Rede ist, liegt es gewiß nahe, an Realexistierendes zu denken und dann in dem Immerseienden die für ungeworden und unvergänglich gehaltenen Himmelskörper zu sehen. Deren Gründe wären dann deren „Beweger“ (bzw. „der erste Beweger“, falls nur von einem Grund gesprochen wird). Aber was sollte den Autor denn veranlaßt haben, die Gründe dieses Immerseienden als die „wahrsten“ zu bezeichnen. Will er sie mit dieser Bezeichnung nicht doch als *Beweisprinzipien*, d. h. als *Grundsätze*, charakterisieren? Das von diesen Gründen begründete Immerseiende wäre dann eine Mannigfaltigkeit von bewiesenen immergeltenden Gehalten. Nun finden sich diese zwei Bestimmtheiten, das

⁹ Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eodem commentariis . . . Venetiis 1562, 30 D.

Sich-nie-anders-verhalten-Können und das Beweisbarsein, an einigen anderen Stellen bei Aristoteles als Definitionsstücke des Wißbaren (ἐπιστητόν)¹⁰. In MM I 34 werden ein paar solcher αἰὲ ὄντα aufgezählt: das Gerade, das Gekrümmte, das Konkave¹¹ — also *mathematische* Gegenstände. Wenn wir in Met. II 1 für das Immerseiende mathematische Gegenstände einsetzen, unter diese die veränderlichen Objekte des Handelns stellen, darüber aber einen Grund, der selbst keines anderen Grundes mehr bedarf, also selbst unbedingt ist, dann dürfen wir die Anordnung der „Wahrheiten“ hier in Met. II 1 in Beziehung setzen zu der Wissenordnung in Platons „Politeia“, zumal schon die Charakterisierung des Grundes als μάλιστα αὐτό (hier in Met. II 1, 993 b 24—25) an platonische Formulierungen erinnerte¹². Natürlich denkt man dabei zunächst an das Ende des 6. Buches der „Politeia“ und stellt Beziehungen her zwischen dem dort (510 a 6) genannten σκευαστὸν γένος und den hier erwähnten Objekten des Tuns (993 b 20—23), zwischen den (510 c ff.) mathematischen Gegenständen (τὸ περιττόν, τὸ ἄρτιον, τὰ σχήματα ... nach Platon durch ὑποθέσεις definiert, nach Eukleides durch ὄροι) und dem Immerseienden hier, zwischen der auch dem Mathematischen noch zugrundeliegenden ἀρχὴ ἀνυπόθετος (510 b 7; 511 b 6 τὸ ἀνυπόθετον; b 7 ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή) dort und den „wahrsten“, keines weiteren Grundes mehr bedürftigen Gründen für das Immerseiende hier. Aber die Parallelen werden noch deutlicher, wenn wir Partien über die mathematischen Wissenschaften und über die Dialektik im 7. Buch der „Politeia“ heranziehen. Hier werden die mathematischen Studien ausdrücklich zum Zwecke der Abwendung von der Welt des Werdens (z. B. 525 b 5/6; c 5; 526/7) und der Hinwendung zu Sein und Wahrheit¹³ empfohlen und sie selbst als Erkenntnis des Immerseienden bezeichnet (527 b 5—8; auch 530 b 2/3). Über den herstellenden Fertigkeiten (533 b 3—6) stehen die mathematischen Disziplinen, die immerhin vom Sein schon etwas erfassen, aber eben bei ihren ὑποθέσεις stehenbleiben (b 6

¹⁰ Vgl. z. B. EN VI 3, 1139 b 20—24; VI 6, 1140 b 31—35; MM I 34, 1197 a 21—28.

¹¹ MM I 34, 1197 a 33—39: ἡ μὲν γὰρ σοφία ἐστὶν περὶ τὰ μετ' ἀποδείξεως καὶ αἰὲ ὡσαύτως ὄντα, ἡ δὲ φρόνησις οὐ περὶ ταῦτα, ἀλλὰ περὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα. λέγω δὲ οἷον εὐθὺ μὲν ἢ καμπύλον καὶ κοῖλον καὶ τὰ τοιαῦτά ἐστιν αἰὲ τοιαῦτα, τὰ δὲ συμφέροντα οὐκέτι οὕτως ἔχουσιν τὸ μὴ εἰς ἄλλο τι μεταβάλλειν, ἀλλὰ μεταβάλλουσιν, καὶ νῦν μὲν συμφέρει τοῦτο, αὔριον οὐ ... Auch die hier sich findende Bestimmung der Gegenstände der φρόνησις erinnert an das, was in Met. II 1 über das theoretische Interesse der Handelnden gesagt wird.

¹² Auch der neuplatonische Kommentator Ammonios knüpfte bei der Behandlung dieser zwei Punkte an Platon an: Bezüglich 993 b 24—25 berichtet Asklepios (in Met. 119. 8 ff.), der die Metaphysikerklärung seines Lehrers Ammonios überliefert: φησὶν ὅτι τὸ αὐτὸ αἰτιόν ἐστιν τῶν ἄλλων καὶ ἐχρήσατο Πλατωνικῇ λέξει τῇ αὐτὸ ἐνδεικνύμενος τὰς ἰδέας ... Bezüglich 993 b 29 vgl. Ask. 119. 31 f.

¹³ Vgl. Polit. 525 c 6; 526 b 6/7; 527 b 9; e 2/3; 529 e 4 ff.; 530 b 3; 533 a 3.

bis c 5), und über diesen die Dialektik, die von jenen mathematischen Ansätzen (ὑποθέσεις) aus zurückgeht auf den Grund schlechthin (c 7 — d 1). — Die Parallelität zwischen diesen platonischen Wissensstufen und den Wahrheitsstufen in Met. II 1 ist nicht zu übersehen. Sie macht es doch sehr wahrscheinlich, daß auch hier das Immerseiende mathematische Definitionen und mathematisch Definiertes sind. Diese Annahme würde es verständlich machen, warum hier die Gründe des Immerseienden als die „wahrsten“ bezeichnet werden: Wenn schon die Prinzipiata auf Grund ihrer notwendigen logischen Struktur als „immerwahr“ charakterisiert sind, muß auch jedes Prinzip eine immergeltende (logische) Größe sein, d. h. in der Terminologie unseres Autors „immer wahr sein“, und sofern sie (bzw. ihr Inbegriff) unbedingt sind, können sie dann auch die „wahrsten“ genannt werden¹⁴.

Bei der Beschreibung der Unbedingtheit wird gewiß ein weiterer, neuer Grund gerade für das Sein (b 29—30) ausgeschlossen, so daß man immer noch annehmen könnte, diese unbedingten Prinzipien (für das Immerseiende: für das Mathematische) seien selbst Seiendes (im Sinne von Real-existierendem), und zwar das höchste, erste Seiende, weil eben für es nichts anderes mehr als Grund aufkommen müsse und könne. Es könnte dann aus diesem Text immer noch die Meinung herausgelesen werden, daß das höchste Seiende, sofern es höchstes, erstes ist, auch Grund für die Wahrheit sein könnte. Das wäre vom Text her leicht auszuschließen, wenn wir in b 29/30 statt τοῦ εἶναι wie in b 27 τοῦ ἀληθέσιν εἶναι lesen könnten. Dafür gibt aber die Textüberlieferung keine Anhaltspunkte. Nun bietet sich ein anderer Ausweg an: Ein Hinweis auf Met. V 7, 1017 a 31 ff. könnte dazu ermutigen, dieses εἶναι immer noch als ein Wahrsein auszulegen. Zwingend ist dieser Rückgriff auf Met. V 7 freilich nicht. Aber es führt auch sonst noch so manche Stelle des CA dazu, hinter der Verschiedenheit der Wörter εἶναι (auch ὑπάρχειν, οὐσία) einerseits und ἀληθές (ἀλήθεια) andererseits nicht zu schnell auch eine Verschiedenheit von Begriffen zu suchen. So wird in den Anal. Post. (I 33, 88 b 31—34) neben den Gegenstand des Wissens, nämlich neben das Notwendige, das sich nicht anders verhalten könne, anderes Wahres und Seiendes gestellt, das sich auch anders verhalten könne und daher nicht Gegenstand strenger Wissenschaft sei¹⁵. Dabei läßt sich kein Bedeutungsunterschied zwischen ἀληθῆ und ὄντα feststellen. Auch in Met. IV 3 wird von den Prinzipien, die ohne allen Zweifel zum Bereich des

¹⁴ Dabei wird nicht entschieden werden können, ob für den Autor die unbedingten logischen Prinzipien der hinreichende Grund für die mathematischen Definitionen sein sollen oder nur eine unerläßliche Bedingung (nur dies letztere könnte verteidigt werden).

¹⁵ ... ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν, δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν.

Geltenden, der Urteile gehören, da sie den „Axiomen“ der Mathematik entsprechen sollen, und da nach ihrem Wahrsein gefragt werden kann (1005 a 30), gleichwohl gesagt, sie kämen allen Seienden zu (a 22/23). Wie soll dieses Zukommen möglich sein, wenn die (zukommenden) Prinzipien, die wahr sein können, und das Seiende nicht zum selben Bereich gehören¹⁶?

Es dürfte also schwerfallen, das εἶναι (in Met. II 1, 993 b 30), für welches jene Gründe des Immerseienden nicht selbst wieder einen Grund haben, im Sinne von „existieren“ (und zwar in Gleichgültigkeit gegenüber dem Erkenntwerden) auszulegen (obwohl die meisten älteren Kommentatoren offensichtlich dazu neigen), da sich dies durch den uns erhaltenen Text wohl kaum begründen läßt. Viel eher dürfte die Meinung des Autors getroffen werden, wenn dieses εἶναι nicht als im Gegensatz zu „Wahrheit“ stehend aufgefaßt wird¹⁷. Welchen Sinn hätte dann der Schlußsatz unseres Abschnittes in II 1, 993 b 30—31?

„Wahrsein“ hieße hier: „Übereinstimmen mit Geltungsprinzipien“, „Beurteiltsein“, „Gelten“. Das Immerseiende wäre demnach das Immergeltende. Die Geltung, die Wahrheit, würde zum Maßstab für das Sein — nicht etwa umgekehrt. Die wahren Urteile z.B. über das Immerseiende, gelten aber nicht deswegen immer, weil ihre Gegenstände sich nicht verändern, sondern diese Gegenstände sind von vornherein durch die für sie konstitutiven ὑποθέσεις — und nur durch diese Gedanken — der Welt des Prozeßhaften entrückt. Dieses Immerseiende ist also nichts dem Gedanken, der Wahrheit Vorgegebenes, sondern erst ein durch den Gedanken, durch die Wahrheit Konstituiertes. Die verschiedenen Seinsweisen würden demnach hier auf verschiedene Geltungsweisen zurückgeführt. — Da jegliches Seiende hier schon als unter Geltungs-, unter Erkenntnisprinzipien, unter Kategorien stehend betrachtet wird, ist es insofern nicht mehr das kategorienjenseitige, transzendente Seiende als solches, das allein mit dem transzendentalen Wahren im strengen Sinne konvertibel ist. Für das unter Kategorien stehende Seiende gilt die Konvertibilitätsthese nicht mehr: Gewiß ist alles in wahren Urteilen bereits Erkannte, unter Kategorien Gebrachte auch seiend, und zwar möglich oder wirklich oder notwendig seiend, aber nicht alles Seiende ist auch schon — in wahren Urteilen — erkannt, unter Kategorien gebracht, sonst wäre alle Erkenntnis bereits abgeschlossen und ein weiterer Erkenntnisprozeß nicht mehr möglich und nicht mehr aufgegeben; das noch nicht Erkannte ist

¹⁶ Nicht ganz abwegig ist es ja auch, darauf hinzuweisen, daß εἶναι im CA bisweilen sogar mit einer noch engeren Bedeutung als der von „Wahrsein“ gebraucht wird, nämlich als Ausdruck nur für eine affirmative Urteilssynthese: Met. IX 10, 1051 b 11—13; ferner 1051 b 18—21; De Interpr. 3, 16 b 22—25.

¹⁷ Die Auslegung des Alexandros (und der ihm folgenden Interpreten) tendiert bei ihrer Gleichsetzung des Immerseienden mit den Himmelskörpern zu einer Vernachlässigung des Wahrseins oder gar zu dessen Zurückführung auf das Sein.

aber immerhin für faktische Subjekte *erkennbar*, weil es für sie *denkbar* ist; denkbar aber ist es für faktische Subjekte, weil es in einer notwendigen Beziehung steht zum Denken, zum Bewußtsein überhaupt; auf Grund dieser notwendigen Bezogenheit auf das Bewußtsein überhaupt ist das — noch kategorienjenseitige — Seiende ein Wahres (im transzendentalen Sinne), besteht eine strenge Konvertibilität zwischen ihm und dem Wahren — aber eben nur im transzendentalen Bereich. Daß Konvertibilität zwischen dem Wahren im Sinne des Geltenden, in wahren Urteilen Erkannten, und dem Seienden als solchem nicht mehr vorliegt, ist auch schon daraus zu ersehen, daß auch ein unwahres Urteil, eine irrige Meinung immer noch ein gemeinter Gehalt und als solcher eben immer noch ein Etwas überhaupt, Seiendes als Seiendes, ist, das — als bloß Gemeintes, dem Bewußtsein Gegebenes — immer noch ein Wahres im transzendentalen Sinne ist. Also selbst bei der Auslegung von τοῦ εἶναι in b 29—30 mit „Wahrsein“, „Gelten“, und von ἀεὶ ὄντα mit „Immergeltendes“ (z. B. mathematische Gegenstände) läßt sich nicht sagen, der fragliche Schlußsatz von Met II 1 habe die Konvertibilität zwischen dem transzendentalen Seienden und dem Wahren selbst zum Inhalt, sondern höchstens, jener Satz setze die Konvertibilität voraus.

Man könnte freilich die wenigen Andeutungen in II 1 auch auf dem Hintergrund der ersten Partie von IX 10 (s. dazu auch unten S. 45 f.) betrachten. Dort stehen — so scheint es wenigstens — zwei Ordnungen nebeneinander: die des Seienden (πράγματα, εἶναι) auf der einen Seite, die des Erkennens (mit der Alternative, wahr oder falsch zu sein) auf der anderen Seite. Die Ordnung des Seins soll Maßstab und Grund für das Wahrsein der Erkenntnis sein — die Erkenntnis also eine Art Abbild (1051 b 3—9). Auf der Seite des Seins wird unterschieden zwischen dem Zusammengesetzten (σύνθετον) und dem Einfachen (ἁσύνθετα), beim Zusammengesetzten wiederum zwischen dem notwendigerweise so Zusammengesetzten bzw. Getrennten und dem nur möglicherweise so Zusammengesetzten bzw. Getrennten. Der ersteren Unterscheidung (zwischen Zusammengesetztem und Einfachem) soll entsprechen auf der Seite des Erkennens die zwischen verbindendem bzw. trennendem (d. h. bejahendem bzw. verneinendem) Urteil (δόξα, λόγος) einerseits und dem einfachen ‚Berühren‘ (θιγεῖν) oder Sagen (φάναι) bzw. Überhaupt-nicht-Berühren andererseits, der letzteren die zwischen Urteilen, die entweder immer wahr oder immer falsch sind, und solchen, die bald wahr, bald auch falsch sein können (angeblich dann, wenn sich das Seiende inzwischen verändert hat). Was soll in einem zusammengesetzten Seienden verbunden sein? Z. B. die Bestimmtheit Diagonale und asymmetrisch, also mathematische Bestimmtheiten, oder die von Holz und weiß. Im ersten Fall hätten wir es mit einer notwendigen Verbindung zu tun, im letzteren mit einer nur möglichen. Die wahre Erkenntnis von zusammengesetztem Seienden bestünde darin, das Verbundene für verbunden

zu halten und so zu prädisieren, das Getrennte aber für getrennt zu halten und so zu prädisieren (1051b 3—5). Das unverbundene Seiende, das Einfache, schließt natürlich das Nichtsein im Sinne des Unverbundenseins aus, da es über Verbunden- und Getrenntsein erhaben ist. Da das Nichtsein im Sinne von Überhauptnichtssein für sie ebenfalls ausscheidet, nur ein einfaches Sein und keine Zwischenstufen zwischen Sein und Nichtsein übrigbleiben, ist die Möglichkeit des Irrtums, einer falschen Verbindung oder Trennung im Urteil ausgeschlossen; es gibt nur die Alternative, das Einfache ganz oder aber gar nicht zu kennen (1051 b 21 ff.).

Eine gewisse Verwandtschaft dieser Partie mit der Schlußpartie von II 1 ist nicht zu verkennen. Die für das Handeln relevanten Gegenstände entsprechen dem nur möglicherweise so Verbundenen bzw. Getrennten; bei ihrer Erkenntnis kommt es auf den jeweiligen Zustand an. Das Immerseiende entspricht dem notwendigerweise so Verbundenen bzw. Getrennten; ihre wahre Erkenntnis — erst recht die ihrer Gründe — gilt immer, nicht bloß bisweilen. Ihre Gründe dürfen vielleicht deshalb mit dem Einfachen von IX 10 in Beziehung gebracht werden, weil sie als die wahrsten bezeichnet werden, denn das heißt vielleicht, daß bei ihrer Erkenntnis Irrtum ausgeschlossen ist. — Identität zwischen Sein und Wahrheit scheint also in IX 10 nicht angesetzt zu sein, sondern eher eine Parallelität von zwei Ordnungen, so daß jeder Seinsstufe eine bestimmte Erkenntnisstufe entspräche, und zwar dem Seienden mit der reinsten Wirklichkeit die sicherste Erkenntnis. Auch von daher ließe sich also eine Formulierung verstehen, wie sie sich am Ende von II 1 findet: Ein jedes verhält sich so in Bezug auf die Wahrheit, wie es sich auch in Bezug auf das Sein verhält. So könnte durch den Hinweis auf IX 10 jener Schlußsatz im Sinne einer Parallelität von Sein und Wahrheit verstanden werden. Und auch so betrachtet könnte man in ihm noch einen Ausdruck der These von der Wahrheit jegliches Seienden, von der transzendentalen Wahrheit des Seienden sehen, wenn man dabei von einer Stufung des Seienden und der Wahrheit ausgeht und eine Parallelität dieser Stufen für den Hauptinhalt der These von der Konvertibilität von Seiendem und Wahrem halten würde.

Es erhebt sich jedoch die Frage: Wie soll bei dieser Annahme die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden erklärt werden? Widerspricht diese Annahme nicht sich selbst, indem sie sich ein Urteil über *alle* Seins- und Wahrheitsstufen erlaubt, obwohl ihr gemäß doch nur ein Urteil über die ihr entsprechende Seinsstufe möglich sein soll? Ferner: Was soll in der Seinsordnung als Wirkliches obenanstehen, das höchste Seiende oder nur das Seiende als solches? Wenn ersteres, dann entspräche diesem in der Wahrheitsordnung doch wohl die vollkommenste Erkenntnis; dennoch müßte man diese verlassen und zur nächsten Stufe heruntersteigen, wenn man von ihr ausgehend auch die niedrigeren Seinsstufen erkennen möchte — was mit

dem Begriff der vollkommensten Erkenntnis wiederum nicht vereinbar wäre. Steht aber nur das Seiende als solches in seiner Einfachheit obenan, dann entspricht ihm auf der Wahrheitsseite mindestens nicht mehr die vollkommenste Erkenntnis, da es sich ja hierbei um das Seinsminimum handelt, das in allem Seienden immer schon enthalten ist. Ja, man muß sich fragen, ob ihm überhaupt noch eine Erkenntnis in der *intentio recta* entspricht. Welche obersten Prädikate, welche Kategorien sollen ihm denn in der Erkenntnis zugedacht werden, wenn es als solches gerade als noch nicht unter Kategorien stehend zu denken ist? Wie das Seiende als solches in jeglichem Seienden enthalten ist, so ist auch die „Erkenntnis“ des Seienden als solchen nur als eine Minimalbedingung in der Erkenntnis eines jeglichen Seienden enthalten. Dieser Minimalbedingung kann nicht im gleichen Sinne Wahrheit zukommen wie der Erkenntnis irgendeines bestimmten Seienden, weil sie — als diese Minimalbedingung — noch nicht unter der Alternative wahr/falsch steht, wie dies bei jeder Erkenntnis der Fall ist. — Also: auch wenn das Seiende als solches, anstelle des höchsten Seienden, dem zusammengesetzten Seienden vorangestellt wird, und die ihm entsprechende immer „wahre Erkenntnis“, anstelle der vollkommensten Erkenntnis, der Urteils-wahrheit vorangestellt wird, führt die Parallelisierung von Seinsstufen und Erkenntnisstufen zu Unstimmigkeiten. Wenn die These von der Konvertibilität von Seiendem und Wahrem trotzdem aufrechterhalten werden soll, darf sie also nicht mit einem derartigen Parallelisierungsansatz verknüpft werden, der von einer — nicht möglichen — Abstufung innerhalb des Seienden als solchen ausgehen würde.

IV. Die aristotelische Lehre vom irrtumsfreien, immer wahren Erfassen

Im CA finden sich noch zwei andere Wahrheitsbegriffe, die möglicherweise mit dem der transzendentalen Wahrheit zu tun haben, weil sie ebenso wenig wie die transzendente Wahrheit einen Gegensatz in Form von Unwahrheit oder Irrtum zulassen: die Lehre der Wahrheit im einfachen Erfassen a) der für die einzelnen Sinne spezifischen Qualitäten (*αἰσθησις τῶν ἰδίων*) und b) der einfachen Wesenheiten durch den *νοῦς*¹⁸.

¹⁸ In der Philosophiegeschichte läßt die Terminologie der griechischen Kommentatoren wenigstens einen Zusammenhang zwischen der Wahrheit des einfachen Erfassens und der Wahrheit des Seienden annehmen. In den Kommentaren zu *De Anima* wird die Wahrheit im Erfassen des Einfachen — sei es nun im Erfassen durch die *αἰσθησις* oder durch den *νοῦς* — als *ἀληθὲς ὑπαρκτικόν* oder auch als *ἀληθὲς ὑποστατικόν* bezeichnet (z. B. Soph. 123.4, ed. Hayduck). Später, in der Zeit der deutschen Schulmetaphysik wird mindestens von *Cornelius Martini* (*Metaphysica disputatio* . . ., denuo recog. Straßburg 1622, p. 242—45: „ . . . advertendum est, non tantum consistere veri-

a) Von der Wahrheit bei der Erfassung der spezifischen Sinnesqualitäten

Am deutlichsten ist dieser Wahrheitsbegriff ausgesprochen in *De Anima* III 3, 427 b 11—12: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθής. Diese Wahrheitsauffassung ist nicht immer hingenommen worden. Wieweit sollte nach ihr die Unfehlbarkeit der Sinneswahrnehmung gehen? Sollte sich z. B. der Gesichtssinn darüber nicht täuschen, daß er gerade diese oder jene *bestimmte* Farbe (also z. B. weiß oder rot) wahrnimmt, das Gehör nicht darüber, daß es gerade einen ganz bestimmten Ton wahrnimmt, der Geschmackssinn, daß er gerade z. B. eine bestimmte Süße wahrnimmt, usw.? Dieser Sinn könnte der These gegeben werden, wenn die aus ‚*De Sensu et Sensibili*‘ (4, 442 b 8 bis 10) einschlägige Stelle zugrundegelegt würde: „... im Bezug auf das ihnen Eigentümliche täuschen sich die Sinne nicht, wie z. B. der Gesichtssinn nicht im Bezug auf Farbe und das Gehör nicht im Bezug auf Töne¹⁹. Ross²⁰ bemerkt dazu, Aristoteles habe doch hier das Phänomen der Farbenblindheit ignoriert. Er begrüßt daher die vorsichtige Einschränkung dieser These, die er in *De Anima* III 3, 428 b 18—19 finden zu können glaubt: „Die Wahrnehmung der spezifischen Qualitäten ist wahr oder enthält doch möglichst

tatem in sola compositione aut divisione intellectus ... sed etiam in simplici rerum apprehensione, estque ea veritas, de qua hic simpliciter agitur. neque enim de complexis, id est, de enuntiationibus nobis sermo est, sed de simplicibus: cum complexum cum ente convertatur ... et omnino hoc verum est, nulla ratione negari posse, in ipsa entitate rerum ante ordinem ad compositionem et divisionem necessario dandam esse aliquam conformitatem ad simplicem apprehensionem: quare et aliquam veritatem formaliter, cum, ut diximus, veritas sit conformitas rei et intellectus. atque haec veritas primo cernitur in unoquoque ente, quae necessario simplex esse debet. porro huic veritati rerum incomplexarum nulla opponitur falsitas, ...“), von *J. Martini* (*Exercitationum Metaphysicarum Libri duo*, Wittenberg 1608, Exerc. 16, Th. 1: „... fallunt itaque et falluntur, qui veritatem transcendentalem in compositione et divisione sive in affirmatione et negatione ponunt. ubi enim est conformitas et congruentia rei cum intellectu, ibi est veritas, iuxta Theorema nostrum. atqui in ipsa rerum entitate ante ordinem ad compositionem et divisionem, sive affirmationem et negationem, danda est aliqua conformitas ad simplicem apprehensionem: quia ante compositionem et divisionem illam dantur entia, ... ergo in simplici apprehensione quoque veritas quaedam est, et omnia ὄντα vera sunt.“ — Th. 2: „... veritati rei sive transcendentali ... non opponitur falsitas, sed ignorantia ... veritati incomplexorum sive rei falsum non opponitur.“ — Vgl. dazu auch *Wundt*, *Schulmet.* S. 214) und von *Rudolf Göckel* (*Isagoge* ..., Frankfurt 1598, p. 55—60: cap. 5: De vero et falso) das transzendente Wahre gleichgesetzt mit dem νοητόν als solchem, mit dem Korrelat des νοῦς, des einfachen, irrumsfreien Erfassens. Vor allem diese Gleichsetzung macht es zur Aufgabe, die beiden aristotelischen Ansätze eines irrumsfreien Erfassens auf ihre Beziehung zur Lehre von der transzendentalen Wahrheit hin zu untersuchen.

¹⁹ διὸ καὶ περὶ μὲν τούτων (sc. κοινῶν) ἀπατῶνται (αἱ αἰσθήσεις), περὶ δὲ τῶν ἰδίων οὐκ ἀπατῶνται, οἷον ἡ ὄψις περὶ χρώματος καὶ ἡ ἀκοή περὶ ψόφων.

²⁰ Aristotle's *Parva Naturalia*. A rev. Text, with Introduction and Commentary by S. D. Ross, Oxford 1955, p. 208.

wenig Täuschung.“²¹ Mit diesem Eingeständnis auch nur der geringsten Irrtumsmöglichkeit kann nun aber die αἴσθησις nicht mehr als fester Punkt für die Wahrheitssicherung fungieren und — was hier allein von Wichtigkeit ist — kann die ihr zugeschriebene Wahrheit nicht mehr mit der transzendentalen Wahrheit in Verbindung gebracht werden. In dieser Einschränkung das Zugeständnis eines Spielraums für Farbenblindheit zu sehen (wozu Ross neigt), dürfte ohnedies durch den folgenden Satz ziemlich unmöglich gemacht sein. „In zweiter Linie bezieht sie (sc. die Wahrnehmung) sich auch auf das, was dem Wahrnehmbaren selbst nur zukommt, und hierbei ist schon Irrtum möglich; darin nämlich, daß z. B. etwas Weißes vorliegt, täuscht sie sich nicht — ob aber das Weiße dieser oder ein anderer Gegenstand ist, darin kann sie sich täuschen.“²² In vermittelter Weise bezieht sich demnach die Sinneswahrnehmung auf die Gegenstände, die die Träger, Substrate, jener sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften sind²³. Diesen Substraten gegenüber kann sich die Sinneswahrnehmung täuschen. Sie kann sich nicht täuschen, wenn sie z. B. sagte, sie habe es mit etwas Weißem zu tun, wohl aber, wenn sie angeben sollte oder wollte, an welchem Gegenstand (ob z. B. an einem Stein oder an einem Holz) sich die — untrüglich wahrgenommene — weiße Farbe befinde. Untrüglich wäre also demnach die αἴσθησις immer noch bei der Angabe der *besonderen* Farbe, des *besonderen* Tones, des *besonderen* Geschmacks, usw. Ist da die Möglichkeit der Farbenblindheit noch zugestanden? Kann da jener als Einschränkung erscheinenden Wendung in b 19 („oder enthält doch möglichst wenig Täuschung“) überhaupt noch eine Bedeutung beigemessen werden? Solange nun die These von der Untrüglichkeit bei der Erfassung der spezifischen Sinnesqualitäten (d. i. bei der αἴσθησις τῶν ἰδίων) dem Phänomen der Farbenblindheit nicht Rechnung zu tragen vermag, ist sie entweder bereits in sich falsch oder wenigstens falsch verstanden und ausgelegt. Ist sie in ihrer ursprünglichen Konzeption schon falsch, dann brauchen wir sie auch für unsere Erforschung der Lehre von der transzendentalen Wahrheit nicht mehr weiter zu verfolgen. Die Meinung aber, sie sei nur irreführend formuliert und dann — als Folge davon — zuviel beansprucht worden, würde bedeuten, den meisten bekannten Erklä-

²¹ ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθὴς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.

²² 428 b 19—22: δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα (ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς)· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. Wir akzeptieren also die Textgestaltung durch Ross, der — Bywater folgend — ἃ . . . αἰσθητοῖς aus b 24 nach b 20 versetzt, und zwar tun wir es nach Vergleich dieser Partie mit II 6, 418 a 20—23.

²³ Warum diese *Substrate* hier als συμβεβηκότα der Eigenschaften, der eigentlichen αἰσθητά, betrachtet werden, kann wohl eher bei der nachfolgenden Untersuchung von De An. II 6 verständlich gemacht werden.