

„ens et aliquid convertuntur“ – oder:  
Sein ist immer anders.  
Ein möglicher Brückenschlag zwischen der  
mittelalterlichen Seinsphilosophie und der  
spätmodernen „Philosophie der Differenz“

EBERHARD TIEFENSEE (ERFURT)

I. Differenzvergessenheit

Seinsvergessenheit und Differenzvergessenheit hat Martin Heidegger der traditionellen Metaphysik vorgeworfen. Sie habe den „Unter-Schied“<sup>1</sup> zwischen dem Sein des Seienden und dem Sein als solchem nicht hinreichend bedacht. Der Vorwurf der Differenzvergessenheit hat eine eigene Dynamik entfaltet, die sich u.a. gegen Heidegger selbst kehrte. Der „Erfinder der *ontologischen Differenz*“, so Rüdiger Safranski Kritik, „ist niemals auf die Idee gekommen, eine *Ontologie der Differenz* zu entwickeln“, was hieße, „die philosophische Herausforderung durch die Verschiedenheit der Menschen und die Schwierigkeiten und Chancen, die sich daraus für das Zusammenleben ergeben, anzunehmen“<sup>2</sup>.

Für Emmanuel Lévinas ist Heideggers fundamentalontologischer Versuch ein zwar anerkennenswerter, aber nur erster Schritt gewesen, die traditionelle Metaphysik zu „verwinden“: Ontologie als „Darlegung des Seins in seiner Doppeldeutigkeit von Sein und Seiendem“<sup>3</sup> bleibe auch bei Heidegger der Versuch, vom Einen auszugehen und zu ihm zurückzukehren. Lévinas' Konzeption einer auf die vorfreiheitliche und vorursprüngliche Begegnung mit „dem Anderen“ gegründeten, primordialen Ethik ist damit „ipso facto Ontologie-Kritik“<sup>4</sup>: Nicht Heideggers in der Dialektik von Sich-Offenbaren und Sich-Verbergen erscheinende Synchronie des Seins, sondern die „Diachronie“ der Nähe des Anderen, der mir sein nacktes Antlitz zuwendet, ist der Ort der Transzendenz, der sich jeder egozentrischen oder begrifflich-systematischen Einvernahme entzieht und den Lévinas im für ihn zentralen Begriff der *altérité* zu fassen sucht. Der bisherigen Philosophie – sowohl der des Seins wie der des Bewußtseins – sei der Vorwurf zu machen, daß sie diese Exteriorität verleugnete und die Alterität in Identität zu transformieren suchte.

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 63.

<sup>2</sup> Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München – Wien 1994, S. 310.

<sup>3</sup> Lévinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br. – München 1992, S. 72.

<sup>4</sup> Freyer, Th., Menschliche Subjektivität und die Anderheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte, in: *ThG* 40 (1997), S. 2-19. 9.

Lévinas' Heideggerkritik hat vielfältig Wirkung erzielt und ist u.a. durch neomarxistische (Theodor W. Adorno), nihilistische (Friedrich Nietzsche), psychoanalytische (Sigmund Freud) und strukturalistische Impulse (Claude Lévi-Strauss) modifiziert und verstärkt worden. Wenn auch je nach Ansatzpunkt und Kontext unterschiedlich konnotiert, ähneln sich doch die zentralen „Kampf“-Begriffe: die „Nicht-Identität“ der „Negativen Dialektik“ Adornos, Lévinas' ethisch-religiöse *non-indifférence*<sup>5</sup>, Jacques Derridas semiotisch akzentuierte *différance*<sup>6</sup>, Jean-Francois Lyotards diskurstheoretisch unterlegter *différend*<sup>7</sup>. Die oft ungewöhnlichen Schreibweisen lassen den entschiedenen Willen erkennen, dem Identitätsdenken bis in die Begrifflichkeit hinein konsequent und radikal entgegenzuarbeiten. Dieses habe auf seinem langen Siegeszug „von Jonien bis Jena“ (Franz Rosenzweig) den Begriff der Differenz gezähmt und so korrumpiert. Mit guten Gründen kann deshalb von einer „Philosophie der Differenz“ gesprochen werden<sup>8</sup>, deren verschiedene Initiativen sich – mit aller Vorsicht – in dem beschwörenden Imperativ Lyotards bündeln lassen: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.“<sup>9</sup>

Eine Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von Vernunft überhaupt wird den unter solcher Flagge segelnden Unternehmungen wenig Erfolg prophezeien, wäre doch eine Abkehr des Denkens von einer wie auch immer gefaßten Einheitsidee mit dessen Suizid gleichzusetzen. Von daher kann es sich hier nur um eine strategische Zielstellung handeln<sup>10</sup>, die sich gegen die Identitätsbesessenheit der abendländischen Rationalität richtet. Schlüssigkeit darf dabei von vornherein nicht erwartet werden. Darauf weisen schon die angedeuteten terminologischen Verunsicherungen hin; das zeigt auch der vielfältig gesuchte Schulterschuß so gearteter denkerischer Bemühungen mit Entwicklungen im Bereich der Kunst und Literatur, welcher u.a. zum problematischen Konstrukt „Postmoderne“ geführt hat. Aber wie auch immer man dazu stehen mag: Als Versuch in Hegelscher Manier, die Zeit in Gedanken zu fassen (wenn auch nicht mehr ins System zu zwingen), kann das gegenwärtige Insistieren auf Differenz, Perspektivität, Alterität, Pluralität usw. nicht ignoriert werden.

<sup>5</sup> Vgl. Lévinas 1992, S. 187.

<sup>6</sup> Derrida, J., Die *différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, Wien 1999, S. 31-56.

<sup>7</sup> Lyotard, J.-F., *Le différend*, Paris 1983 – dt.: *Der Widerstreit* (Supplemente 6), München 1989.

<sup>8</sup> Vgl. Kimmerle, H., *Derrida zur Einführung*, Hamburg 1988, S. 7.

<sup>9</sup> Lyotard, J.-F., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, hg. v. W. Welsch, Berlin 1994, S. 193-203. 203. Das Programm nimmt Adornos gegen Hegel gerichteten Verdacht auf: „Das Ganze ist das Unwahre“.

<sup>10</sup> Von der „différance“ als strategischer Unternehmung spricht Kimmerle 1988, S. 72f.

## II. Von der „Philosophie der Differenz“ zur mittelalterlichen Seinsphilosophie

In unserem Zusammenhang ist bedeutsam, daß dieser Versuch durchgängig mit einer massiven Kritik an der bisherigen Seinsphilosophie einhergeht. Dadurch erzwingt er – wieder einmal – eine Relecture der Philosophiegeschichte, die nach der Berechtigung dieser Kritik fragt, um sie zurückzuweisen oder fruchtbar werden zu lassen. Damals hatte Heideggers Vorwurf der Seins- und Differenzvergessenheit alsbald eine entsprechende Aufarbeitung der mittelalterlichen Philosophie ausgelöst, wobei zunächst Autoren mit neothomistischem Hintergrund hervortraten. Die doppelte Zielstellung ihrer Rekonstruktionen bestand darin, Heideggers Destruktionen zu relativieren, aber auch neuscholastische Verzeichnungen der thomasiatischen Seinsphilosophie zu korrigieren und deren Potential besser auszuschöpfen<sup>11</sup>.

Ein Brückenschlag von Heideggers „ontologischer Differenz“ zur mittelalterlichen Seinsphilosophie war relativ leicht, gehört doch das Sein des Seienden zu den zentralen Themen der mittelalterlichen Transzendentalienlehre und lag der Versuch, Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein mit der nach dem göttlichen *esse ipsum subsistens per analogia entis* zu vermitteln, in Reichweite. Ein ähnlicher Brückenschlag zwischen Autoren wie Adorno, Lévinas, Lyotard, Derrida einerseits und dem Mittelalter andererseits ist da schwieriger. Anders als Heidegger bricht deren philosophiegeschichtliche Kritik im Rückwärtsgang zumeist bei Hegel oder spätestens bei Descartes ab und nimmt den Faden erst wieder beim spätantiken Neuplatonismus auf, um ihn über Aristoteles und Platon bis zum Seinsbegriff des Parmenides zurückzuverfolgen.

Den meines Wissens nach bisher einzigen eingehenden Versuch eines „Geistergesprächs“ (Manfred Frank) zwischen einem „Philosophen der Differenz“, nämlich Lévinas, und Thomas von Aquin hat kürzlich Reto L. Fetz unternommen<sup>12</sup>. Den Grund für die mangelnde Kenntnisnahme der klassischen Seinsphilosophie sieht er darin, daß sich die Ineinssetzung von Sein mit (selbstbezüglichem) Interessiertsein bei Lévinas<sup>13</sup> und damit seine Polemik gegen den „Egoismus“ der Ontologie<sup>14</sup> letztlich nur gegen Heideggers Verständnis des Daseins als des Seienden, dem es „in seinem Sein *um* dieses

<sup>11</sup> Vgl. Przywara, E., *Analogia entis. Metaphysik* (I. Prinzip), München 1932; Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Horizonte 6), Einsiedeln 1959. Vgl. auch Puntel, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg/Br. u.a. 1969, S. 111-134 und 149-168; Beierwaltes, W., *Identität und Differenz* (PhA 49), Frankfurt/M. 1980, S. 131-143.

<sup>12</sup> Fetz, R. L., Interiorität und Exteriorität bei Emmanuel Lévinas und Thomas von Aquin, in: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (FS Richard Heinzmann, hg. v. M. Thurner), Stuttgart u.a. 1998, S. 217-243. Zu einem interessanten Versuch eines Brückenschlags zwischen Mittelalter und (Post-)Moderne vgl. Hofmann, W., *Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte*, München 1998.

<sup>13</sup> „*Esse est interesse*“, so Lévinas 1992, S. 26 – vgl. Fetz 1998, S. 222ff.

<sup>14</sup> Lévinas, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Br. – München 1987, S. 56; vgl. Fetz 1998, S. 219.

Sein selbst geht<sup>15</sup> richtet. Fast zwingend trenne Lévinas dann – anders als die klassische Tradition – das *bonum* vom *ens* und transponiere es in ein – nun horizontal verortetes – „Jenseits“. Das führe letztlich zur Vorordnung der Ethik gegenüber der Ontologie. Thomas sei in einem entscheidenden Punkt fundamentaler als Lévinas: Die Bewegung, die zwar das *bonum* dem *verum* überordnet, beides aber nicht auseinanderreißt, werde bei Thomas in einem Seinsbegriff grundgelegt, der sich als schenkende Fülle, als „Gabe“ versteht: „Sein‘ kann auch so verstanden werden, daß ‚etwas‘ für ein anderes ‚gegeben‘ ist“<sup>16</sup>, was sich in der Relationalität der mit *ens* konvertiblen Transzendentalien *verum* und *bonum* zeige.

Wir nehmen im folgenden den Faden bei den Transzendentalien auf. Allerdings besteht eine Schwäche von Fetz darin, daß er auf *verum* und *bonum* rekurriert, denn der von Lévinas so exponierte Gedanke der Alterität muß im Blick auf diese relationalen Transzendentalien marginal bleiben. Die ontologische Einheitsbesessenheit aufzudecken und zu durchbrechen, ist so nicht zu leisten. Es ist von daher fraglich, ob sich auf dem vorgeschlagenen Weg eine hinreichende Gesprächsbasis zwischen der spät- bzw. postmodernen „Philosophie der Differenz“ und der mittelalterlichen Seinsphilosophie ergibt, zumal hier – anders als im Fall Lévinas – kaum noch Heideggers Fundamentalontologie die eigentliche Verständnisbarriere bildet.

Diesen ersten Versuch fortführend, will die folgende Untersuchung die von den traditionellen Seinsbestimmungen am meisten ‚mißkannte‘ wieder ins Gespräch bringen: *aliquid*<sup>17</sup>. Ihr ‚Aufstieg und Fall‘ in der Transzendentalienlehre soll skizziert und eine ‚Reanimation‘ eingefordert werden. Im Hintergrund steht die These, daß sich – dem ersten Anschein zum Trotz – die von Lévinas so exponiert gegen die bisherigen ontologischen Bemühungen herausgestellte Alterität mit diesen vermitteln läßt<sup>18</sup>: Wenn Sein als Für-ein-anderes-gegeben-Sein verstanden werden kann, dann erhält das Moment der Alterität nicht nur im Kontext des *verum* und *bonum*, sondern auch für sich ontologischen Rang. Um diesen zu kennzeichnen, findet sich bei Thomas eine eigene relationale Seinsbestimmung neben *verum* und *bonum*: *aliquid* als *aliud-iquid*.

<sup>15</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, S. 12; vgl. Fetz 1998, S. 227.

<sup>16</sup> Ebd., S. 243.

<sup>17</sup> Schmitz, H. R., *Un transcendantal méconnu*, in: *Cahiers Jacques Maritain*, Strasbourg u.a. 1981, nr. 2, S. 22-51.

<sup>18</sup> Diese Annahme, die sich angesichts der zunehmenden theologischen Rezeption seines Denkens als nicht unwichtig erweisen könnte, hinreichend zu belegen, würde den Rahmen des hier Vorgelegten sprengen: Die „alteritas“, so unterentwickelt sie ist, gehört als genuiner Bestandteil in das Begriffsfeld von „unum“ und „individuum“. Wer also einmal an diesem Faden zieht, gerät alsbald an das schwer entwirrbare Knäuel der mittelalterlichen und neuzeitlich-scholastischen Diskurse um den Begriff der Einheit, der Identität und insbesondere des Individuationsprinzips. Es mag also – wie im Falle der „Philosophie der Differenz“ – zunächst bei einer eher strategischen Unternehmung bleiben, deren weiterer Fortgang noch offen ist.

### III. *De Veritate* q. 1 a. 1.: Zwei ‚neue‘ Transzendentalien

Als transzendent bzw. transzendental werden seit dem Hochmittelalter neben dem *ens* die Seinsbestimmungen *unum*, *verum* und *bonum* bezeichnet, deren logische Eigenart darin besteht, als Grundbegriffe transkategorial bzw. transgenerisch und miteinander konvertibel zu sein. Sie übersteigen extensional die höchsten Gattungsbegriffe, unter welche Entitäten jeweils fallen können, und kommen so jedwedem Seienden zu; untereinander sind sie koextensiv, aber nicht synonym. Ontologisch betrachtet stellen sie ubiquitäre Merkmale dar, die den Charakter des Seins selbst ausdrücken<sup>19</sup>.

Nach wie vor gilt die Transzendentalienlehre als das „Kernstück der scholastischen Ontologie und Metaphysik“<sup>20</sup>. Das bleibende Interesse an ihr ist nicht bloß ontologischer und schon gar nicht nur logischer Natur: *Ens*, *unum*, *verum* und *bonum* sind auch Namen Gottes.<sup>21</sup> Allmählich hellt sich der geschichtliche Hintergrund dieses zentralen metaphysischen Traktates auf. Das führt, wie zu zeigen ist, inzwischen zu Neuaufwertungen im Verständnis der Transzendentalienlehre, an die unser Versuch des Brückenschlags anknüpfen kann.

Wir konzentrieren uns auf Thomas von Aquin. Er nimmt in der Geschichte der Transzendentalienlehre eine wichtige Mittlerstellung ein, und zwar vor allem aufgrund des oft zitierten (aber selten analysierten<sup>22</sup>) kurzen Textes zu Beginn seiner Pariser *Quaestiones disputatae de veritate* von 1256/57<sup>23</sup>, in dem sich eine systematische Explikation der transzendentalen Seinsbestimmungen findet. Die Bedeutung des Textes zeigt sich nicht sogleich, da er noch verhältnismäßig am Anfang der Entwicklung steht. Aber schon eine Generation später rückt die Transzendentalienlehre sichtbar ins Zentrum der ontologischen Bemühungen und entfaltet sich – von der *scien-*

<sup>19</sup> Vgl. Gracia, J. J. E., *The transcendentals in the Middle Age. An Introduction*, in: *Topoi* 11 (1992), S.113-120. 115f.; Jordan, M. D., *The Grammar of Esse. Re-reading Thomas on the transcendentals*, in: *Thom.* 44 (1980), S. 1-26. 3.

<sup>20</sup> Lotz, J. B., *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, hg. v. P. Wilpert (MM 2), Berlin 1963, S. 334-340. 334; ihm folgend Coreth, E., *Grundriß der Metaphysik*, Innsbruck – Wien 1994, S. 136. Vgl. auch Bärthlein, K., *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlin – New York 1 (1972), S. 1-5.

<sup>21</sup> Systematisch bei Philipp dem Kanzler und Alexander von Hales. Vgl. zu letzterem Fuchs, J., *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, München 1930, S. 103-112, allgemein: Aertsen, J. A., Art. Transzendental II, in: *HWP* 10 (1998), Sp. 1360-1365. 1360f. (zit.: 1998a)

<sup>22</sup> Vgl. Aertsen, J. A., *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (STGMA 52), Leiden u.a. 1996, S. 73 Anm. 8.

<sup>23</sup> Vgl. Zimmermann, A., Einleitung, in: Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit* (PhB 384), Hamburg 1986, S. xi-xlii. xxxvii f. – sie gehören damit zu den frühen Schriften. Zu verweisen ist hinsichtlich der Transzendentalienlehre neben *De veritate* (zit.: *De ver.* nach: S. Thomae de Aquino *Opera omnia* [ed. Leoninae], Rom 22 [1975f.]) auf den kurz zuvor entstandenen Sentenzenkommentar von 1252-56; vgl. Aertsen 1996, S. 72. Jordan 1980, S. 3 wertet *De ver.* als „Chief Text on the Transcendentals“.

*tia transcendens* des Duns Scotus<sup>24</sup> bis hin zur ersten systematischen Metaphysik des Franz Suárez<sup>25</sup>. Erst in seiner Zeit, also im 16. Jahrhundert, gibt es eigene Traktate zum Thema<sup>26</sup>. Auch terminologisch steht der Aquinate noch am Anfang. Der in der Barockscholastik gängige Ausdruck *transcendentalis* ist im Mittelalter noch weitgehend unbekannt<sup>27</sup>. Ebenso ist es zunächst üblich, die transzendentalen Seinsbestimmungen nur fallweise mit Blick auf eine von ihnen (in unserem Fall das *verum*) zu behandeln. Alles in allem handelt es sich also um eine noch relativ junge Tradition, ausgelöst durch die arabischen Aristoteleskommentare z. B. des Avicenna (Ibn Šīnā), welche erst Mitte des 12. Jahrhunderts das Abendland erreichen. Beginnend mit Philipp dem Kanzler<sup>28</sup> und Alexander von Hales<sup>29</sup> setzt deren Rezeption eine Kette solcher speziellen Abhandlungen in Gang, die über Albert den Großen<sup>30</sup> bis zu Thomas führt.

Angestoßen durch die mißverständliche augustinische und boethianische Identifizierung von Seins- und Wahrheitsbegriff, steht am Anfang von *De veritate*<sup>31</sup> eine Differenzierung dieser beiden Begriffe. Dieser Ausgangspunkt ist zudem sachlich bedingt, ist doch der Begriff „seiend“ für den Verstand das Bekannteste und Fundamentale, in das der Intellekt alle Begriffe auflöst, was umgekehrt heißt, daß diese (unendlich viele) verstandesmäßige Hinzufügungen zum Grundbegriff *ens* sind. Da aber *ens* kein Außerhalb kennt (außer dem Grenzbegriff des Nichtseins), können Hinzufügungen nur als modale Explikationen des *ens*<sup>32</sup> erfolgen, „damit das ‚Andere‘ in ihm als es selbst erscheine“<sup>33</sup>. Die verschiedenen Ausdrucksweisen (*modi expressi*) of-

<sup>24</sup> Vgl. Honnefelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Paradeigmata 9), Hamburg 1990, S. xiv f.

<sup>25</sup> *Disputationes metaphysicae* von 1597 (zit.: Suárez 1597 nach: Suárez, F., *Opera omnia*, hg. v. C. Berton, Paris 25 [1861]).

<sup>26</sup> Z. B. den *Tractatus de transcendentibus* des Chrysostomus Javelli; vgl. Aertsen 1996, S. 71.

<sup>27</sup> Erstmals kommt er wohl bei Crathorn (ca. 1330) vor, wogegen der Ursprung des Substantivs immer noch im Dunkel liegt, vgl. Aertsen, J. A., The medieval doctrine of the transcendentals, in: *BPpM* 33 (1999), S. 130-147. 141f. – Thomas spricht statt dessen von „maxime communia“ oder auch von den „transcendentia“, die alle Kategorien umfassen (circumeunt). Vgl. zur thomasianischen Terminologie Aertsen 1996, S. 91ff., wobei der Terminus „transcendentia“ (bzw. „transcendens“) bemerkenswert häufig im Zusammenhang mit „multitudo“ auftritt (vgl. ebd., S. 91 Anm. 52). Auch nach der Einführung von „transcendentalis“ werden andere Bezeichnungen weiterverwendet, vgl. Lay, R., *Passiones entis disiunctae*, in: *ThPh* 42 (1967), S. 51-78. 359-389. 377.

<sup>28</sup> *Summa de bono* (1225-1228), vgl. Aertsen 1996, S. 25-40. Gracia 1992, S. 119, erwähnt außerdem die *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre (vor 1220).

<sup>29</sup> Hier hauptsächlich die ihm zugeschriebene *Summa theologica* von 1245, vgl. Aertsen 1996, S. 40-48.

<sup>30</sup> Unter anderem in *De bono* (1246) und im Kommentar zu Ps.-Dionysius *De divinis nominibus* (1249), vgl. ebd., S. 48-70.

<sup>31</sup> Wir greifen hier auf die Übersetzung von Zimmermann (in: Thomas 1986) zurück.

<sup>32</sup> Den Ausdruck „*explicatio entis*“ verwendet Thomas nicht, vgl. Darge, R., Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften des Seienden bei F. Suárez, in: *ZPhF* 54 (2000), S. 341-364. 360 (zit.: 2000a).

<sup>33</sup> Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (SlgHor NF. 30), Einsiedeln <sup>2</sup>1998 (orig. 1961), S. 252.

fenbaren „die verschiedenen ‚Gesichter‘ des Seins“<sup>34</sup> (*modi entis* bzw. *essendi*).

Diese Ausgangslage nimmt Thomas zum Anlaß, in einem kurzen, rezeptionsgeschichtlich folgenreichen Aufriß ein System der transzendentalen Seinsbestimmungen zu präsentieren. Als Hauptrichtungen der Entfaltung des zunächst einfachen Begriffs *ens* nennt Thomas drei Differenzierungen: in besonderer oder allgemeiner, in absoluter oder relativer und in behahender oder negierender Hinsicht. Der *modus expressus*, der in spezielle Richtung geht, führt zu den verschiedenen Gattungen der Dinge – beginnend mit dem Begriff der Substanz als Ausdruck für die absolute Seinsweise des Für-sich-Seins (*per se ens*). Eine Explikation des speziellen *modus expressus* in relative Richtung<sup>35</sup> erspart sich Thomas wohl deshalb, weil sein eigentliches Interesse der anderen, aufs Allgemeine zielenden Entfaltung gilt. Diese offenbart die Seinsweisen, die anders als die kategorialen nun jedwedem Seienden zukommen. Der *modus expressus* richtet sich dabei zunächst auf das Seiende in sich (*ens in se, ens absolute*) im Unterschied zum Seienden in Beziehung auf ein anderes (*ens in ordine ad aliud* bzw. *ad alterum*), wobei erst in einem nachfolgenden Schritt jeweils eine affirmative und negative Weiterführung erfolgt: Für jedes Seiende in sich wird behahend (*affirmative dictum absolute*) mit „Ding“ (*res*) das Wesen (*essentia*) oder die Washeit (*quiditas*) bezeichnet, verneinend mit „Eines“ (*unum*) das Ungeteiltsein (*indivisum*). In Hinordnung auf anderes negativ ist jedes Seiende „Etwas“ (*aliquid*) – hier aber verstanden als „ein anderes Was“ (*aliud quid*) –, Ausdruck für das Abgeteiltsein von anderen (*divisum ab aliis* bzw. *ab altero*). Thomas fügt eine wichtige Erläuterung hinzu: „Wie daher ein Seiendes ‚eines‘ genannt wird, insofern es in sich ungeteilt ist, so wird es ‚etwas/anderes‘<sup>36</sup> genannt, insofern es von anderen abgeteilt ist“<sup>37</sup>. Für den positiven *modus expressus* – also als Übereinstimmung eines jeden Seienden mit einem anderen, nämlich der Seele – ergibt sich erneut eine Differenzierung: „Gutes“ (*bonum*) meint die positive Hinordnung auf das Strebevermögen, „Wahres“ (*verum*) die auf das Erkenntnisvermögen. Damit ist Thomas beim Thema. Auch scheinen hiermit die Möglichkeiten zumindest hinsichtlich der Transzendentalien erschöpft zu sein<sup>38</sup>.

Wir verlassen hier seine weiteren Ausführungen. Daß sich in dieser Textpassage eine Reihe von Innovationen finden, zeigt sich erst in der historisch-exegetischen Analyse.

<sup>34</sup> Aertsens 1996, S. 104 und 429, vgl. auch Schmitz 1981, S. 21.

<sup>35</sup> Das hätte zum Thema „Akzidenzien“ geführt. Vgl. Breton, S., *L'idée de transcendantal et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin*, in: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris 1963, S. 45–74. 48f.

<sup>36</sup> In der Regel wird hier wörtlich mit „etwas“ übersetzt – so auch von Zimmermann – vgl. Thomas 1986, S. 7. Das aber ist nach der vorausgehenden etymologischen Erklärung des Thomas nicht unproblematisch.

<sup>37</sup> *De ver. q. 1 a. 1, S. 5, Z. 145–150*: „Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum.“

<sup>38</sup> Vgl. Breton 1963, S. 68 Anm. 3.

1. Der Ansatz beim Sein als Ersterkanntem (mit ausdrücklichem Bezug auf Avicenna) und der Bezug von *verum* und *bonum* auf die menschliche Seele und weniger auf Gott (hier ist der Bezugspunkt Aristoteles)<sup>39</sup>: Diese Neuerung läßt fragen, wie weit Thomas hier die Theozentrik seiner Vorgänger ontologisiert und anthropologisiert und sich somit der Transzendentalphilosophie Kants annähert<sup>40</sup> – oder ob diese logische bzw. erkenntnistheoretische Akzentuierung nur dem Thema „Wahrheit“ geschuldet ist<sup>41</sup>. Letzteres hieße, den aus „ihrer theologisch-metaphysischen Fremdbestimmung“<sup>42</sup> heraus- und zu einer „echten Transzendentalienlehre“<sup>43</sup> hinführenden „zweiten Anfang“ der Metaphysik erst eine Generation später in Duns Scotus' *scientia transcendens* festzumachen<sup>44</sup>. Diese Diskussion soll hier nicht weitergeführt werden. Man kann wohl von einer starken erkenntnistheoretischen Akzentuierung des Textes sprechen, was mögliche Deutungen der thomasianischen Explikation in theologischer (*unum*, *verum* und *bonum* als Gottesnamen) und ontologischer oder auch anthropologischer Richtung (als Auslegung des menschlichen Seinsverständnisses) nicht ausschließt<sup>45</sup>. Diese Akzentuierungen konkurrieren aber miteinander und verändern die jeweilige Konstellation der Transzendentalien zueinander, was für die Zukunft des *aliquid* nicht ohne Bedeutung sein wird.

2. Die Charakterisierung von *verum* und *bonum* als übereinstimmend mit dem menschlichen Intellekt bzw. Willen: Dieses positiv-relationale Moment

<sup>39</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 80-84 und 103-109.

<sup>40</sup> Vgl. vorsichtig hier Breil, R., Das Problem der Geltungsgliederung in der scholastischen Transzendentalienlehre, in: *PfJ* 102 (1995), S. 61-82. 67ff., und Aertsen 1996, S. 256-262, 272 und 285.

<sup>41</sup> Vgl. Jordan 1980, S. 5, 13 und 17. Vgl. zu weiteren Diskussionen Aertsen 1996, S. 106ff.

<sup>42</sup> Breil 1995, S. 82.

<sup>43</sup> Bärthlein 1972, S. 382, der die Anfänge schon bei Aristoteles sucht. Vgl. dagegen Aertsen 1996, S. 420f.

<sup>44</sup> Vgl. vor allem Honnefelder, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA NF 16), Münster 1979. Zur Diskussion um diese These vgl. Aertsen 1996, S. 432ff., sowie neuerdings die Kritik von Darge, R., „Ens intime transcendit omnia“. Suárez' Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren, in: *FZPhTh* 47 (2000), S. 150-172 ( zit.: 2000b); sowie ders. 2000a u.ö. Darge richtet sich vor allem gegen Courtine, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990 – vgl. für unser Thema besonders S. 355-366, aber auch gegen Honnefelder 1990.

<sup>45</sup> Der Dschungel der Diskussion sei somit nicht betreten, ob es sich bei der thomasianischen Transzendentalienlehre letztlich um eine eher theologische (auf die Gottesnamen bezogene), metaphysisch-ontologische (und damit realitätsbezogene) oder logische (die aristotelischen „communia“ als rein logische oder prädikative Größen interpretierende), wenn nicht sogar transzendentallogische Explikation handelt. Der Text ist wohl für alle Varianten offen. Vgl. hier besonders Aertsen 1996, S. 427-432. Reimers, A. J., St. Thomas' intentions at *De veritate* 1,1, in: *DoC* 42 (1989), S. 175-183, optiert entschieden für ein logisches Verständnis, aber mit theologischer und nicht ontologischer Zielsetzung. Jordan 1980, verweist hinsichtlich der ontologischen Dimension auf das ens als „id quod primo cadit [!] in conceptione intellectus“ von *De ver.* q. 21 a. 1, S. 593, Z. 144f. Anwendungen des klassischen Ternars auf die Trinität finden sich bei Thomas verschiedentlich, vgl. Knittermeyer, H., *Der Terminus transszendental [sic] in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920, S. 43f.; Aertsen 1996, S. 360-415; s. Anm. 94.



ist zwar schon vor Thomas gesehen, jedoch unterbestimmt worden. Vor allem Philipp, aber in gewisser Hinsicht auch Alexander nahmen für das *verum* und *bonum* den für das *unum* charakteristischen Begriff der *indivisio* als zentral an<sup>46</sup>, und noch bei Albert, dem Lehrer des Thomas, wurden beide Transzendentalien eher intrinsisch auf ein dem Seienden innewohnendes Formprinzip hin interpretiert<sup>47</sup>. Die thomasianische Verstärkung des relationalen Moments ist für eine adäquate Deutung des *aliquid* festzuhalten.

3. Die gleichrangige Ergänzung des üblichen Katalogs durch *res* und *aliquid*<sup>48</sup>: Dabei treffen mindestens zwei Traditionen zusammen<sup>49</sup>: die oben skizzierte Tradition der als *transcendentia* o.a. bezeichneten Begriffe *ens*, *unum*, *verum* und *bonum* einerseits und die Tradition der *nomina infinita ens*, *unum*, *aliquid* und *res* andererseits. Daß *ens* und *unum* in beiden Gruppen vorkommen, hat seine eigenen Probleme (z. B. hinsichtlich eines zunächst unbestimmt „leeren“ Seinsbegriffs), die aber nicht unser Thema sind. Die das *aliquid* betreffende Vierergruppe wird in dieser Zusammenstellung unter dem Einfluß der Metaphysik des Avicenna zunächst in den aristotelischen Perihermeneias-Kommentaren der *Logica Modernorum* des 12./13. Jahrhunderts thematisiert und dabei zuweilen auch als „transzendente Namen“ bezeichnet<sup>50</sup>. *Nomina infinita* heißen sie aufgrund ihrer Unbestimmtheit an sich: Sie können selbst nicht extensional unbegrenzt gemacht werden (z. B. durch Verneinung wie Mensch zu Nichtmensch); ihr Gegenteil (z. B. Un-Ding) wäre „nichts“ (*nihil*)<sup>51</sup>. Schon frühmittelalterliche Perihermeneias-Kommentare (z. B. des Boethius) fragen sich, ob z. B. „Bockhirsch“ nicht eine Sache (*res*) oder etwas (*aliquid*) bezeichnen kann, das nicht nur jenseits von wahr und falsch, sondern auch von seiend oder nicht-seiend liegt, was letztlich auf eine Vorordnung von *res* bzw. *aliquid* vor *ens* hinauslief. Avicennas Polemik dagegen<sup>52</sup> und seine Zusammenstellung der vier Begriffe hat

<sup>46</sup> So ist für Philipp das Wahre nur in sekundärem Verständnis auf einen Intellekt bezogen und das Gute die Ungeteiltheit von Potentialität und Aktualität – vgl. ebd., S. 35-38; Alexander kennt dann schon – ergänzend – einen anthropologischen Bezug von „verum“ und „bonum“, vgl. ebd., S. 46.

<sup>47</sup> Das „verum“ wird in Bezug auf die exemplarische Form als Idee, das „bonum“ in Bezug auf die Ziel-Form als Vollendung verstanden – Textnachweise ebd., S. 63 Anm. 103. Aertsen sieht – ebd., S. 64 (wo sich ein aussagekräftiges Schema zu dieser Systematik findet) bzw. S. 105 – schon bei Albert „a relation to something extrinsic“ – nämlich Gott. Vorsichtiger hier Kühle, H., Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in: *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart* (FS J. Geysler, hg. v. F.-J. v. Rintelen), Regensburg 1 (1930), S. 131-147. 138-141.

<sup>48</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 104 und 109.

<sup>49</sup> Vgl. im folgenden Ventimiglia, G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio* (Metaphisica e storia della metafisica 17), Milano 1997, S. 207-245.

<sup>50</sup> In einem verdorbenen Text des Perihermeneias-Kommentars des Johannes Pagus (zwischen 1231 und 1235) steht „nomina transscend...“ – vgl. ebd., S. 219; unstrittig ist aber die Bezeichnung der vier als „transcendentia“ in der *Summa theologia* des Roland von Cremona (um 1244?); vgl. ebd., S. 214.

<sup>51</sup> „... non possunt infinitari“, ist die Standardcharakterisierung – vgl. ebd., S. 215-221.

<sup>52</sup> Avicenna richtete sich gegen eine theologische Schule in seinem Umfeld, die Mu'taziliten.

dann ihre Etablierung als transzendente Seinsbestimmungen möglich gemacht. Als solche finden sie sich zwar vereinzelt schon vor Thomas, z. B. bei Albert<sup>53</sup>. Systematisch und gleichrangig mit der anderen Vierergruppe zu sechs Transzendentalien vereint, erscheinen sie aber erst in *De veritate* q. 1 a. 1 – und bei Thomas nur dort<sup>54</sup>. Ein Grund dafür dürfte sein, daß *res* und *aliquid* in den Kontext eines begriffslogischen Diskurses gehören und von daher in einen auf die Wahrheitsfrage konzentrierten Text gut eingebunden werden können<sup>55</sup>.

4. Die Interpretation des *aliquid* als *aliud quid*: Im Kontext von *De veritate* meint *aliquid* jedoch kein unbestimmtes „(irgend)etwas“, sondern „anderes was“ (*aliud quid*), wie Thomas hervorhebt. Die nachfolgende Erläuterung bezieht den Terminus auf die Bestimmung des *ens* als *indivisum in se et divisum ab aliis* und reproduziert damit eine Formel, die spätestens seit Alexander und auch bei Albert für das *unum* gebräuchlich ist und auf die aristotelische Physik zurückgeht<sup>56</sup>. Thomas nimmt aber – an dieser Stelle und auch sonst relativ konsequent – die Formel auseinander, indem er nicht das *unum*, sondern das *ens* in dieser Weise erklärt und die zwei Teile auf *unum* und *aliquid* verteilt<sup>57</sup>. Diese Neuerung wird unter dem Eindruck der üblichen Definition häufig übersehen<sup>58</sup>, ebenso die folgende: Mit der Herauslösung ordnet Thomas das *aliquid* zusammen mit Wahrheit und Gutheit den relationalen Transzendentalien zu<sup>59</sup>. Auf geniale Weise kann er so eine Leerstelle seiner Systematik füllen: Während nämlich Alexander das *verum* noch den negativen Relationen zuordnete (*ens comparatum ad aliud secundum distinctionem*) – im Unterschied zum *bonum* (*ens comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem*) –, finden sich in *De veritate* beide bei den positiv-relationalen Transzendentalien, wodurch der Platz für das *aliquid* frei wurde<sup>60</sup>. Dieses den relationalen Transzendentalien zuzuordnen, setzt seine Interpretation als *aliud quid* voraus. Sie ist ungewöhnlich und scheint vor Thomas ohne Parallele zu sein<sup>61</sup>.

<sup>53</sup> *Liber De praedicabilibus* I, tract. IV, c. 3 von 1252-56 (zit. n. Knittermeyer 1920, S. 17): „Et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum et aliquid.“ Vgl. Aertsen 1996, S. 50 Anm. 66 zu weiteren Stellen.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 110.

<sup>55</sup> Vgl. Knittermeyer 1920, S. 25; Aertsen 1996, S. 110.

<sup>56</sup> Vgl. Schulemann, G., *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (FGPP 4,2), Leipzig 1929, S. 28; Aertsen 1996, S. 43f.

<sup>57</sup> Vgl. die Stellenangaben bei Aertsen ebd., S. 208 Anm. 18-21, wo immer vom „unum“ nur als „indivisum“ gesprochen wird. Er hebt hervor: „Thomas usually restricts the *ratio* of the one of its internal indivision“ (ebd., S. 223) – vgl. auch ebd., S. 110.

<sup>58</sup> Es gibt nämlich auch bei Thomas die von Alexander und Albert bevorzugte Verkopplung beider Momente in der Definition des „unum“ – vgl. die Stellenangaben in ebd., S. 223 Anm. 63, sowie bei Oeing-Hanhoff, L., Art. Individuum, Individualität II, in: *HWP* 4 (1976), Sp. 304-310. 310 Anm. 19.

<sup>59</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 105.

<sup>60</sup> Vgl. (mit Textnachweisen) ebd., S. 44ff., besonders das Schema ebd., S. 46.

<sup>61</sup> Eine Spur führt zum *Liber derivationum* des Grammatikers und Kanonikers Huguccio (Hugo von Pisa; gest. 1210): „et alius componitur cum quis et fit aliquis aliqua aliquod“ (zit. n. *De ver.*, S. 5 Anm. zu Zeile 147).

#### IV. *Aliquid als aliud quid* – eine kurze Karriere

Die Explikation von *De veritate* q. 1 a. 1 kann in ihrer kunstvollen Architektonik als ein erster Höhepunkt systematischer Bemühungen im Bereich der Transzendentalienlehre gelten, der allerdings auch seine Grenzen hat: Als *Quaestiones disputatae* ist der Text nicht mit einem Traktat oder sogar einer Summe gleichzusetzen. Er verfolgt eher einen diskussionseröffnenden als apodiktischen Zweck<sup>62</sup>, was er – wie die Rezeptionsgeschichte erweist – auch erreicht hat. Die Systematik muß dem Thema „Wahrheit“ dienen, was dazu führt, daß – für Thomas unüblich – das *verum* erst nach dem *bonum* angesprochen wird. Offenbar soll die Fortsetzung des Gedankengangs erleichtert werden.

Auffällig ist auch die Umkehrung der nachgeordneten Differenzierungsweisen: hinsichtlich des *ens in se* erst positiv (*res*), dann negativ (*unum*), hinsichtlich des *ens in ordine ad aliud* dagegen erst negativ (*aliquid*), dann positiv (*bonum, verum*). Das ermöglicht es aber, *unum* und *aliquid* – obwohl zwei grundverschiedenen Hinsichten (*in se* – *in ordine ad aliud*) zugeordnet – in zweifacher Weise wieder zusammenzuführen. Beide „entstehen“ durch negierende Hinsicht auf das *ens* und beide sind durch das *divisum* in der oben zitierten Erläuterung vermittelt. Daß dieser Begriff nicht zufällig die zentrale Verklammerung bildet, ergibt sich zunächst wieder aus dem Thema in seiner erkenntnistheoretischen Akzentuierung: Thomas' Explikation des *ens* geht von einer Erfahrung des endlichen Seienden in seiner Vielfalt und damit Verschiedenheit durch die *anima humana* aus. Das (*in-*)*divisum* als Nichtgeteiltheit (Identität) bzw. als Unterscheidbarkeit (Andersheit) ist apriorische Voraussetzung jeglicher Erkenntnis. Die Entfaltung der Seinsmodi zu Beginn von *De veritate* bildet offenbar eine notwendige Folge, welche den von Aristoteles gekennzeichneten zwei grundlegenden Operationen des menschlichen Geistes – Identifikation und Diskursivität – folgt<sup>63</sup>.

Der Begriff der Teilung (*divisio*) ist Grundlage der Begriffe *unum* bzw. *idem* (Selbiges) einerseits, *aliud* bzw. *diversum* (Verschiedenes) und auch *multitudo* (Vielheit) andererseits<sup>64</sup>. Wie sich anhand anderer Texte des Aquinaten verdeutlichen läßt<sup>65</sup>, löst Thomas damit den Verdacht des Avicenna,

<sup>62</sup> Vgl. Jordan 1980, S. 4f.

<sup>63</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 146-151 und 423-425. Ausgangspunkt für diese Feststellung bildet der spätere Metaphysikkommentar des Thomas – vgl. Aertsen, J. A., Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik – Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica, in: *FZPhTh* 35 (1998), S. 293-316. 294 (zit.: 1998b). – Anders aber Seidl, H., Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., *De veritate*, qu. I, art. 1, in: *PhJ* 80 (1973), S. 166-171. 169f., der hier eine ‚gleichsam induktive‘ Vorgehensweise sieht.

<sup>64</sup> Vgl. auch Thomas, *Summa theologica* I q. 11 a. 1 ad 2 (zit.: *S. th. I* nach: S. Thomae de Aquino *Opera omnia* [ed. Leoninae], Rom 4 [1888]); vgl. Aertsen 1996, S. 218 Anm. 49.

<sup>65</sup> Vgl. im folgenden ebd., S. 219-223, aber auch Oeing-Hanhoff, L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin* (BG-PhMA 37 H. 3), Münster 1953, S. 128ff., sowie Schmitz 1981, S. 32-35. Wichtig ist hier *De potentia* q. 9 a. 7 ad 15 (zit.: *De pot.* nach: Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae* [ed. Marietti], Turin – Rom 2 [1920], S. 7-276) sowie der Kommentar zum 4. Buch der Metaphysik,

daß sich Einheit (verstanden als Negation der Vielheit) und Vielheit (als Aggregation von Einheiten) zirkulär definieren würden, zugunsten des Vorrangs der Einheit auf. Teilung und Vielheit werden unterschieden und Einheit als Negation der ersteren, nicht der letzteren, definiert. Somit entfaltet sich die Erkenntnis des Seienden in folgenden Schritten: 1. *ens* (als Ersterkanntes); 2. *non ens* (als dessen Negation); 3. *divisio* (dieses ist nicht jenes); 4. *unum* (Ungeteiltsein in sich); 5. *multitudo*.

Dabei sind die Grundoperationen der Negation und Division funktional verschieden: Letztere betrifft zwei Seiende, die sich gegenseitig profilieren; sie stehen auf der Basis des gemeinsamen Seins nur konträr gegeneinander. Die Negation dagegen meint die kontradiktorische Abgrenzung des aktuellen Seienden zum Nicht-Seienden. Anders gesagt: Die Negation tritt quasi äußerlich an das Sein heran; die Verschiedenheit dagegen ruht in seinem Innersten. Sie wird unterschiedlich bezeichnet: als *diversum*, *alteritas* oder *aliquid* im Sinne von *aliud quid*.

Damit wird der bekannte Satz des Aristoteles, daß Seiendes vielfältig ausgesagt wird, aufgenommen – und um genau diese Problematik, wie solche vervielfältigenden Hinzufügungen intern möglich sind, kreisen ja die Eingangsbücherlegungen von *De veritate*<sup>66</sup>. Es handelt sich hier eigentlich um einen wenig revolutionären Gedanken – solange man nicht Einheitsvorstellungen erliegt, für die jegliche Verschiedenheit und Vielheit teilweises Nichtsein, Zerfall und Tod bedeuten. Gegen solche neuplatonischen Vorstellungen, die vor dem Eintritt der aristotelischen Naturphilosophie in das abendländische Denken dominant waren und – wie zu zeigen sein wird – kaum auszurotten sind, dürfte sich Thomas auch mit seiner exponierten Herausstellung des *aliud quid* richten.

Wie die Deutung des *aliquid* als *aliud quid* zeigt, verbirgt sich in der ganzen Entfaltung also weit mehr als eine erkenntnistheoretische Expertise. Im Hintergrund steht wohl eine spätestens seit Albert übliche Gleichsetzung von *diversum* (Verschiedenes) und *aliud (quid)* (Anderes). Die inzwischen bessere Kenntnis des historischen Kontextes verdeutlicht das Gewicht dieser thomasianischen Neuinterpretation des *aliquid*: Thomas erhebt – unter der Hand<sup>67</sup> – das *diversum* und damit auch die Vielheit (*multitudo*) zur transzendentalen Bestimmung. Die am Ende der Begriffskette stehende *multitudo* darf nun ebensowenig quantitativ und somit kategorial interpretiert werden wie das vorausgehende *unum*: Beide Male handelt es sich um transzendente Bestimmungen, die allen Seienden zukommen, insofern sie seiend sind; und sie sind untereinander konvertibel<sup>68</sup>.

lect. 4, nr. 566 (zit.: *In ... Metaph.* nach: Thomas von Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis exposito* [ed. Marietti], Turin – Rom 1964) über die Vermeidung einer zirkulären Definition von Einheit und Vielheit, vgl. auch *S. th. I q. 11 a. 2 ad 4*. Kritisch zu diesem Versuch Flasch, K., Art. Eine (das), Einheit II, in: *HWP 2* (1972), Sp. 367-377. 373.

<sup>66</sup> „Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea ...“ (*De ver. q. 1 a. 1, S. 5, Z. 106*).

<sup>67</sup> Von einer Einführung unter dem „Pseudonym“ des „aliquid“ als „aliud quid“ spricht Ventimiglia 1997, S. 284.

<sup>68</sup> Vgl. Oeing-Hanhoff 1953, S. 122f. Verschiedenheit ist wie „ens“ mannigfaltig aussagbar; vgl. ebd., S. 131.

Die theologische Konsequenz einer unzureichenden Ontologie zeigt sich sogleich: Beträfe die *multitudo* die quantitative Vielheit, wäre ein dem Gottesbegriff als solchem widersprechender Polytheismus unausweichlich oder die Seinsbestimmung *multitudo* nur auf das endliche Sein anwendbar – auch wenn es in seiner Vielheit das einfache unendliche Sein zur Darstellung bringt, wie Thomas wiederum gegen neuplatonische Diffamierungen der Pluralität betont<sup>69</sup>. Die Terminologie ist von daher etwas irreführend: Eigentlich wäre statt von Vielheit (*multitudo*) besser von Vielfältigkeit (*multiplicitas*) zu sprechen<sup>70</sup>.

*Multitudo* ist zugleich Ausdruck des Abgeteiltseins eines Seienden vom anderen – was die Bezeichnung dieses Seinsmodus als *aliud quid* bzw. *diversum* deutlicher darstellt. Daß auch die Anwendung auf das göttliche Sein möglich ist, wird Suárez später in seinen *Disputationes metaphysicae* gegen den Thomisten Chrysostomus Javelli (1470-1538) geltend machen: Dieser behauptet in seinem *Tractatus de transcendentibus*, das *aliquid* gehöre nicht notwendig in das mit dem *ens* konvertible *unum*, weil – anders als die Ungeteiltheit – die Abgeteiltheit von anderem auf die Einheit Gottes vor Erschaffung der Welt nicht anwendbar sei. Dem hält Suárez entgegen, daß die in der Einheit implizierte Abgetrenntheit auch hinsichtlich möglicher Seiender ausgesagt werde<sup>71</sup>, es setzt also keine quantitative Vielheit voraus – ein zur Rettung des *aliud quid* als transzendente Bestimmung gewichtiges Argument, das mit der (hier von Suárez nicht angesprochenen) Vielfalt im göttlichen Sein eine wichtige Basisannahme für den Trinitätsgedanken bildet.

Trotzdem bleibt die *multitudo* dem *ens* und *unum* gegenüber sekundär, was die genannte epistemologische Ableitung deutlich macht, an deren Ende sie steht. Sie liegt dem Bereich des endlichen und damit kategorialen Seins offenbar näher als das *unum*<sup>72</sup>. Die hier vorerst noch offene Frage ist, ob solche sekundären Transzendentalien zulässig sind. Wie sich aber schon zeigt, nehmen sie eine wichtige Vermittlungsstellung ein. Ohne *divisio* und damit *aliud* und *multitudo* ist weder das *unum* als *indivisum* noch Relationalität denkbar; wenn *ens* aber nicht *in ordine ad aliud* gedacht werden kann, fehlt jegliche Voraussetzung für das *verum* und *bonum*, zwei wiederum unbestrittene transzendente Bestimmungen.

## V. Ein rasches Ende: *De veritate* q. 21 a. 1 und die Folgen

Zu den zentralen Problemen in den mittelalterlichen Diskussionen über die Transzendentalien gehört deren Zahl und – neben der Frage nach ihrer Ord-

<sup>69</sup> Siehe Anm.128.

<sup>70</sup> Vgl. *In I Metaph.* lect. 9, nr. 139 (und dazu Ventimiglia 1997, S. 235).

<sup>71</sup> Suárez 1597, S. 109: „... in aptitudine et respectu alterius entis existentis, vel possibilis ...“. Vgl. dagegen aber Schmitz, 1981, S. 38, und Ulrich 1998, S. 286f.: Der Bezugspunkt könne nur die positiv gesetzte endliche „res“ sein.

<sup>72</sup> *S. th. I* q. 11 a. 1 ad 2, S. 108: „Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid.“ – Vgl. Breil 1995, S. 68.

nung – das Problem ihrer Unterschiedenheit<sup>73</sup>. Zur Durchführung einer vollständigen systematischen Aufstellung kommt es in der Scholastik allerdings nicht<sup>74</sup>. Die weitere Überlieferungsgeschichte ist ein noch immer relativ wenig erforschtes Gebiet, wie die Diskussion um den Zusammenhang der suarezianischen Transzendentalienlehre mit der Tradition paradigmatisch zeigt<sup>75</sup>. Wir müssen es hier bei einer Skizze belassen, die sich auf die Frage nach der Anzahl der transzendentalen Seinsbestimmungen und insbesondere auf das *aliquid* als eine solche konzentriert. Es ist eine Geschichte der vielfältigen Reduktionen und Erweiterungen, wobei eine klare Entwicklung kaum erkennbar ist. Hier werden uns vor allem die Reduktionen interessieren, weil sie letztlich den Neuling *aliquid* betreffen.

### 1. J. B. Lotz: *Aliquid als Einbruchsstelle des Nichts*

In den neueren – systematischen wie historischen – Darstellungen der Transzendentalienlehre werden *res* und *aliquid* bestenfalls am Rand erwähnt. Unter dem Druck der traditionellen Definition des *unum* als *indivisum in se et divisum ab alio* gilt die Subsumption des *aliquid* unter das *unum* als ausgemacht. So sieht Johann Baptist Lotz im *aliquid* zwar ein Mit-Konstituens der Einheit, eliminiert es aber trotzdem – zusammen mit der *res* – als sekundär aus dem Kanon der Transzendentalien<sup>76</sup>. *Aliquid* gehöre zwar insofern zum *unum*, als es „das in sich Eine von allem anderen“ absetzt, denn „das, was nicht vom anderen abgesetzt ist, hat auch in sich selbst die Einheit nicht“<sup>77</sup>. Es erscheint also „zugleich“<sup>78</sup> mit dem *unum*. Lotz deutet sogar einen notwendigen Zusammenhang an, da „das Eine als solches erst durch das Andere mitkonstituiert wird“<sup>79</sup>. Das hindert ihn aber nicht zu behaupten, „folglich“ stelle das *aliquid* „kein eigenes Transzendentalattribut“ dar<sup>80</sup>. „In der Vielheit des Seienden liegt auch das ‚aliquid‘ als ‚aliud quid‘“, weil die Seienden am Sein „nur teil-nehmen, und zwar auf immer wieder andere Weise“<sup>81</sup>. Die Reihenfolge *aliud* – *multitudo* ist hier offensichtlich umgekehrt. „Die

<sup>73</sup> Vgl. Aertsen 1998b, S. 142.

<sup>74</sup> Vgl. Oeing-Hanhoff 1976, Sp. 305.

<sup>75</sup> Vgl. Darge 2000a, S. 341f., s. auch Anm. 68.

<sup>76</sup> Vgl. Lotz 1963, S. 335; ders., *Die Grundbestimmungen des Seins – vollzogen als transzendente Erfahrung. Einheit, Wahrheit, Güte, Heiligkeit, Schönheit*, Innsbruck 1988, S. 20.

<sup>77</sup> Ebd., S. 20f.

<sup>78</sup> Lotz 1963, S. 335.

<sup>79</sup> Ebd.; vgl. auch ders. 1988, S. 91 Anm. 13 (zu S. 32): „Der Aquinate reiht in *De ver.* q. 1 a. 1 das *aliquid* nach dem *unum* ein, weil das Eine als *indivisum in se* notwendig *divisum a quolibet alio* ist. Wäre es nämlich nicht vom andern unterschieden, so trüge es den Unterschied in sich selbst und wäre daher nicht *unum*.“

<sup>80</sup> Lotz 1963, S. 335. Die Begründung für das „folglich“ bleibt unverständlich und könnte auch für das Gegenteil stehen: „Das Eine ist nämlich allein dadurch ganz in sich ungeteilt, daß es von jedem andern geteilt oder abgesetzt ist; denn das vom andern nicht geschiedene Eine bleibt entweder ungeteilt und hebt damit die Andersheit des andern auf oder läßt die Andersheit des andern unverkürzt bestehen und hört damit auf ungeteilt zu sein.“ [Hervorhebung orig.]

<sup>81</sup> Lotz 1988, S. 32.

Einheit, die beim Sein nur als Einfachheit in Betracht kommt, überwindet die Vielheit von Teilen, wobei der eine nicht der andere ist und daher Nicht-Sein mit sich bringt.<sup>82</sup> Damit wird deutlich: Das „*aliud quid*“ ist für Lotz die Einbruchsstelle des Nichts ins Sein; und wäre die Vielheit nicht durch die Einheit des Seins im Modus der Teilhabe gründend unterfangen, würde das Seiende „in die chaotische Unordnung ableiten“<sup>83</sup> und „eine Beute nihilistischer Zersetzung“<sup>84</sup> werden.

Angesichts dieser dezidierten Stellungnahme läßt sich die entschiedene Gegenreaktion der modernen „Philosophie der Differenz“ nachvollziehen. Beide Positionen können dabei gute Gründe für sich ins Feld führen: Lotz würde auf das bekannte Schema aus *De coniecturis* des Nikolaus von Kues verweisen, wonach die Alterität mit der ontologischen Entfernung vom göttlichen *Non-aliud* zunimmt und ein Indikator für die Annäherung ans *nihil* ist<sup>85</sup>: Je mehr Differenz, desto weniger Sein. Eine Konvertibilität von *ens* und *aliud quid* bzw. *diversum* ist dann undenkbar. Die „Philosophie der Differenz“ könnte für ihre nicht weniger entschiedene Gegenposition mit Aristoteles argumentieren, daß krummes Holz nur durch Überziehen ins Gegenteil in eine annähernd mittlere Position zu bringen ist, was einen möglichst radikalen Bruch mit der mittelalterlichen Seinsphilosophie notwendig macht.

Wer sich mit diesem Stand der Dinge nicht zufrieden geben will, hat es zunächst nicht leicht, da er schon bei Thomas selbst wenig Unterstützung findet. Der typische Hinweis auf das sonstige Fehlen der beiden transzendentalen Bestimmungen *res* und *aliquid* – insbesondere in der *Summa theologica* des Aquinaten bezüglich der Gottesnamen – bleibt auch bei Lotz nicht aus<sup>86</sup>. Auch hätte Lotz mit Suárez einen bedeutenden und einflußreichen metaphysischen Systematiker am Beginn der Neuzeit auf seiner Seite.

## 2. Thomas' *De veritate* q. 21 a. 1: Systematisch ortloses aliquid

Tatsächlich hat Thomas noch in *De veritate* die anfangs erweiterte Zahl der Seinsbestimmungen wieder auf den üblichen Ternar *unum, verum, bonum* reduziert. Da das weder ausdrücklich geschieht noch begründet wird, muß eine systematische Analyse weiterhelfen, die wir auf unser Thema fokussieren.

Der erste Artikel der 21. Quaestio (*De bono*) befaßt sich erneut mit der Art, wie transgenerische Bestimmungen zum Seinsbegriff hinzukommen. Zunächst ist die Nähe zu q. 1 a. 1 unübersehbar: Wieder bezeichnet Thomas mit Bezug auf Avicenna das Sein als Ersterkanntes. Die Hinzufügung cha-

<sup>82</sup> Ebd., S. 71.

<sup>83</sup> Ebd., S. 32f.

<sup>84</sup> Ebd., S. 31.

<sup>85</sup> Vgl. die „Figura paradigmatica“ in *De coniecturis* I cap. 11; dazu Meinhardt, H., Art. Anderssein, Andersheit, in: *LMA* 1 (1980), Sp. 597. Zur Bedeutung für die protestantische Schulmetaphysik bis hin zu Leibniz vgl. Hübener, W., *Scientia de aliquo et nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus* (FS W. Weischedel, hg. v. A. Schwan), Darmstadt 1975, S. 34-54. 46ff.

<sup>86</sup> Vgl. Lotz 1988, S. 334.

rakterisiert er nun deutlich als nur gedanklich, da sachliche Hinzufügungen nur bei partikulärem Seiendem möglich sind, das ein Außerhalb hat<sup>87</sup>. Diese führen *per modum contrahendi et determinandi* in die zehn Kategorien. Rein gedankliche Hinzufügungen könne es aber nur im Modus der Negation (*negatio*) oder Relation (*aliqua relatio*) geben. Eine nicht-relationale Position (*positio absoluta*) würde, so heißt es jetzt, etwas Existierendes (*in rerum natura existens*) bezeichnen, was der reinen Gedanklichkeit der Explikation widerspräche. Legt man die Architektur von *De veritate* q. 1 a. 1. zugrunde, dann ist die *res* als transzendente Bestimmung ortlos geworden.

*Aliquid* im Sinne von *aliud quid* wäre als relationale Seinsbestimmung nicht berührt, vereint sie doch den Modus der Negation und der Relation. Doch vollführt Thomas nun eine folgenschwere Neuordnung seiner Basisdistinktionen: Im Hintergrund stehen zwar weiterhin die Explikationsweisen von q. 1 a. 1 (besondere/allgemeine, absolute/relative, bejahende/negierende), allerdings hat sich die Reihenfolge der beiden letztgenannten geändert. Die nun vorangestellte negierende Explikation führt zum *unum* als *ens indivisum*; die positive kann nur noch relational sein und kennzeichnet eine rein gedankliche Beziehung, wie sie z. B. der Wissensgegenstand zum Wissen habe. Das führt zum *verum* und *bonum*. Die fundamentale Differenz von q. 1 a. 1 (*ens in se – ens in ordine ad aliud*) ist hier nachgeordnet. Das zeigt sich darin, daß innerhalb der relationalen Betrachtung eine nochmalige Differenzierung bejahend/negierend fehlt<sup>88</sup>. Folglich ist auch *aliquid* kein Thema mehr: Seine kurze Karriere ist hiermit beendet<sup>89</sup>.

Die Architektur von q. 1 a. 1 ist also im wesentlichen erhalten<sup>90</sup>, jedoch mit einer Umstellung der Differenzierungen, welche in der Konsequenz die „neuen“ Transzendentalien durch Kombination oder Subsumption in den traditionellen – wie auch immer – verschwinden läßt. Offenbar ist Thomas von der Distinktheit von *res* und *aliquid* vom üblichen Ternar nicht allzu sehr überzeugt<sup>91</sup>. Auf jeden Fall findet sich die Sechszahl der Seinsbestimmungen an keiner anderen Stelle.

Über die Gründe kann nur spekuliert werden: Ein Grund ist vielleicht der Themenwechsel: *De bono*. Entsprechend wird die Reihenfolge der Aufzählung – *verum* vor *bonum* – wieder der traditionellen angeglichen. Es ließe sich zeigen, daß sich auch die Charakteristik der Relationalität von *verum* und *bonum* verändert hat, wobei zumindest das *bonum* nicht mehr genuin auf die *anima humana* bezogen wird<sup>92</sup>. Auf jeden Fall bekommt die Ablei-

<sup>87</sup> Das schließt nicht aus, daß ihr in der Sache etwas korrespondiert, vgl. *De ver.* q. 21 a. 1 ad 9.

<sup>88</sup> Vgl. die beiden Schemata für *De ver.* q. 1 a. 1 und q. 21 a. 1 bei Aertsen 1996, S. 100f.

<sup>89</sup> Die „*res*“ kommt andernorts – ausdrücklich als transzendente Seinsbestimmung bezeichnet – aber wieder zu Ehren – vgl. ebd., S. 193-199.

<sup>90</sup> Vgl. Knittermeyer 1920, S. 35f.

<sup>91</sup> Vgl. Jordan 1980, S. 12.

<sup>92</sup> „*Verum*“ und „*bonum*“ werden als Relation zu dem, was vervollkommnet („*respectum perfectivi*“), dem Seinsbegriff hinzugefügt. „... primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis“ (*De ver.* q. 21 a. 1, S. 594, Z. 207ff.) – vgl. Aertsen 1996, S. 100f.



tion der Transzendentalien gegenüber der mehr noetisch-logischen Akzentuierung in der ersten Quaestio nun eine eher ontologische. Folglich käme eine positive Bestimmung des *ens in se* in Richtung auf die *res* einer Setzung gleich, was der Ubiquität des *ens* widerspräche<sup>93</sup>. Auch theologische Gründe mögen hineingespielt haben – für den Rückzug auf den klassischen Ternar in der *Summa theologiae* des Thomas sind sie dann offensichtlich<sup>94</sup>. Denn daß *res* und *aliquid* schon im Mittelalter sich nicht als transzendente Bestimmungen durchsetzen konnten, geht vor allem auf neuplatonischen Einfluß insbesondere der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius Areopagita zurück<sup>95</sup>. Das *aliquid* als Ausdruck des Andersseins scheint für die Bestimmung des als einfach zu begreifenden göttlichen Seins hier von vornherein unangemessen.

Wenn die Gründe auch schwer zu fassen sind, unzweifelhaft sind die Folgen: Während sich die Thomisten nicht selten mit Berufung auf *De veritate* q. 1 a. 1 weiterhin an der Sechszahl orientieren<sup>96</sup> – wie z. B. die pseudo-thomasianische Schrift *De natura generis*<sup>97</sup> –, finden sich bei Duns Scotus schon eine Generation nach Thomas in einer Aufzählung weder *res* noch *aliquid* unter den Transzendentalien<sup>98</sup>, was wiederum die Skotisten beeindruckt.

### 3. P. Fonseca – F. Suárez: Die Doppeldeutigkeit des *aliquid*

Maßgeblich für den reduzierten Kanon der Transzendentalien bis in unsere Zeit wird aber die dritte der *Disputationes metaphysicae* des Franz Suárez (1597). Da dieser sich in der uns interessierenden Passage auf den Aristoteleskommentar des Petrus Fonseca (1577) bezieht, sei ein kurzer Blick in dieses Werk geworfen.

Im Kontext seiner Erwägungen zum *unum*<sup>99</sup> diskutiert Fonseca auch die Anzahl der Transzendentalien<sup>100</sup> und kommt aus verschiedenen Gründen zu der Auffassung, das *aliquid* ihnen nicht zuzuordnen. Auch wenn Thomas dabei unerwähnt bleibt, die Kritik an *De veritate* q. 1 a. 1 steht offenbar im Hintergrund. Schon die „Lehre der Alten“ (*doctrina veterum*) hätte *ens*, *aliquid* und *res* als synonyme Bezeichnungen angesehen<sup>101</sup>. *Aliquid*, so Fonseca implizit gegen Thomas, sei gewöhnlich nicht mit Anderssein (*alietas*) bzw.

<sup>93</sup> Ebd., S. 103.

<sup>94</sup> Vgl. Aertsens 1998a, Sp. 1362, und die Textverweise ebd., Sp. 1364 Anm. 23.

<sup>95</sup> Für Ps.-Dionysius gelten „bonum“ (an erster Stelle), „unum“ und „ens“ als mögliche Gottesnamen – vgl. Aertsens 1996, S. 425ff.

<sup>96</sup> Zu Armand von Beauvoir (gest. 1334) und Johannes Gerson (gest. 1429) vgl. Knittermeyer 1920, S. 63-84.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Oeing-Hanhoff 1953, S. 117; Schmitz 1981, S. 35 u.ö.

<sup>98</sup> Vgl. Knittermeyer 1920, S. 59.

<sup>99</sup> In q. 5 „Sitne unum vera passio entis“ zu Aristoteles, *Metaphysik* IV 2 – vgl. Fonseca, P., *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Hildesheim (Reprint der Ausgabe Köln 1615-29) 1 (1964), S. 761-785.

<sup>100</sup> Ebd., S. 762-765: „Num omnia quinque transcendentia, quae enti addi solent, sint verae illius passionis“.

<sup>101</sup> Ebd., S. 763: „... quia pugnat cum doctrina veterum, apud quos idem sunt, Ens, Aliquid, & Res, neque aliter haec nomina, quam vt synonyma vsupantur“.

Verschiedenheit (*diversitas*) konnotiert. Fonseca macht dabei die Differenz von Etymologie und Konnotation geltend: Wer denke schon beim Hören des Wortes Stein (*lapis*) an eine Fußverletzung (*laesio pedis*). *Aliquid* meine den Gegensatz zum *nihil*<sup>102</sup> und sei deshalb höchst ungeeignet zur Bezeichnung des Verschiedenen<sup>103</sup>.

Suárez zählt zwar in dem Teil seiner dritten Disputation, der sich mit den *passiones entis* und ihrer Ordnung befaßt<sup>104</sup>, alle sechs *transcendentia* auf, aber wie bei Fonseca findet vor allem das *aliquid* bei ihm keine Gnade. Es erfüllt nämlich nicht die für eine transzendente Bestimmung notwendige Bedingung, von den anderen klar unterschieden zu sein. Suárez spricht ihm nicht die Konvertibilität mit dem *ens* ab, da es ihm synonym ist: Es bezeichnet in seiner ersten, allgemeingebäuchlichen Bedeutung etwas, das irgendeine Washeit hat<sup>105</sup>, und bildet somit wie *ens* einen Gegensatz zum *nihil*.

Die erste Etymologie trifft tatsächlich, wie Suárez und auch Fonseca behaupten, den allgemeinen Gebrauch: Auch im Deutschen steht „(irgend)etwas“ ja unbestimmt für „nicht nichts“<sup>106</sup>. Die spätere Verwendung von *aliquid* besonders in der Transzendentalienlehre der protestantischen Schulmetaphysik interpretiert es – bei allen konkreten Differenzen – durchgängig im Sinne des infiniten „(irgend)etwas“ als *non-nihil*<sup>107</sup>. Wegen des implizierten Begriffs der *quidditas* rückt *aliquid* in die Nähe der *res*, welche dann – wie schon in der Diskussion um die *nomina infinita* vor Avicenna – häufig wieder dem *ens* vorgeordnet wird. Hieran schließt sich, beginnend mit Heinrich von Gent und Duns Scotus (die übrigens auch den Terminus *aliquitas* kennen), der bis zu Charles S. Peirce reichende Diskurs um den Begriff der *realitas*<sup>108</sup> an. Auch die Neuscholastik macht bei dieser Vorordnung keine Ausnahme, wie noch Lotz moniert<sup>109</sup> – von der komplexen Diskussion um die Wesensmetaphysik einmal abgesehen. Es bleibt aber fest-

<sup>102</sup> Ebd., S. 764: „Postremo, quia etsi verbum *Aliquid*, ab alietate, seu (quod idem est) à diuersitate ductum videri potest, vt fortassis lapis à laedendo pede: tamen quia audito verbo *Aliquid*, nihil de diuersitate cogitamus, quemadmodum nec de laesione pedis, audito lapidis nomine, non significat proprie eiusmodi verbum alietatem: sed vel contradictorium verbi *Nihil*, quo pacto etiam existentia, & quilibet alius intrinsecus modus essendi appellatur *Aliquid*: vel magis proprie, magisque vsitate apud Philosophos, Entitatem siue *Ens*.“

<sup>103</sup> Ebd., S. 765: „... valde improprie pro Diuerso accipia...“

<sup>104</sup> Vgl. Suárez 1597, S. 107-111 – zum folgenden besonders die Abschnitte 5-7 („*Aliquid*, iuxta varias vocis etymologias, vel entis, vel unius est synonymum“).

<sup>105</sup> Ebd., S. 108: „... aliquid, quod habens quidditatem aliquam“.

<sup>106</sup> Beck, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965, S. 151 Anm. 1: „Et-was“ ist Ausdruck für „eine noch ganz unbestimmte Fassung des Wasseins oder der Wesenhaftigkeit“. Vgl. auch Art. „etwas“, in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, hg. v. Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin unter der Leitung v. W. Pfeifer, Berlin 2 (21993), S. 303.

<sup>107</sup> Vgl. Leibniz' berühmte Frage: „... pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“ (*Principes de la nature et de la grâce*, nr. 7). Zur Differenz *aliquid* – *nihil* bei verschiedenen Vertretern der protestantischen Schulmetaphysik vgl. Hübener 1975, und Courtine 1990, S. 246-276 und 422-430; sowie die Kritik an der Engführung auf das „non-nihil“ bei Schmitz 1981, S. 36.

<sup>108</sup> Vgl. Honnefelder 1990 – zum Begriff der „*aliquitas*“ vor allem ebd., S. 46f.

<sup>109</sup> Lotz 1988, S. 89 Anm. 32 (zu S. 20).

zuhalten, daß eine solche Verwendung sich zwar auf eine lange Problemgeschichte berufen kann, nicht aber – wie gezeigt – auf *De veritate* q. 1 a. 1.

Die zweite, thomasianische Etymologie als „*aliud quid*“ hält Suárez im Unterschied zu Fonseca zwar für angemessen<sup>110</sup> – womit er eine größere Nähe zu Thomas signalisiert. Das hindert ihn aber nicht an der Eliminierung aus dem Kanon der Transzendentalien. So verstanden sei *aliquid* im *unum* eingeschlossen als Explikation dieses Begriffs in Richtung auf sein Gegenteil, die Vielheit. Zwar negierten sich Einheit und Vielheit gegenseitig; die durch das *aliquid* bezeichnete Negation der Selbigkeit (*identitas*) sei aber später als die Negation der Vielheit durch die Einheit. Deshalb sei *aliquid* keine eigene *passio entis*. Auch verdienen diejenigen Transzendentalien keine eigene Untersuchung, die keine speziellen Schwierigkeiten zeigten<sup>111</sup>. Daß das bezüglich des *aliquid* nicht ganz der Fall ist, zeigt die oben erwähnte, sich im Text sofort anschließende Auseinandersetzung des Suárez mit Javelli über die Anwendung des *aliquid* auf das Sein Gottes.

Für die folgende Rezeptionsgeschichte ist maßgeblich, daß Suárez – mit ausdrücklichem Verweis auf *De veritate* q. 21 a. 1 – den Kanon wieder auf den üblichen Ternar reduziert: Das *unum* ist die einzige dem *ens* folgende Bestimmtheit, in der alles Seiende für sich und absolut betrachtet wird, für die relative Hinsicht kommen dann nur noch *verum* und *bonum* in Frage<sup>112</sup>. Damit scheint klar zu sein, daß *res* und *aliquid* schon bei Thomas durch Kombination bzw. Subsumption in den traditionellen Transzendentalien aufgegangen sind. Folgt man Fonseca und Suárez, dann hat sich *res* mit *ens* vereint und *aliquid* mit *unum*. Die Annahme, *res* sei dagegen im *unum* und *aliquid* im *verum* und *bonum* zu finden<sup>113</sup>, setzte voraus, daß die fundamentale Distinktion von *De veritate* q. 1 a. 1 (*ens in se – in ordine ad aliud*) leitend blieb. Unsere Analyse von q. 21 a. 1 demonstrierte, daß das wohl nicht der Fall ist<sup>114</sup>.

## VI. *Aliud quid* – ein notwendiger Wiederbelebungsversuch

Die Reduktion auf den klassischen Ternar ist *opinio communis*. Eine Reanimierung des *aliquid* hat es nicht leicht, sie ist aber möglich – und aus erkenntnistheoretischen, ontologischen und theologischen Gründen auch notwendig, wie zu zeigen ist. Hierbei ist aber einiges zu beachten: Neu-

<sup>110</sup> Suárez 1597, S. 109: „... videtur conformior primae impositioni hujus vocis“.

<sup>111</sup> Ebd.: „quia ... nullam specialem habet difficultatem in doctrina de his passionibus tradenda, non oportet eas distinguere“.

<sup>112</sup> Ebd.: „Priori modo constituitur passio unius, quia negatio illa divisionis in se, et divisionis a quolibet alio, consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum, et nulla alia est quae necessario conveniat omni enti ut sic. Posteriori modo constituuntur duae aliae passionnes, una per respectum seu convenientiam ad intellectum; alia per habitudinem et convenientiam ad appetitum et voluntatem; nam hae duae facultates, et nullae aliae sunt universales, et respiciunt omne ens sub diversa ratione.“

<sup>113</sup> So vermutet Jordan 1980, S. 14.

<sup>114</sup> Vgl. Knittermeyer 1920, S. 35f.; Aertsen 1996, S. 102f.

bestimmungen von Termini gegen den üblichen Sprachgebrauch sind nicht unproblematisch, da der alte sich unter der Hand gern wieder einstellt. Das ist im Falle des *aliquid* nicht anders, dessen doppelte Etymologie – die übliche der *veteres* und die thomasianische der *recentiores*<sup>115</sup> – Fonseca wie Suárez gesehen und die neuere historisch-exegetische Analyse noch einmal eigens profiliert hat.

Außerdem steht die Konvertibilität der Transzendentalien ihrer klaren Unterscheidbarkeit entgegen. Die Entfaltung der Seinsbestimmungen tendiert von daher gern wieder zu „Einfaltungen“: Das *aliquid* wird dem *unum* subsumiert, wobei dessen verbreitete Bestimmung als *indivisum in se et divisum ab alio* gute Hilfe leistet. Dabei besteht aber die Gefahr, daß das Moment der Verschiedenheit und Bezüglichkeit, welches sich im *diversum* bzw. *aliud quid* ausdrückt, unterbestimmt bleibt. Einheit bedeutet durchaus nicht Alterität und Diversität, sondern präzise das Gegenteil<sup>116</sup>; und zumindest in *De veritate* q. 1 a. 1 gehört das *aliud quid* – wenn auch negierend – zum *ens in ordine ad aliud* und nicht zum *ens in se*. Es ist von daher – bei aller Berechtigung – auch nicht ungefährlich, das *aliud quid* dem unbestimmten *aliquid* dadurch wieder anzunähern, daß es mit „etwas“ wiedergegeben oder mit Hinweis auf das *quid* mit einer unbestritten nicht-relationalen Seinsbestimmung, der *res*, verquickt wird<sup>117</sup>.

Problematisch ist auch die Tendenz zur ‚Enttranszendentalisierung‘ des *aliud quid* bzw. der *multitudo*. Fraglos sind sie die Seinsmodi, welche die Möglichkeit zur Kategorialisierung der Seienden in ontologischer und erkenntnistheoretischer Perspektive grundlegen: Der zu den Kategorien führende *modus expressus* setzt eine Vielfalt bzw. Vielheit von Seienden voraus. Auch geschieht, Thomas zufolge, die Diversifizierung der Seinsmodi überhaupt erst im menschlichen Blick auf die Vielfalt des endlichen Seienden, die es auf dem Wege der *resolutio* auf den Begriff zu bringen gilt<sup>118</sup>. Trotzdem bleiben die fraglichen Bestimmungen selbst kategorien-übergreifend und -umfassend und sind – anders als die Kategorien – mit dem *ens* konvertibel.

Daraus lassen sich nun einige ontologische (a), erkenntnistheoretische (b) und theologische Motive (c) für die Wiederbelebung des *aliquid* gewinnen: (a) Konvertibilität heißt, daß größere Seinsfülle nicht nur größere Einheit, sondern auch größere Diversität bedeutet. Das von Lotz bevorzugte und u.a. auch von Cusanus vertretene Schema ist damit unterlaufen: Unität und

<sup>115</sup> So Fonseca 1964, S. 763.

<sup>116</sup> Vgl. Schmitz 1981, S. 36.

<sup>117</sup> Die doppelte Etymologie von „aliquid“ ist keine Äquivokation, worauf besonders Schmitz 1981, S. 41-51, verweist: Auch das „etwas“ meint, daß nur individuell verschiedene (!) Realisationen des Seins existieren. Nach Breton 1963, S. 51, impliziert die „essentia“ einen Randbereich der Alterität („une marge d’altérité“). Aertsen hebt die Innovation des Thomas „aliud quid“ zwar deutlich hervor, kommt aber über das „aliud quid“ der (nichtrelationalen) „res“ bedenklich nahe (vgl. ders. 1996, S. 223) und verhandelt es dann doch ganz traditionell beim „unum“ (vgl. ebd., S. 109f.); vgl. hier besonders Beck 1965, S. 151.

<sup>118</sup> Vgl. Schmitz 1981, S. 39ff.

Alterität verhalten sich diesen zufolge indirekt proportional, so daß sich das einfach-vollkommene *ens a se* über die Vielheit endlichen Seins stufenweise ins Nichts auflöst. In Wirklichkeit herrscht eine direkte Proportionalität<sup>119</sup>: Je höherstufig ein Seiendes ist, desto mehr ist es nicht nur mit sich identisch („Selbiges“ wird „Selbst“), sondern unterscheidet sich auch von allem anderen, ist in sich differenziert und erscheint so als zugleich einfache wie profilierte und konturierte Komplexität. Als *aliud quid* spiegelt es außerdem in sich noch einmal den ganzen Kosmos der Variationen wider – im Modus der Differenz<sup>120</sup>. Die so von Seinsstufe zu Seinsstufe zunehmende Alterität charakterisiert die Individuen untereinander innerhalb der Art und die Arten innerhalb der Gattung, mit der erkenntnistheoretischen Folge, daß generalisierende Abstraktionen und Zusammen-Griffe immer weniger adäquat werden: Exemplarisch gilt das für die Individualität eines Menschen im Unterschied z. B. zu der eines Steines und für den *homo sapiens* in seiner spezifischen Stellung im Tierreich<sup>121</sup>. Thomas reklamiert dementsprechend für die reinen Geister (die Engel) eine so starke Alterität, daß sie jeden zu einer eigenen Spezies werden läßt: das *aliud quid* als Ausdruck der Eigen-Art<sup>122</sup>.

(b) Nimmt man es in seiner Relationalität und damit im Bezug auf das *verum* und *bonum* ernst, dann markiert es eine unüberschreitbare Grenze für alle Zugriffe der *anima humana* nicht nur auf den göttlichen „ganz Anderen“, sondern auch auf das partikuläre Seiende, was sich im bekannten Grundsatz *individuum est ineffabile* ausspricht. Dieser beruft sich terminologisch auf das *unum* als *indivisum in se*, meint aber das *aliud quid*: Das Einzelseiende, so Caspar Nink, „ist niemals nur ein ‚Fall‘ des Allgemeinen, und dies in *allen* Seinsregionen“<sup>123</sup>. Seine Besonderung „aber vermögen wir nicht adäquat zu erfassen. Wir können nur auf sie hinweisen durch Worte und Zeichen. Alle wahren Sätze besagen darum auch eine Grenze unseres Erkennens. Sie drücken niemals den ganzen Inhalt des Seienden aus.“<sup>124</sup>

(c) Nicht zuletzt aus theologischen Gründen ist einer Unterbewertung des *aliud quid* zu wehren. Eine solche besteht in der Konzentration auf das gött-

<sup>119</sup> Vgl. Weissmahr, B., *Ontologie* (Grundkurs Philosophie 3), Stuttgart u.a. 31991, S. 65-135.

<sup>120</sup> Die bloße Hinsicht auf das „unum“ als „indivisum“ führte in der Endkonsequenz zu einer atomistischen Konzeption der Welt als unendlicher Wiederholung des Gleichen. Zum „aliud“ als die den „ordo“ des Seins einschließende relationale Bestimmung vgl. Oeing-Hanhoff 1953, S. 169-178, Breton 1963, S. 51f. und 57; Jordan 1980, S. 25; Schmitz 1981, S. 42f.; Ulrich 1998, S. 286 und 290. Rieber, A., Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin in sprachphilosophischer Sicht, in: *SJP* 23/24 (1978/79), S. 137-165, bestätigt den Befund aus semiotischer Perspektive: „aliud“ steht für die Kombinierbarkeit von Zeichen.

<sup>121</sup> Vgl. Schönberger, R., *Philosophische Anthropologie 2* (Dimensionen des Menschseins) (Studienmaterial Philosophie / Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien. Theologie im Fernkurs II/2), Würzburg 1996, S. 8ff.

<sup>122</sup> Vgl. *S. th. I q. 50 a. 4 u.ö.*

<sup>123</sup> Nink, C., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg/Br. 1952, S. 68 (Hervorhebung E.T.).

<sup>124</sup> Ebd., S. 95f.; vgl. Schmitz 1981, S. 50f.

liche „ganz Andere“, wie sie die eingangs erwähnten Betrachtungen zur *analogia entis* kennzeichneten<sup>125</sup>. Daß ein göttliches *aliud quid* auch ohne Welt – nur im Hinblick auf das mögliche geschaffene Sein – denkbar ist, hat Suárez gegen Javelli zu verdeutlichen gesucht. Unbedacht bleibt hier jedoch die Hineinnahme der *multitudo* bzw. *pluralitas* als transzendentaler Bestimmung ins Innere des göttlichen Seins. Dem widerspricht offenbar die Einfachheit des *ens absolutum*. Doch deutet alles darauf hin, daß die bei Thomas noch fast zaghafte Aufnahme der *multitudo* in die transzendentalen Bestimmungen letztlich durch das Trinitätsdogma motiviert ist, auch wenn sich seine Überlegungen im ontologischen Kontext halten<sup>126</sup>. Offenbar ahnt er die Gefahr: Wer das *aliud quid* dem *unum* subsumiert und die mit ihm gegebene Relationalität bzw. die aus dem *diversum* resultierende *pluralitas* kategorialisiert, kann das trinitarische Geheimnis nicht mehr hinreichend denken<sup>127</sup>. Gleiches dürfte von der Schöpfungstheologie gelten, welche die Herkunft und Eigenwürde des Vielen angesichts des göttlichen Einen thematisieren muß<sup>128</sup>. Ein Gottesbegriff, welcher Differenz bzw. reale Distinktion a priori ausschließt (Thomas vermeidet hier jedoch den Begriff der Diversität als zu weitgehend<sup>129</sup>), läuft trinitätstheologisch auf den Modalismus oder Subordinationianismus hinaus<sup>130</sup> und provoziert angesichts der „Unfreiheit der Indivi-

<sup>125</sup> Vgl. Caputo, J. D., God is wholly other – almost: „différance“ and the hyperbolic alterity of God, in: *The otherness of God*, hg. v. O. F. Summerell, Charlottesville – London 1998, S. 190-205, sowie weitere Artikel in diesem Sammelband.

<sup>126</sup> Vgl. *De ver.* q. 1 a. 1 ad 5 (sed contra), S. 7f.

<sup>127</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 202 sowie 222-231; pointierter Ventimiglia 1997, S. 238ff. und 285. Schon Karl Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln u.a. 4 (1960), S. 275-311, besonders S. 280-285, plädierte im Blick auf das Trinitätsdogma – gut thomasianisch „mit Vorsicht“ (S. 281) – für eine „Unterschiedenheit, die an sich eine ‚perfectio pura‘ ist“ (S. 282).

<sup>128</sup> Vgl. Aertsen 1996, S. 226ff. Über die Möglichkeit des Hervorgangs des Vielen aus dem Einen vgl. *De pot.* q. 3 a. 16 („Utrum ab uno primo possit procedere multitudo“) – vgl. Aertsen 1996, S. 228 Anm. 77. Dort sieht Thomas die Diversität des Geschaffenen keinesfalls als defizient an und gründet sie in der Ordnung der göttlichen Weisheit, wobei mit dem „ordo sapientiae“ im Zusammenhang mit „multitudo“ und „diversitas“ implizit das „aliud quid“ von *De ver.* q. 1 a. 1 aufgerufen wird, ist es doch Ausdruck für das „ens in ordine ad aliud“ im Modus der „divisio“ – der Abgeteiltheit. Somit findet sich die Relationalität – die in positiver Hinsicht zum „verum“ und „bonum“ führt –, vermittels des Begriffs des „ordo sapientiae“ in Gott selbst. Vgl. auch *De ver.* q. 3 a. 1 ad 9.

<sup>129</sup> Das Ringen des Thomas um eine präzise Terminologie zeigt *De pot.* q. 9 a. 8 und ebd. ad 2. – Den Begriff der Verschiedenheit (*diversitas*) in Gott hält Thomas für unangemessen, weil sie wesentliche Abgeteiltheit (*divisio*) konnotiert. Die Personalität Gottes wie der Engel und Menschen als „substantia individua“ erläutert Thomas durch „incommunicabilis et ab aliis distincta“ (nicht: *divisa*) (ebd. q. 9 a. 4, S. 233). Abgelehnt wird aber auch die Einzigkeit Gottes (*unicum*), denn ohne die innergöttliche „*distinctio relationum*“ (ebd. q. 9 a. 5 ad 5, S. 237) bzw. „*pluralitas ... quantum ad relationes*“ (ebd. q. 9 a. 5 ad 5, S. 237) wäre die Trinität nicht mehr zu denken. Vgl. auch ebd. q. 2 a. 4 über die Ursprungsrelationalität als einzige Möglichkeit, einen Unterschied zwischen den göttlichen Personen zu kennzeichnen.

<sup>130</sup> Vgl. Wucherer-Huldenfeld, A. K., Trinitätshäresien und die ihnen zugrundeliegenden Auffassungen von der Einheit und Vielheit, in: ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Wien 2 (1997), S. 421-445.

dualität aus Mangel an Nichtidentität“ wahlweise ein „Lob des Polytheismus“<sup>131</sup> bzw. den Atheismus<sup>132</sup>.

„Rettet die Ehre des Namens“, war die eingangs zitierte Forderung Lyotards. Nicht zufällig scheint sich deshalb die Diskussion um die Grundlegung der Metaphysik auf ihrem langen „Rundweg“ über deren teils massive Kritik des letzten Jahrhunderts nun dezidiert dem Problem des Singulären und der Eigennamen zuzuwenden<sup>133</sup>. Daß dies nicht gegen, sondern im Rückgriff auf die mittelalterliche Seinsphilosophie z. B. eines Thomas von Aquin geleistet werden kann, dürfte deutlich geworden sein<sup>134</sup>. Auch die Mittelalter-Forschung scheint Differenz und Alterität zunehmend in den Blick zu nehmen. „Das aliud ist die Garantie des Thomas gegen jede Form des Essentialismus, das Bollwerk bei der Verteidigung der Wirklichkeit, der irreduziblen Individualität des Seienden, der Innerlichkeit des esse im Seienden“<sup>135</sup>, das damit den kaum zu lichtenden Nebel um sich zieht, in dem auch wir wohnen<sup>136</sup>. Die Forcierung der *altérité* im Blick auf „mein Anderes“ durch Lévinas kann so als Spezialfall einer erst noch zu leistenden ontologischen Bemühung interpretiert werden, welche auf Seiendes überhaupt als „das Andere“ zielt.

#### Literaturverzeichnis

##### Quellen:

- Fonseca, P., *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Hildesheim (Reprint der Ausgabe Köln 1615-29) 1 (1964).  
 Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.  
 – *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993.  
 Suárez, F., *Opera omnia*, hg. v. C. Berton, Paris 25 [1861]) (zit.: Suárez 1597).  
 Thomas von Aquin  
 – *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis exposito* (ed. Marietti), Turin – Rom 1964 (zit.: In ... Metaph.).  
 – *Summa theologiae* (ed. Leoninae), Rom 4 (1888) (zit.: S. th. I).  
 – *De veritate* (ed. Leoninae), Rom 22 (1975f.) (zit.: De ver.).  
 – *De potentia (Quaestiones Disputatae II)* (ed. Marietti), Turin – Rom 2 (<sup>81</sup>1920) (zit.: De pot.).  
 – *Von der Wahrheit* (PhB 384), Hamburg 1986.

<sup>131</sup> Vgl. Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1991, S. 91-116. 98.

<sup>132</sup> Vgl. Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1), Mainz 1982, besonders S. 382f.

<sup>133</sup> Vgl. Schulthess, P., *Der Weg weg von der Metaphysik – ein Rundweg?*, in: *FZPhTh* 46 (1999), S. 4-17, der auf S. Kripke und H. Putnam verweist.

<sup>134</sup> Schmitz 1981, S. 50: „Toujours et partout l'être est *Aliquid*. Rien n'est, rien ne peut exister, sans qu'il ait un nom propre.“

<sup>135</sup> Ventimiglia 1997, S. 236.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., S. 245.

*Literatur:*

- Aertsen, J. A., Art. Transzendental II, in: *HWP* 10 (1998), Sp. 1360-1365 (zit.: 1998a).  
 –, Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik – Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der *Metaphysica*, in: *FZPhTh* 35 (1998), S. 293-316 (zit.: 1998b).  
 –, The medieval doctrine of the transcendentals, in: *BPhM* 33 (1999), S. 130-147.  
 –, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (STGMA 52), Leiden u.a. 1996.
- Bärthlein, K., *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlin – New York 1972.
- Beck, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965.
- Beierwaltes, W., *Identität und Differenz* (PhA 49), Frankfurt/M. 1980.
- Breil, R., Das Problem der Geltungsgliederung in der scholastischen Transzendentalienlehre, in: *PhJ* 102 (1995), S. 61-82.
- Breton, S., L'idée de transcendantal et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin, in: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris 1963, S. 45-74.
- Caputo, J. D., God is wholly other – almost: „différance“ and the hyperbolic alterity of God, in: *The otherness of God*, hg. v. O. F. Summerell, Charlottesville – London 1998, S. 190-205.
- Coreth, E., *Grundriß der Metaphysik*, Innsbruck – Wien 1994.
- Courtine, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.
- Darge, R., „Ens intime transcendit omnia“. Suárez' Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren, in: *FZPhTh* 47 (2000), S. 150-172 ( zit.: 2000b).
- , Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften des Seienden bei F. Suárez, in: *ZPhF* 54 (2000), S. 341-364 (zit.: 2000a).
- Derrida, J., Die différance, in: *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, Wien 21999, S. 31-56.
- Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, hg. v. Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin unter der Leitung v. W. Pfeifer, Berlin 1993.
- Fetz, R. L., Interiorität und Exteriorität bei Emmanuel Lévinas und Thomas von Aquin, in: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (FS Richard Heinzmann, hg. v. M. Thurner), Stuttgart u.a. 1998, S. 217-243.
- Flasch, K., Art. Eine (das), Einheit II, in: *HWP* 2 (1972), Sp. 367-377.
- Freyer, Th., Menschliche Subjektivität und die Anderheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte, in: *ThG* 40 (1997), S. 2-19.
- Fuchs, J., *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, München 1930.
- Gracia, J. J. E., The transcendentals in the Middle Age. An Introduction, in: *Topoi* 11 (1992), S. 113-120.
- Hofmann, W., *Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte*, München 1998.
- Honnfelder, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA NF 16), Münster 1979.
- , *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Paradeigmata 9), Hamburg 1990.



- Hübener, W., *Scientia de aliquo et nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus* (FS W. Weischedel, hg. v. A. Schwan), Darmstadt 1975, S. 34-54.
- Jordan, M. D., *The Grammar of Esse. Re-reading Thomas on the transcendentals*, in: *Thom.* 44 (1980), S. 1-26.
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1), Mainz 1982.
- Kimmerle, H., *Derrida zur Einführung*, Hamburg 1988.
- Knittermeyer, H., *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- Kühle, H., *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien*, in: *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart* (FS J. Geysler, hg. v. F.-J. v. Rintelen), Regensburg 1 (1930), S. 131-147.
- Lay, R., *Passiones entis disiunctae*, in: *ThPh* 42 (1967), S. 51-78. 359-389.
- Lévinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br. – München 1992.
- , *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Br. – München 1987.
- Lotz, J. B., *Die Grundbestimmungen des Seins – vollzogen als transzendente Erfahrung. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit*, Innsbruck 1988.
- , *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, hg. v. P. Wilpert (MM 2), Berlin 1963, S. 334-340.
- Liotard, J.-F., *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, hg. v. W. Welsch, Berlin 21994, S. 193-203.
- , *Le différend*, Paris 1983 – dt.: *Der Widerstreit* (Supplemente 6), München 21989.
- Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1991.
- Meinhardt, H., *Art. Anderssein, Andersheit*, in: *LMA* 1 (1980), Sp. 597.
- Nink, C., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg/Br. 1952.
- Oeing-Hanhoff, L., *Art. Individuum, Individualität II*, in: *HWP* 4 (1976), Sp. 304-310.
- , *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin* (BGPhMA 37 H. 3), Münster 1953.
- Przywara, E., *Analogia entis. Metaphysik* (I. Prinzip), München 1932.
- Puntel, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg/Br. u.a. 1969.
- Rahner, K., *Zur Theologie des Symbols*, in: *ders., Schriften zur Theologie*, Einsiedeln u.a. 4 (1960), S. 275-311.
- Reimers, A. J., *St. Thomas' intentions at De veritate 1,1*, in: *DoC* 42 (1989), S. 175-183.
- Rieber, A., *Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin in sprachphilosophischer Sicht*, in: *SJP* 23/24 (1978/79), S. 137-165.
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München – Wien 1994.
- Schmitz, H. R., *Un transcendantal méconnu*, in: *Cahiers Jacques Maritain*, Strasbourg u.a. 1981, nr. 2., S. 22-51.
- Schönberger, R., *Philosophische Anthropologie 2* (Dimensionen des Menschseins) (Studienmaterial Philosophie / Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien. Theologie im Fernkurs II /2), Würzburg 1996.
- Schulemann, G., *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (FGPP 4,2), Leipzig 1929.

- Schulthess, P., Der Weg weg von der Metaphysik – ein Rundweg?, in: *FZPhTh* 46 (1999), S. 4-17.
- Seidl, H., Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., *De veritate*, qu. I, art. 1, in: *PhJ* 80 (1973), S. 166-171.
- Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Horizonte 6), Einsiedeln 1959.
- Ulrich, F., Homo abyssus. *Das Wagnis der Seinsfrage* (SlgHor NF. 30), Einsiedeln <sup>2</sup>1998 (orig. 1961).
- Ventimiglia, G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio* (Metafisica e storia della metafisica 17), Milano 1997, S. 207-245.
- Weissmahr, B., *Ontologie* (Grundkurs Philosophie 3), Stuttgart u.a. <sup>3</sup>1991.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K., Trinitätshäresien und die ihnen zugrundeliegenden Auffassungen von der Einheit und Vielheit, in: ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Wien 1997, S. 421-445.
- Zimmermann, A., Einleitung, in: Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit* (PhB 384), Hamburg 1986, S. xi-xlii.