

# Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels

## Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung

Von L. Bruno Puntel

1. Vorbemerkungen
  - 1.1 Einleitung
  - 1.2 Zur heutigen Interpretation des *esse* bei Thomas
  - 1.3 Hinweis auf den heutigen Interpretationsstand der Philosophie Hegels
2. Das *esse* bei Thomas und die Problematik seiner Bestimmung(en)
  - 2.1 Problemstellung
  - 2.2 Die Problematik der „Bestimmung“ bei Thomas
  - 2.3 Das „System“ der Bestimmungen des *esse* und dessen Aporien
3. Hegels Logik als System der Bestimmungen
  - 3.1 Vorbemerkung
  - 3.2 Das Logische als Seinsphilosophie (Ontologie)?
  - 3.3 Das System des Logischen und die einzelnen Bestimmungen
4. *Esse* und „absolute Idee“: Konvergenz und Unterschiedlichkeit
  - 4.1 Zwei Aspekte der Problematik des *esse*
  - 4.2 Innere Struktur und „Variabilität“ der „absoluten Idee“ und des *esse*

1.1 Das Thema „Thomas und Hegel“ ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen gewesen. Bei den in der Tradition der thomistischen Philosophie denkenden Autoren, die eine Annäherung zwischen Thomas und dem neuzeitlichen Denken versuchten, war schon früh ein mehr oder weniger ausgeprägtes Bewußtsein darüber vorhanden, daß der eigentliche spekulative Gesprächspartner des Aquinaten in der Neuzeit weder Descartes noch Kant, sondern Hegel ist. Das gilt allerdings nicht für die scholastischen Lehrbücher, die sich mehr oder weniger mit einer Karikatur des Hegelschen Denkens begnügten. Die in diesen Lehrbüchern dargelegte Philosophie Hegels war und ist um so leichter zu widerlegen, als sie nicht nur von einem völligen Unverständnis zeugte, sondern auch gewisser komischer Züge nicht entbehrte. Doch die eigentliche Erneuerung und Fortentwicklung der neuscholastischen Philosophie vollzog sich bekanntlich außerhalb der Tradition der Lehrbücher.

Die ersten Versuche einer Konfrontation zwischen Thomas und Hegel waren recht allgemein und schematisch. Hingewiesen sei z.B. auf E. Przywaras Abhandlung „Thomas oder Hegel?“ aus dem Jahre 1926<sup>1</sup>. Der erste große spekulative Versuch einer positiven Begegnung

---

<sup>1</sup> Logos XV (1926) 1–20, wieder abgedr. unter dem Titel „Thomas und Hegel“: E. Przywara, Ringen der Gegenwart, Bd. II (Augsburg 1929) 930–957.



zwischen Thomas und Hegel wurde von *G. Siewerth* in seinem Buch „Der Thomismus als Identitätssystem“<sup>2</sup> unternommen. So großartig dieser Versuch auch gewesen ist, er litt doch unter einem mangelhaften Verständnis sowohl des Thomanischen als auch des Hegelschen Denkens, wie Siewerths weitere Entwicklung deutlich gezeigt hat. Die schrittweise Neuentdeckung des ursprünglichen Sinnes des esse bei Thomas modifizierte mehr und mehr die Problemstellung. Jene Autoren, die die „Originalität“ des Thomanischen esse herausgearbeitet haben (*C. Fabro*, *L.B. Geiger*, *L. De Raeymaeker*, *E. Gilson*, *J. Maritain*, *B. Montagnes* u.a.), trugen entscheidend dazu bei, daß der eigentliche Streitpunkt sichtbar wurde. Heute werden Thomas und Hegel vorwiegend im Hinblick auf die Bedeutung und die Problematik des esse bzw. des Logischen konfrontiert.

Diese Entwicklung bedeutet ohne jeden Zweifel einen entscheidenden Schritt zu einem besseren Verständnis, denn sie bezeichnet bei diesen zwei großen Denkern den Kern ihrer jeweiligen spekulativen Entwürfe. Doch der Eindruck scheint sich zu bestätigen, daß auf thomistischer Seite eine gewisse Stagnation eingetreten ist. Der unverkennbaren Euphorie der vierziger, fünfziger und sechziger Jahre über die Neuentdeckung des Thomanischen esse scheint eine Zeit der reinen Wiederholung und der sterilen Polemik gefolgt zu sein. Die großen Auseinandersetzungen zwischen *C. Fabro* und *L.B. Geiger* über die zentralen metaphysischen Positionen des Thomas von Aquin (Partizipation und damit auch Bedeutung des esse) wurden nur von *B. Montagnes'* Versuch einer Neuinterpretation der Thomanischen Analogielehre fortgesetzt<sup>3</sup>. Seitdem scheint die „immanent“ verfahrenende Thomasinterpretation irgendwie an ihr Ende gelangt zu sein. Die wichtigsten Mißverständnisse über die Thomanische Lehre wurden zwar beseitigt, der positive Ertrag aber ist äußerst dünn: einerseits wird auf die beachtliche Entwicklung des Thomanischen Denkens hingewiesen, andererseits bleibt die Interpretation der endgültigen Position des späten Thomas äußerst fragwürdig. Großangelegte Versuche einer weiterführenden Interpretation von außen sind in den letzten Jahren selten geworden. Ein Grund dafür dürfte sicher darin liegen, daß auch die Interpretation anderer großer Denker, wie z.B. Hegels, inzwischen beachtliche Fortschritte gemacht hat, so daß es nicht mehr so leicht ist, große Konfrontationen im früheren allgemeinen und schematisierenden Stil durchzuführen. Wenig ertragreich sind auch die meisten bisherigen Arbeiten über das Thema

<sup>2</sup> Frankfurt/M. (1961).

<sup>3</sup> *C. Fabro*, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino (Torino 1950); *L. B. Geiger*, La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin (Paris 1953); *B. Montagnes*, La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin (Paris-Louvain 1963).



„Thomas und Hegel“, die sich mit allgemeinen Aussagen über den Unterschied zwischen Analogie und Dialektik, Seinsmetaphysik und Geistphilosophie, Partizipation und absolutem System u.ä. begnügen. Solche Arbeiten führen deshalb nicht weiter, weil die bloße Wiederholung von fixierten Interpretationsschemata die Problematik eher verunklärt<sup>3a</sup>.

Wie aus den kurzen Hinweisen auf die Geschichte der „Begegnung“ bzw. der „Konfrontation“ zwischen Thomas und Hegel in den letzten fünfzig Jahren hervorgehen dürfte, beruhen die bisherigen Versuche einer Rezeption des Thomastischen Denkens von Hegel her bzw. umgekehrt des Hegelschen Denkens von Thomas und/oder dem Thomismus her auf noch weitgehend ungeklärten Voraussetzungen. Ob und in welchem Sinn von einer Rezeption im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, dies im einzelnen zu untersuchen und darzustellen, wäre sicher ein interessantes Thema. Angesichts der Fortschritte in der Interpretation und Einschätzung der beiden großen Denker aber dürfte eine solche Arbeit mit Sicherheit zum Ergebnis führen, daß die Problematik einer Rezeption heute unter anderen Voraussetzungen und Gesichtspunkten aufgeworfen werden muß. Aus diesem Grund wird die vorliegende Abhandlung nicht so sehr die Geschichte, als vielmehr die grundsätzliche Möglichkeit einer Rezeption erörtern. Hier soll das Thema „Thomas und Hegel“ unter dem Titel „Das *esse* bei Thomas und das Logische bei Hegel“ wieder aufgenommen werden. Es wird lediglich beabsichtigt, Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung zu erarbeiten.

1.2 Zunächst ist es unerlässlich, einige Vorbemerkungen zum heutigen Stand der Interpretation des *esse* bei Thomas zu machen. A. Keller hat in seinem Buch „Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik“<sup>4</sup> eine zusammenfassende Darstellung der heutigen Interpretationslage innerhalb der

<sup>3a</sup> Wie solche allgemein gehaltenen Konfrontationen aussehen, kann man einem Zitat aus dem in Anm. 1 erwähnten Aufsatz v. E. Przywara entnehmen. Die Charakterisierung des Thomastischen Ansatzes als *analogia entis* und des Hegelschen als Dialektik wird folgendermaßen verdeutlicht und zusammengefaßt: „Damit aber ist in der Tiefe des Ausgangspunktes aller Philosophie der gesamte weitere Weg bereits sozusagen vorbestimmt: der Weg Hegels zur Verabsolutierung und darin Verkrampfung der geschöpflichen Schweben der ‚Einheit der Gegensätze‘ zum göttlichen ‚absoluten Werden‘ des ‚absoluten Ich‘ und darin zur Auflösung aller Religion in logisches Wissen – und der Weg des Aquinaten zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes jenseits aller ‚Einheit der Gegensätze‘ aus der Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gewoge der geschöpflichen, unverkrampften ‚Einheit der Gegensätze‘, und Religion bereits im ersten Wissen“ (a. a. O. 17). Daß ein solcher Stil der Konfrontation auch in der Gegenwart fortbesteht, zeigt eine Kontroverse zwischen zwei bekannten Theologen: J. Moltmann, „Dialektik, die umschlägt in Identität“ – was ist das?: ThQschr 153 (1973) 346–350; W. Kasper, Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung: ebd. 351–352.

<sup>4</sup> Pullacher PhForschn, Bd. VII (München 1968).



Neuscholastik gegeben. Er unterscheidet drei Interpretationsrichtungen. Die erste, die er die traditionelle nennt, und die von den Anfängen der Neuscholastik bis ins 3. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts fast ausschließlich herrschte, versteht das esse bei Thomas als Existenz, und zwar teils als bloßen äußeren Zustand des Daseins, teils als das Prinzip, wodurch die Wesenheit in den Zustand der Existenz gesetzt wird (*extra nihilum et extra causas ponitur*). Die zweite Interpretationsrichtung versteht das esse ebenfalls als reine Existenz, unterscheidet sich aber von der ersten Richtung dadurch, daß sie im esse bzw. in der Existenz die zentrale Idee bzw. These der Philosophie des Aquinaten sieht (E. Gilson, J. Maritain, J. de Finance). Eine gewisse Übergangs- bzw. Mittelstellung zwischen der Interpretation des esse als Existenz und der dritten noch zu nennenden Richtung kommt nach Keller jenen Auslegungen zu, die vom Urteil und, so muß man wohl hinzufügen, von der Frage ausgehen (J.B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth): von diesen Ansätzen her bleibt es nämlich offen, ob das esse als bloße bzw. reine Existenz oder als Fülle aller Vollkommenheiten zu deuten ist. Die dritte Interpretationsrichtung versteht das esse bei Thomas mit aller Entschiedenheit als Fülle aller Vollkommenheiten (C. Fabro, L. De Rayemaeker u.a.). Sie geht also von den berühmten Texten des späten Thomas über das esse als *perfectio perfectionum* aus.

Hinsichtlich der Entwicklung des Thomas stellt Keller fest, sie habe dahin geführt, daß Thomas im esse jedenfalls mehr als nur die Existenz gesehen hat. Keller geht nicht mehr auf die Frage ein, wie das esse als Fülle aller Vollkommenheiten eigentlich zu begreifen ist. Dies ist nun gerade der Punkt, an dem die Diskussionen heute mehr oder weniger stehengeblieben sind. Seit der Neuentdeckung des esse gibt es zwei Richtungen. Für die eine besagt das esse als ‚*perfectio perfectionum*‘ an erster Stelle Akt. Aus dieser These ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen, vor allem für die Lehre der Partizipation: Gott als ‚*Ipsum esse per se subsistens*‘ wird als ‚*Actus purus*‘ verstanden, was zur Folge hat, daß für die metaphysische Erklärung des Endlichen das Schema der Zusammensetzung bzw. der Distinktion von esse = Akt und einem es limitierenden Komprinzip, nämlich der *essentia* = Potenz, herangezogen werden muß. Diese Richtung erblickt konsequenterweise in der berühmten *distinctio realis* von esse und *essentia* im Endlichen die zentrale These des Thomismus (so vor allem C. Fabro). Daß sich aus dieser These ein ganzer Rattenschwanz von Problemen ergibt, ist leicht zu sehen. Wie ist nämlich das Komprinzip, die Wesenheit, zu deuten? Wenn für Thomas feststeht, daß dem esse nichts äußerlich sein kann, es sei denn das Nichtsein, wie kann es von der Wesenheit *begrenzt* werden? L.B. Geiger hat daher



schon in seinem großen oben zitierten Buch „La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin das esse als einen Begriff interpretiert, der eine ursprünglichere Synthese der beiden Prinzipien des Endlichen in sich enthält. Danach ist also das esse nicht identisch mit Akt. Diese Auffassung hat B. Montagnes weiterentwickelt und genauer präzisiert. Mit Geiger deutet er die Partizipation primär nicht im Sinne der Zusammensetzung, sondern als „defiziente Ähnlichkeit“ der *perfectio essendi*: das Endliche ist ein defizienter *modus essendi*. Die *perfectio essendi* ist kein Komprinzip zur *essentia*, sondern der Inbegriff der drei Momente ‚*subiectum-essentia-esse*‘ (= Akt)<sup>5</sup>. Der Verfasser der vorliegenden Studie hat diese Interpretation im einzelnen ausgeführt und begründet<sup>6</sup>.

1.3 Was den heutigen Interpretationsstand des Hegelschen Denkens anbelangt, so sei nur kurz angemerkt, daß in den letzten Jahren große Fortschritte erzielt wurden. Man beginnt langsam von den bis zur totalen Unverständlichkeit stereotyp wiederholten Allgemeinplätzen abzugehen, um Hegel sozusagen „mikrostruktural“ zu interpretieren. Während noch vor einigen Jahren die „Phänomenologie des Geistes“ im Vordergrund der Interpretationsbemühungen stand, widmet man sich seit kurzem mit großer Intensität einer Reinterpretation der Wissenschaft der Logik (WdL). Das Logische bei Hegel wird immer mehr als der Kern seiner Philosophie angesehen. Alle anderen Werke Hegels können nämlich nur verstanden werden, wenn die logischen Strukturen, die diese Werke durchziehen, berücksichtigt und herausgearbeitet werden. Wie sehr sich das Verständnis der Hegelschen Philosophie in den letzten Jahren gewandelt hat, kann der Verfasser durch einen Hinweis auf sein früheres Werk „Analogie und Geschichtlichkeit I“ verdeutlichen: in diesem Werk hat er noch eine Hegelinterpretation vorgelegt, die er fünf Jahre später in seinem neuen Werk „Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels“<sup>7</sup> einer radikalen Revision unterzog. Den wichtigsten Gesichtspunkt bildet dabei ein

<sup>5</sup> Vgl. B. Montagnes, a. a. O. 159. Vgl. ferner seine sehr präzisen Formulierungen in einer Auseinandersetzung mit Fabro: „Au fond toute la discussion revient à la question suivante: comment peut-on à la fois accorder une positivité à l'essence comme acte formel et attribuer toute la perfection à l'esse entendu de façon pré-cisive? Sans doute faut-il reconnaître que la *perfectio essendi* inclut la triple *détermination* de l'essence comme principe formel, de l'esse comme acte et du sujet qui exerce l'acte moyennant la forme; les *trois* ne s'identifiant réellement qu'en Dieu seul“ (BullThom 11 [1960] 20–21; Hervorh. v. Verf.).

<sup>6</sup> Vgl. L. B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlicher Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg–Basel–Wien 1969) 192–234, bes. 222 ff.

<sup>7</sup> Hegel-Studien, Beiheft 10 (Bonn 1973).



neues Verständnis des Logischen bei Hegel. Worin dieses neue Verständnis besteht, wird sich im folgenden zeigen.

2.1 Versucht man, das Thomatische Seinsverständnis mit Hegels WdL zu vergleichen, so fällt als erstes die scheinbar diametral entgegengesetzte Bedeutung des Thomatischen ‚esse‘ und des Hegelschen „Seins“ auf. Besagt das esse Fülle aller Vollkommenheiten, so bedeutet das Hegelsche Sein reine, abstrakte Unmittelbarkeit. Die thomistischen Hegelkritiker haben dementsprechend an diesem angeblich radikalen Gegensatz angesetzt, um die Überlegenheit des Thomatischen esse zu demonstrieren. Jedoch ist es voreilig, hier sogleich von Überlegenheit zu sprechen; erforderlich ist vielmehr zunächst eine gründliche Klärung der Ansätze und der Perspektiven.

Je nachdem, wie man das esse bei Thomas interpretiert, wird der Vergleich zwischen Thomas und Hegel entweder in der Feststellung einer letzten radikalen Unterschiedlichkeit und Unvereinbarkeit der Entwürfe oder in der Möglichkeit einer positiven Begegnung und einer wechselseitigen Klärung der jeweiligen Ansätze bestehen. Auf die zwei Interpretationsrichtungen hinsichtlich des esse als ‚perfectio perfectionum‘ wurde schon kurz hingewiesen. Auf diesen Punkt ist im Hinblick auf das Thema „Thomas-Hegel“ etwas näher einzugehen.

Die Charakterisierung des esse als perfectio perfectionum ist zweideutig. Wird das esse in dem Sinne als Vollkommenheit der Vollkommenheiten aufgefaßt, daß es jenseits aller Vollkommenheiten als das diese Vollkommenheiten Aktuierende verstanden wird, dann ist esse der reine Seinsakt oder der reine Akt des Existierens (Existieren als die oberste Vollkommenheit genommen, nicht als bloßer Zustand) ohne weitere Bestimmung. Jede Bestimmung wird in den Bereich des Anderen, des Komprinzips, der ‚essentia‘, verlegt. Auf die Aporien dieses metaphysischen Dualismus wurde schon oben kurz hingewiesen. Hinzuzufügen ist noch, daß nicht einzusehen ist, welchen Sinn ein reiner Seinsakt bzw. ein reiner Akt des Existierens überhaupt haben kann. Es ist die Frage zu stellen, ob dies nicht einer gewaltigen, ins Unendliche ausgeweiteten Abstraktion gleichkommt. Wie dem auch sei, sicher ist jedenfalls, daß unter Voraussetzung dieser Interpretation des Thomatischen esse nicht einzusehen ist, wie ein positiver Vergleich zwischen Thomas und Hegel möglich sein könnte. Es bliebe nur die Feststellung, daß Hegel das esse als reinen, von sich her unendlichen Akt des Seins oder des Existierens nicht kennt, daß er in seiner WdL „Bestimmungen“ darlegt, die ausschließlich in den Bereich der Essenz gehören: Hegel wäre der radikalste Essentialist. Diese Kritik an Hegel wurde in den letzten Jahrzehnten nur allzuoft wiederholt. Zugunsten dieser Interpretation des Thomatischen esse können sehr viele Stellen angeführt werden. Es handelt sich um alle jene Texte, in denen das esse



als complementum substantiae existentis<sup>8</sup>, als actualitas substantiae vel essentiae<sup>9</sup>, als actus ultimus<sup>10</sup>, als actualitas omnium rerum<sup>11</sup> usw. bezeichnet wird.

Möglich ist aber auch eine zweite Interpretation, die eher dem inneren Duktus und dem endgültigen Stadium des Thomanischen Denkens entsprechen dürfte. Nach dieser Interpretation wird das esse nicht getrennt von, sondern in Einheit mit seinen Bestimmungen begriffen: das esse ist in dem Sinne ‚perfectio perfectionum‘, daß es als Inbegriff aller Vollkommenheiten, d.h. aller Bestimmungen angesehen wird. Dies ist ein grundlegend anderer Sinn von esse. In dieser Perspektive ist ein Vergleich mit Hegels WdL möglich und aufschlußreich. Zugunsten dieser zweiten Interpretation sprechen zwei Aussagenreihen bei Thomas, die zwar nicht so häufig vorkommen, deren methodisch-systematischer Stellenwert aber um so größer ist: erstens die Aussagen, die die fundamentale Einsicht artikulieren, dem esse könne nichts Äußerliches hinzugefügt werden (die entsprechenden Texte werden unten erörtert); zweitens die Aussagen, in denen dem esse die Bedeutung einer Zusammenfassung bzw. eines Enthaltens hinsichtlich der anderen Vollkommenheiten zugesprochen wird: esse eben als Inbegriff, wie z. B.: ‚Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi‘<sup>12</sup>.

2.2 Legt man dem Versuch eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel die zweite Interpretationsmöglichkeit des Thomanischen esse zugrunde, so taucht sofort die Frage auf, wie dieses esse als Inbegriff zu verstehen ist. Anders formuliert: Wie ist das esse bestimmt zu begreifen? Die Frage der Bestimmung ist eine außerordentlich schwierige und komplexe Problematik. Kann man überhaupt von einer Bestimmung des esse bei Thomas sprechen? Eine positive Antwort dürfte nicht als selbstverständlich gelten. Denn seit Spinoza wird immer wieder das Axiom aufgestellt, dem Hegel eine fundamentale Bedeutung zuwies: ‚Omnis determinatio est negatio‘. Zunächst also ist die Frage der „Bestimmung“ bei Thomas zu klären.

Thomas bestimmt die Bedeutung der *determinatio* folgendermaßen: ‚Aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo modo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo.‘<sup>13</sup> Daß Thomas entgegen allen üblichen Interpretationen das Axiom Spinozas bestätigt, geht einwandfrei aus der Weise hervor, wie er ‚distinctio‘

<sup>8</sup> S. c. G. II 57.

<sup>9</sup> S. Th. I q. 54 a. 1.

<sup>10</sup> Quaest. disp. de anima a. 6 ad 2.

<sup>11</sup> S. Th. I q. 4 a. 1 ad 3.

<sup>12</sup> S. Th. I q. 4 a. 2.

<sup>13</sup> Quodlibetum VII q. 1 a. 1 ad 1.



definiert: ‚In ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud.‘<sup>14</sup> Es ist jetzt zu fragen, ob das esse nach der doppelten Bedeutung von *determinatio* bestimmt ist. Um diese Frage zu klären, muß man eine Reihe von Voraussetzungen, Denkschemata und Aussagen bei Thomas beachten.

(a) Ein erstes Denkschema, das den Aussagen über das esse zugrunde liegt, ist die scharfe Unterscheidung: ‚in intellectu tantum – in rerum natura‘<sup>15</sup>. Auf dieser Basis unterscheidet Thomas streng zwischen esse commune und esse divinum bzw. esse finitum. Daß das esse finitum bestimmt ist, ergibt sich daraus, daß es begrenzt ist (eine andere Frage wäre, wie diese Begrenzung selbst zu deuten ist). Die Bestimmung des esse divinum erscheint bei Thomas in der bedeutsamen Aussage: ‚... per ipsam suam puritatem est esse [divinum] distinctum ab omni esse.‘<sup>16</sup> Das esse tantum (so nennt Thomas Gott im 5. Kapitel von *De ente et essentia*) ist bestimmt *durch sich selbst*. Eine *additio*, eine Bestimmung von außen, ist ausgeschlossen. Von diesen beiden „Fällen“ des esse in *rerum natura* unterscheidet Thomas scharf das esse commune, dem er den Status ‚in intellectu tantum‘ zuweist.

Diese Unterscheidung scheint zunächst einleuchtend, ja selbstverständlich zu sein. Bei näherem Zusehen aber erweist sie sich als außerordentlich fragwürdig. Es taucht nämlich sofort die Frage auf: Worin besteht der Unterschied zwischen der „Gedachtheit“ des esse und (wie soll man hier reden?) der „Realität“ des esse? Gibt es diesen Unterschied, so kann das nur bedeuten, daß das „reale“ esse ein Mehr oder Anderes oder Weiteres besagt als das „gedachte“ esse. Dieses Mehr, dieses Andere wäre dann *per definitionem* mit der Gedachtheit des esse nicht identisch bzw. dadurch nicht erfaßt. Daraus wäre zu folgern, daß man einen neuen, weiteren oder anderen Begriff (was sonst?) brauchte, um diesen Unterschied, dieses Mehr oder dieses Andere (worin gerade das Unterscheidende des „realen“ esse gegenüber dem esse in *intellectu tantum* bestehen soll) zu erfassen, kurz: man brauchte einen neuen Begriff, um die „Realität“ des esse zu erfassen. Aber dann würde dasselbe Problem hinsichtlich des neuen Begriffs wieder entstehen. Man müßte nämlich auf eine weitere „Instanz“ rekurrieren, etwa auf das *tatsächliche Vorhandensein* des „realen Seins“, dann weiter: auf die *Subjektunabhängigkeit* des tatsächlichen Vorhandenseins des realen Seins... – und so ins

<sup>14</sup> S. c. G. I 71.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. S. c. G. I 26.

<sup>16</sup> *De ente et essentia*, c. 5. Im Kommentar zum *Liber de Causis* nennt Thomas als Bestimmung des esse divinum die ‚infinitas‘ (Pr.po IX lect. 9 nr. 233–234). In den *Questiones de potentia* heißt es: ‚Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens‘ (q. 7 a. 2 ad 5).



Unendliche. Man mag sagen, daß diese Unterscheidung – besonders in den empirisch verfahrenen Wissenschaften – nützlich, ja unentbehrlich ist. Es ist aber die Frage, ob das, was man damit sagen will, mit Hilfe dieser Unterscheidung richtig bzw. angemessen artikuliert wird. Auch wenn man bereit ist, dieser Unterscheidung einen Sinn zu geben, ist es zumindest fraglich, ob eine solche Formulierung genau und daher zu empfehlen ist (ist es nicht sinnlos oder gar widersprüchlich, von einem „nur gedachten Sein“ zu sprechen? Was meint hier „Sein“?). Auf jeden Fall genügt es nicht, nur die Unterscheidung zu machen und dabei vorauszusetzen, es sei klar, was mit „realem Sein“ gemeint ist. Was mit „realem Sein“ (esse in rerum natura) gemeint ist, ist alles andere als klar. Eine solche Unterscheidung setzt immer schon einen bestimmten Sinn oder ein bestimmtes Verständnis von Sein = Realität = Wirklichkeit. . . voraus. Man kann diesen Sinn oder dieses Verständnis ganz allgemein so formulieren: Sein = Realität = Wirklichkeit. . . meint das Gesamtgefüge der Welt oder des Erfahrbaren oder wie immer. „Seiend“ = „real“ = „wirklich“ . . . ist demnach etwas dann zu nennen, wenn es eingeordnet ist (bzw. eingeordnet werden kann) in dieses Gesamtgefüge. Die gemachte Unterscheidung beruht auf der Annahme eines solchen Gesamtgefüges, sie bewegt sich in diesem Rahmen, indem sie zwei „Zustände“ unterscheidet, den Rahmen selbst oder das Gesamtgefüge aber nicht thematisiert. Innerhalb dieses Rahmens sich bewegend, überschlägt sich sozusagen das kritisierte Denkschema selbst, indem es auf sich selbst angewendet wird: die Eingeordnetheit in das Gesamtgefüge wird demnach wieder als ‚solum in intellectu‘ aufgefaßt – und so ins Unendliche. Im Rahmen dieses Schemas ist kein Halt. . . Wie immer es um die praktische Relevanz der kritisierten Unterscheidung bestellt sein mag, eine Philosophie, die grundsätzlich im Rahmen dieses Denkschemas denkt, erreicht nicht die Dimension der radikalen philosophischen Frage: Was heißt „Sein-Realität-Wirklichkeit. . .“? Aber dieses Schema ist für die Philosophie nicht nur ungenügend, es ist auch im höchsten Maß irreführend, insofern die Philosophie dadurch in die Gefahr gerät, nicht nur unangemessen formulierten Fragen, sondern auch Scheinproblemen nachzujagen. Ferner übersieht die Philosophie dabei, daß es verschiedene „Gestalten“ oder „Konstellationen“ des Sinnes bzw. des Verständnisses von Sein = Realität = Wirklichkeit. . . gibt, die sie thematisieren sollte. Diese verschiedenen Gestalten des Seinsverständnisses sind, wie noch bei Hegel zu zeigen sein wird, verschiedene „Konstellationen“ von Bestimmungen, die das jeweilige Gesamtgefüge strukturieren.

Was Thomas anbelangt, so seien noch zwei Bemerkungen zur methodischen Stellung des dargelegten Denkschemas in seinem Denken ge-



macht. (α) In ähnlichen Zusammenhängen verwendet er auch einen anderen Ausdruck, der die herausgestellten Aporien des kritisierten Denkschemas vermeidet. Es heißt oft bei ihm: ‚*Esse commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis...*‘<sup>17</sup> In anderen Texten<sup>18</sup> ist von der *ratio* des esse die Rede. In ‚*intellectu suo*‘ und ‚*ratio*‘ meinen den Sinn, die Eigenbestimmung des esse. Hier wird das *begriffene* esse nicht abgehoben vom esse *in rerum natura*. Diese Perspektive deckt sich im Grund mit Hegels Verständnis des Logischen. (αβ) Zu welchen unannehmbaren und sinnlosen Konsequenzen die strenge Aufrechterhaltung des kritisierten Denkschemas ‚*in intellectu tantum – in rerum natura*‘ führt, wird an den Aussagen ersichtlich, die Thomas in diesem Zusammenhang über Gott macht. Im Bemühen zu zeigen, Gott sei nicht das esse commune, schreibt er: ‚... ipsum esse commune [non] est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est... *Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura...*‘<sup>19</sup> Wie Gott, der doch von Thomas als *Ipsum esse per se subsistens* „bestimmt“ wird, als *aliquid in rerum natura* bezeichnet werden kann, ist unerfindlich. Aber die Aussage des Thomas ist insofern konsequent, als sie sich aus dem kritisierten Denkschema ergibt.

(b) In diesen Aussagen wird der Ausdruck *additio*=Bestimmung verwendet. Welches Denkschema hier zugrunde liegt, ergibt sich aus der Weise, in der Thomas von der *additio* hinsichtlich des esse commune spricht. Das esse commune schließt eine *additio* weder ein noch aus; es kann nicht sein (d.h. existieren in *rerum natura*) ohne *additio*, wird aber ohne *additio* betrachtet<sup>20</sup>. In allen diesen Formulierungen besagt *additio* Fremdbestimmung. Dies ist nur konsequent, insofern Thomas dabei im Rahmen des *Gattung-Art-Schemas* denkt, wie sein Beispiel in der S. c. G. I 26 (*animal – rationale*) zeigt. Aber wieder muß man dazu bemerken, daß diese Aussagen insofern eine große Inkonsequenz beinhalten, als sie jener zentralen Einsicht widersprechen, dergemäß das ens (und erst recht das esse) kein genus ist.

(c) Hinsichtlich der *additio* = Bestimmung des esse finden sich bei Thomas andere bedeutsame Aussagen, die kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. So heißt es auf der einen Seite:

<sup>17</sup> De ente et essentia c. 5 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>18</sup> Z. B. De pot. q. 7 a. 2 ad 6.

<sup>19</sup> S. c. G. I 26; ferner: De pot. q. 7 a. 2 ad 7. Vgl. v. Verf.: Analogie und Geschichtlichkeit (Anm. 6) 220 ff.

<sup>20</sup> Vgl. S. c. G. I 26; De pot. q. 7 a. 2 ad 6; De ente et essentia c. 5.



„Esse . . . in quantum est esse non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est *praeter esse*.“<sup>21</sup> Auf der anderen Seite aber betont Thomas: „ . . . nulla differentia . . . posset inveniri, quae esset extra ens; quia non-ens non potest esse differentia“<sup>22</sup>; eine besonders wichtige Aussage lautet: „Nihil . . . potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur proprie materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae.“<sup>23</sup>

In diesem Text sind mehrere wichtige Aussagen zu beachten. (α) Es wird grundsätzlich eingeräumt, daß zum esse etwas *hinzugefügt* werden kann. (β) Die Hinzufügungen werden grundsätzlich als Bestimmungen angesehen. Eine Klärung dessen, was Bestimmung hier heißt, wird in negativer und positiver Hinsicht versucht: das esse wird nicht wie die Potenz durch den Akt bestimmt, sondern eher wie der Akt durch die Potenz. (γ) Diese Klärung der Bedeutung von „Bestimmung“ wird im Rahmen des vorausgesetzten und nicht im geringsten problematisierten Akt-Potenz-Schemas durchgeführt. Auf der Basis dieses Schemas macht Thomas die negativ-positive Aussage β<sup>23a</sup>. (δ) Der Text scheint zu besagen, daß „Bestimmung“ nicht als „Entfaltung“ des esse-an-ihm-selbst (thomanisch gesprochen: des esse in intellectu suo) verstanden wird, sondern als die Begrenzung des schon vorausgesetzten esse-an-ihm-selbst auf einen bestimmten Typ oder Bereich (*natura talis*). Wird das esse in intellectu suo begriffen, so heißt das, daß der Sinn oder die Eigenbestimmung des esse erfaßt wird. Wird aber *determinatio* im Sinne des Textes genommen, so scheint sie nur Begrenzung zu besagen. Ist aber Bestimmung = Begrenzung nicht Fremdbestimmung? Wie läßt sich dann Fremdbestim-

<sup>21</sup> S. c. G. II 52 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>22</sup> S. Th. I q. 3 a. 5.

<sup>23</sup> De pot. q. 7 a. 2 ad 9.

<sup>23a</sup> Das Akt-Potenz-Schema erscheint bei Thomas in mehreren Variationen: *potentia-actus*, *subiectum-forma*, *recipiens-receptum*, *habens-habitus*, *participans-participatum*, in etwas anderer Hinsicht: *substantia-accidens* usw. So schreibt er z. B.: „Omne quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo est actus eius“ (De ente et essentia c. 4). Wie die Bestimmung des esse im Rahmen dieses Schemas bzw. seiner Variationen aussieht, kann man einem Text der *Lectio II in Boetii de hebdomadibus* entnehmen, jener *lectio*, die die radikalste Formulierung der Partizipation durch Zusammensetzung bzw. der Realunterscheidung von *esse* und *essentia* enthält: „Circa ens consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et *indeterminatum*: quod quidem *dupliciter determinatur*; uno modo ex parte *subiecti*, quod *esse habet*; alio modo ex parte *praedicati*, utpote cum dicimus de homine, vel de quacunque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit (Boetius) conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid“ (I. II nr. 21). Hier wird also die *Bestimmung* des esse im Rahmen des Schemas *subiectum(materia)-forma* bzw. *substantia-accidens* gedeutet.



mung mit der im Text behaupteten Einsicht, dem esse könne nichts Fremdes hinzugefügt werden, in Einklang bringen?

(d) Eine letzte Aussagenreihe ist noch anzuführen, die die Bedeutung der *determinatio* hinsichtlich des esse entscheidend zu erhellen vermag. Es handelt sich um die berühmte *Quaestio I* aus *De veritate*. Dort heißt es: „... *enti non potest addi aliquid quasi extranea natura...*; *sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.*“<sup>24</sup> Dazu seien einige Bemerkungen gemacht: (d $\alpha$ ) Viele Thomisten und Thomas-Interpreten vereinfachen die anstehende Problematik, indem sie zwischen dem *conceptus entis* und dem esse unterscheiden und nur hinsichtlich des ens, nicht aber des esse von Bestimmungen sprechen: der Begriff ens werde durch die (begrifflichen) Differenzen weiter bestimmt. Aus dem esse hingegen machen sie ein rein metaphysisches Prinzip. Doch dieses Denkschema entspricht nicht den Texten des Thomas. Schon ein kurzer Vergleich zwischen dem Text aus *De potentia* (*additio ad esse*) und dem Text aus *De veritate* (*additio ad ens*) bestätigt diese Behauptung. Im übrigen verwendet Thomas die Ausdrücke *ens commune* und *esse commune* in derselben Bedeutung<sup>25</sup>. (d $\beta$ ) Der Text ist außerordentlich aufschlußreich, weil er die Bedeutung der ‚*determinatio*‘ hinsichtlich des ens bzw. esse anders bestimmt: *determinatio* heißt ‚*expressio*‘. Ferner wird in diesem Text zwischen einem doppelten Modus der *expressio* bzw. *determinatio* unterschieden: Thomas nennt den ersten ‚*specialis modus*‘ und den zweiten ‚*modus generaliter consequens omne ens*‘ (vom anderen Text her gesehen wäre zu sagen: ‚*modus consequens esse ipsum*‘). Ist nun die Problematik der Bestimmung des esse auf die in diesem Text formulierte Unterscheidung zwischen *Transzendentalien* und *Kategorien* zurückzuführen? Dies scheint zwar zunächst eine einsichtige Lösung des anstehenden Problems zu sein. Wie sich aber gleich herausstellen wird, ist diese Unterscheidung außerordentlich fragwürdig. Dies geht schon daraus hervor, daß das ens bzw. das esse alles, d. h. alle Bestimmungen, welcher Art auch immer, in sich enthalten muß, was – positiv gewendet – bedeutet: es muß gezeigt werden, wie die Bestimmungen auch im Sinne der ‚*limitatio*‘ (bzw. der ‚*modi speciales*‘, der *Kategorien*) *innerlich* zum esse gehören.

(e) Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Bedeutung und die Problematik der Bestimmung bei Thomas außerordentlich komplex

<sup>24</sup> *De ver. q. 1 a. 1.*

<sup>25</sup> Vergleicht man *S. Th. 1 q. 3 a. 4 ob. 1* und *ad 1* mit der Parallelstelle *De pot. q. 7 a. 2 ob. 6* und *ad 6*, so ergibt sich, daß Thomas denselben Sachverhalt das eine Mal als *esse commune* (*Summa*), das andere Mal als *ens commune* (*De pot.*) bezeichnet (im übrigen werden beide Ausdrücke in beiden Werken nebeneinander, und zwar als gleichbedeutend, verwendet).



und vielschichtig ist. Thomas schwankt zwischen Eigenbestimmung und Fremdbestimmung des esse. Wie immer man die Problematik aufrollen mag, eines darf dabei nicht außer acht gelassen werden: die Frage der Bestimmung des esse-an-ihm-selbst, der Eigenbestimmung, des Sinnes des esse, kurz die Frage: Was heißt ‚esse‘?

2.3 Wie sieht nun das „System“ der Seinsbestimmungen bei Thomas aus? Thomas kennt folgende Bestimmungen des esse (bzw. des ens):

- (1) die ‚nomina transcendentia‘, die Transzendentalien, die von Thomas als ‚modi generaliter consequentes omne ens‘ (bzw. ‚ipsum esse‘) definiert werden;
- (2) die Kategorien (‚praedicamenta‘): ‚modi speciales entis‘ (bzw. ‚modi speciales perfectionis essendi‘);
- (3) die ‚perfectiones‘, und zwar sowohl die ‚perfectiones simpliciter vel absolute‘, d. h. die reinen Vollkommenheiten, als auch die „gemischten“ Vollkommenheiten, d. h. die mit Endlichkeit behafteten Vollkommenheiten;
- (4) die Prinzipien: das Akt-Potenz-Gefüge und das Ursachensystem;
- (5) die Seinsgrade (‚modi entis, modi perfectionis essendi‘);
- (6) die Modalitäten.

Dazu seien folgende Bemerkungen gemacht:

(a) Es ist bezeichnend, daß diese Bestimmungen bei Thomas nicht systematisch entfaltet werden. Die meisten dieser Bestimmungen werden anlässlich der Erörterung eines bestimmten Problems genannt und verdeutlicht. Nur teilweise werden Zusammenhänge aufgezeigt, wie z.B. zwischen Transzendentalien und Kategorien. Diese unsystematische Aufzählung und Anwendung von Bestimmungen kennzeichnet bis in die Gegenwart hinein auch die thomistischen Lehrbücher, in denen kaum mehr als eine lose Aneinanderreihung dieser Bestimmungen zu finden ist<sup>26</sup>.

(b) Der Versuch, die genannten Bestimmungen in eine systematische Ordnung zu bringen, offenbart merkwürdige Überschneidungen, ungeklärte, ja widersprüchliche Zusammenhänge. Auf zwei Beispiele sei kurz eingegangen. (ba) Das erste Beispiel ist die schon mehrmals angeschnittene Problematik des Verhältnisses von esse und essentia. In den meisten Werken behauptet Thomas die Zusammensetzung des endlichen Seienden aus esse = Akt und essentia = Potenz. Thomas gibt sich darüber keine Rechenschaft, daß er hier das Akt-Potenz-Schema voraussetzt und in diesen Rahmen das esse zu bestimmen versucht. Er unternimmt nie den Versuch einer systematischen Klärung der Bedeutung und des Stellenwertes des Akt-Potenz-Schemas im Ganzen des Denkens bzw. des esse. Die endlosen Diskussionen der

<sup>26</sup> Als Beispiel sei auf *J. de Finance, Connaissance de l'être, Traité d'Ontologie* (Paris-Bruges 1966) hingewiesen. Dieses Buch ist in folgende 5 Kap. gegliedert: I. Das Sein; II. Die Aspekte des Seins (Die Transzendentalien); III. Die Struktur des Seins (Akt und Potenz, Einheit und Vielheit, Essenz und Sein); IV. Das System des Seins, die Ursachen; V. Das System des Seins, die Typen des Seins (Kategorien und Stufen des Seins).



thomistischen Thomasinterpreten über Sinn und Stellenwert der Realzusammensetzung bzw. -distinktion von *esse* und *essentia* sind zum großen Teil deshalb so aussichtslos, weil dabei die Notwendigkeit einer vorgängigen Klärung unserer Begriffsschemata nicht gesehen wird. In der Scholastik nach Thomas prägte man für dieses Begriffsschema die Formel: ‚*Actus de se est infinitus*‘ und wendete sie sogleich auf das *esse* an. Daraus ergaben sich die schon besprochenen Aporien. Man stellte nie die Frage, ob die Bestimmungskonstellation „unendlich-endlich“ überhaupt adäquat ist, um die Eigenbestimmung des *esse* zu artikulieren<sup>27</sup>. Von der Hegelschen WdL her gesehen, erscheint diese Konstellation als sehr arm und abstrakt (sie gehört zur *ersten* Sphäre der Bestimmungen). Auch übersah man, daß das *esse*, indem es als von-sich-her-unendlich bestimmt wird, immer schon auch durch das Endliche vermittelt ist.

(b $\beta$ ) Das zweite Beispiel ist in vieler Hinsicht noch aufschlußreicher. Die Kategorien werden von Thomas als ‚*modi speciales*‘, als Artikulationsmodi bestimmter Seinsbereiche eingeführt und verstanden. Aber Thomas hat in anderen Zusammenhängen kein Bedenken, zumindest zwei Kategorien, nämlich Substanz und Relation, auch auf Gott anzuwenden, was ja bedeutet, daß sich diese Kategorien auf die ganze „Weite“ des *esse* erstrecken, mit dem *esse* koextensiv sind. Freilich ist der Sinn der Substanz zweideutig: es gibt zwei *rationes*, die ‚*ratio substandi*‘ und die ‚*ratio subsistentiae*‘. Es ist klar, daß die Substanz *ratione subsistentiae* mit dem *esse* koextensiv ist. Wie wenig Thomas die hier von ihm doch vorausgesetzten Zusammenhänge zwischen dem *esse* und der Substantialität (= Subsistenz) thematisiert, kommt im folgenden, oft zitierten, aber in seiner ganzen methodisch-systematischen Tragweite überhaupt nicht untersuchten Text aus *De potentia* zum Vorschein:

‚*Esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliud subsistens significat sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simpliciter et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret.*‘<sup>28</sup>

Aus diesem Text geht deutlich hervor, daß *esse* und Substantialität eine ursprüngliche Einheit bilden (da sie ja in Gott, dem ‚*Ipsium esse subsistens*‘, zusammenfallen). Aber Thomas thematisiert diese voraus-

<sup>27</sup> Einige Thomisten scheinen diese Problematik bemerkt zu haben, so z. B. *J. de Finance* in dem in Anm. 26 zit. Buch. Allerdings wird die Problematik nur weg-distinguirt. So sagt de Finance einerseits, daß die zitierte Formel über die Unendlichkeit des Aktes eine ausgezeichnete Zusammenfassung all dessen ist, was eine Analyse des Aktes ergibt; andererseits möchte er aus dieser Formel nicht ein oberstes Prinzip machen, unter das das *esse* zu subsumieren wäre; vielmehr versucht er, den Akt von einem Verständnis des *esse* her zu begreifen (a. a. O. 348 ff.). Diese Bemerkungen zeigen, daß das Problem, wie das *esse* zu bestimmen, d. h. mit Hilfe welcher Bestimmungen es zu begreifen sei, ein unabdingbares Problem ist.

<sup>28</sup> *De pot.* q. 1 a. 1.



gesetzte ursprüngliche Einheit nicht, was besagt, daß er den Sinn, die Eigenbestimmung des esse nicht angibt. Ferner deutet dieser Text darauf hin, daß das esse bei Thomas – jedenfalls meistens, wie z.B. hier – als ‚complementum‘, als das zum Abschluß Bringende, verstanden wird, was ja voraussetzt, daß dasjenige, was zum Abschluß gebracht wird, doch in einem äußerlichen Verhältnis zum complementum steht. Mit anderen Worten: Der Sinn der anderen Aussage, dergemäß dem esse nichts Äußerliches hinzugefügt werden kann, bleibt zweideutig. Diese Aussage kann bedeuten, daß alle additiones (= Bestimmungen) eben Bestimmungen des esse sind, also zum esse innerlich gehören müssen (so wurde der Text oben interpretiert); sie kann aber auch bedeuten, daß im eigentlichen Sinne keine additio ad esse stattfindet, d.h., daß die Bestimmungen dem esse gegenüber äußerlich, fremd bleiben und in diesem Sinne eben non-entia sind. Freilich ist diese zweite Möglichkeit offensichtlich nicht die von Thomas intendierte, denn mit non-ens meint er sicherlich das aufgrund des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten vom esse Ausgeschlossene. Aber eben diese verwickelten Zusammenhänge beweisen, wie kompliziert die Problemlage bei Thomas ist.

(b $\gamma$ ) Es sei noch ein Text angeführt, auf den weiter unten einzugehen sein wird, der wieder zeigt, daß Thomas ein ursprünglicheres Verhältnis zwischen dem esse und seinen Bestimmungen bzw. eine ursprünglichere Bedeutung, d.h. Eigenbestimmung des esse voraussetzt, ohne sie zu thematisieren. In der S. c. G. ist der Satz zu lesen: ‚In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.‘<sup>29</sup> Dreimal, d. h. bei jedem der drei hier erwähnten „Momente“, ist die Rede vom esse; non esse in aliquo – esse quid – esse in actu. Hier wird deutlich, daß das esse in seinem Vollsinn, d. h. in seiner Eigenbestimmung, doch in sich zumindest die drei Bestimmungen Subsistenz-Essenz-Akt enthält.

(c) Im allgemeinen ist zu sagen, daß Thomas eine Anzahl von Bestimmungen des esse voraussetzt, sie aber nicht systematisch ordnet, sondern auf sie dann zurückgreift, wenn er einem bestimmten Problem oder einem bestimmten Zusammenhang nachgeht. Man mag der Meinung sein, dies sei ein solides und wohl dosiertes empirisches Verfahren; seine Rechtfertigung liege in der Einsicht, man könne nicht alles in aprioristischer Manier „deduzieren“ oder in absolutistischer Absicht „begreifen“ wollen. Darauf ist zu entgegnen, daß eine solche Alternative eine falsche Konstruktion darstellt, die die wahre Aufgabe des Denkens eskamotiert. Es geht nicht darum, daß man die Empirie

<sup>29</sup> S. c. G. IV 11.



oder die Ebene der Erfahrung vernachlässigt oder gar ignoriert, sondern darum, daß man danach fragt, wie und unter welchen Bedingungen (Strukturen, Perspektiven, Begriffen, „Bestimmungen“) Erfahrung allererst möglich und wirklich ist. Seit *Kant* dürfte ein naiver Rekurs auf „Erfahrung“ ausgeschlossen sein. Thomas zeigt nicht, wie die genannten Bestimmungen sich zueinander verhalten und wie sie Bestimmungen des *esse* sind. Um dieses Problem in seiner ganzen Weite zu klären, müßte man die drei zentralen Lehrstücke der Thomatischen Metaphysik zur Diskussion stellen: die Lehre von der Abstraktion, von der Partizipation und von der Analogie. Diese Aufgabe wurde bis jetzt kaum in Angriff genommen. Unter 3.3 und 4 sollen im Rahmen eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel einige weitere Bemerkungen zu dieser Problematik gemacht werden.

3.1 Es ist zunächst das Mißverständnis auszuräumen, als ob es Hegel nicht um „Wirklichkeit“ ginge. Für Hegel gilt nämlich: „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft.“<sup>30</sup> Nun beginnt auch Hegel seine *WdL* mit „Sein“. „Sein“ bildet den Anfang des Begreifens. Warum versteht nun aber Hegel Sein als unbestimmte, reine, abstrakte Unmittelbarkeit? Die Antwort lautet: weil Hegel, anders als Thomas, den Prozeß oder das System aller Bestimmungen, die die Bewegung des Begreifens und damit die Struktur der dabei begriffenen „Sache“ ausmachen, genau thematisiert und darlegt. „Das, was ist, zu begreifen“, heißt, genau wissen, welche „Bestimmungen“ möglich bzw. in Anschlag zu bringen sind. Hegel setzt also nicht irgendeine Menge oder Anzahl von Bestimmungen voraus, auf die man dann zurückgreift, wenn es gilt, einen bestimmten Sachverhalt oder Zusammenhang zu klären. Hegel liest die Bestimmungen nicht an der Erfahrung bzw. an der Analyse bestimmter Erfahrungszusammenhänge ab; in diesem Sinne werden nach Hegel die Bestimmungen nicht aus der Erfahrung „abstrahiert“. Vielmehr werden die Bestimmungen analysiert und dargelegt als die Momente jener Gesamtstruktur, die allererst Erfahrung ermöglicht. Nur hat Hegel das die Erfahrung Ermöglichende nicht transzendental im Sinne Kants verstanden, was hier u.a. bedeutet, daß er nicht nur eine ganz begrenzte Anzahl von Bestimmungen kennt, wie dies bei Kant der Fall ist. Vielmehr entwickelt Hegel das System aller (jedenfalls ihm bekannten) Bestimmungen, die er im Gegensatz zu Kant und damit in Übereinstimmung mit der vorkantischen Metaphysik „als die Grundbestimmungen der Dinge“<sup>31</sup> begreift.

<sup>30</sup> Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. *J. Hoffmeister* (Hamburg 41955), Vorrede 16.

<sup>31</sup> Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* (Hamburg 61959), § 28.



3.2 Um einen fundierten Vergleich zwischen Thomas und Hegel vorzubereiten, muß man zunächst die Frage erörtern, ob Hegels System der Bestimmungen als eine Seinsphilosophie (Ontologie) zu interpretieren ist. Auf diese Frage antworten, heißt, nicht nur grundlegende Aspekte der Hegelinterpretation behandeln, sondern auch die Frage klären, warum „Sein“ bei Hegel nicht „Fülle“, sondern unbestimmte, reine, abstrakte Unmittelbarkeit besagt. „Sein“ bei Hegel bildet den Anfang des Systems der Bestimmungen. Als solcher Anfang meint es eben nur unbestimmte Unmittelbarkeit, da mit dem Anfang noch keine nähere Bestimmung gegeben ist, sonst hätte man es nicht mehr mit dem Anfang zu tun bzw. man hätte nicht alle einzelnen Schritte oder Momente des Prozesses der allmählichen (Selbst-) Bestimmung des Anfangs berücksichtigt und dargelegt. Bleibt man beim Sein als Anfang stehen, so heißt das, daß man entweder immer „Sein“ sagen wird und damit nicht von der Stelle kommt, oder daß man versichert, man habe eben noch *nichts* Weiteres bzw. Bestimmtes als nur „Sein“ gesagt. Nennt man also nichts Bestimmtes außer Sein, so hat man Sein und – eben Nichts. Hegel stellt in diesem Zusammenhang den sehr hart klingenden Satz von der Einheit des Seins und des Nichts auf: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“<sup>32</sup> Dieser Satz enthält keine „Ungeheuerlichkeit“. Er ist nur die „harte“ Artikulation des einfachen Sachverhalts: wenn ich nur Sein sage, so sage ich damit eigentlich – Nichts, d.h. ich bleibe bei der Selbigkeit von Sein und Nichts stehen. Erst die Nennung einer ersten (bzw. in einer anderen Hinsicht: weiteren) Bestimmung führt über diese nur als fließender Übergang von Sein und Nichts umschreibbare Ebene des Begreifens bzw. der zu begreifenden Sache hinaus. Hegel drückt das so aus: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist.“<sup>33</sup>

Wie ist aber dieser Prozeß der Bestimmungen näher zu fassen? Hier haben wir es mit einer komplexen Problematik zu tun. Der Prozeß der Bestimmungen kann in einer zweifachen Weise verstanden werden.

(a) Die Bestimmungen können als Bestimmungen *des* Anfangs und damit *des* Seins aufgefaßt werden. „Sein“ ist hier sozusagen die systembildende Instanz, so daß der ganze Prozeß vom Sein her gesehen wird und vom Sein her seinen Namen bzw. seine Bezeichnung herleitet. Von dieser Perspektive aus wäre zu sagen, daß Hegels WdL eine Seinsphilosophie (Ontologie) ist, d.h. die Darlegung der Bestimmungen des Seins. Hegel kennt zwar nicht diese Bezeichnung, wohl

<sup>32</sup> Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson (Leipzig 1934, Nachdr. Hamburg 1963) I 67.

<sup>33</sup> Ebd.



aber kennt und erwähnt er diese Perspektive. Es heißt nämlich am Anfang der WdL: „Der Fortgang... von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; – und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebenso sehr wieder auf. *So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.*“<sup>34</sup> Und am Ende der WdL scheint Hegel diese Interpretation zu bestätigen. Es heißt dort: „So ist... die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die aufhebende Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive Totalität.*“<sup>35</sup> Folgt man dieser Perspektive, so kann allerdings nicht gesagt werden, Sein besage bei Hegel nur abstrakte Unmittelbarkeit; das Sein am Anfang der Logik ist vielmehr nur das „reine“ oder „leere“ Sein<sup>36</sup>.

(b) Aber auch eine zweite Perspektive ist genauso möglich bzw. notwendig und, wie sich noch herausstellen wird, dem Hegelschen Denken angemessener. Hegel betont nämlich, das Wesentliche für die Wissenschaft sei, „daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“.<sup>37</sup> Das bedeutet, daß der Fortgang nicht nur als Bestimmung des Anfangs, sondern auch als Aufhebung des Anfangs gedeutet werden muß; in dieser Perspektive erweist sich der Anfang als das nur Unmittelbare, als das Aufzuhebende<sup>38</sup>. Der Prozeß oder das System

<sup>34</sup> WdL I 56 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>35</sup> Ebd. II 504.

<sup>36</sup> Vgl. dazu ebd. I 57 u. ö.

<sup>37</sup> Ebd. I 56.

<sup>38</sup> Die zwei Perspektiven werden von Hegel in der *Enzyklopädie* wie folgt dargestellt: „Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in *ihren Grund zurückgegangen* sind, so hat er *umgekehrt* sich aus dem Sein als aus seinem *Grunde entwickelt*. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des *Vollkommeneren* aus dem *Unvollkommeneren* betrachtet werden. (...) Indem sich das *Sein* als ein Moment des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das *Voraussetzen* des *Unmittelbaren*...“ (§ 159 Anm.).



der Bestimmungen wird in dieser Perspektive nicht nach dem Anfang, sondern nach dem letzten oder auch, wie noch zu zeigen sein wird, nach einem bestimmten Resultat benannt. Von dieser Perspektive aus wäre die Hegelsche Logik nicht als Seinsphilosophie, sondern etwa als „Begriffsphilosophie“ („Begriff“ im Sinne Hegels) oder als „Ideologie“ (wenn der Ausdruck „Ideologie“ inzwischen nicht eine so traurige Geschichte gehabt hätte) zu bezeichnen. Dies ist nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich, eine terminologische Frage.

Diese zweite Perspektive entspricht besser dem inneren Duktus des Hegelschen Denkens, und zwar aus mehreren Gründen und in vielfacher Hinsicht. Genau betrachtet, d.h. im Lichte seiner eigenen Grundeinsichten, erscheinen Hegels oben zitierte Aussagen über den Anfang („die sich erhaltende Grundlage“, „das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende“) als fragwürdig, zumindest als inadäquat. Sie machen nämlich die Voraussetzung, „daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt“<sup>39</sup>, was zur Folge hat, daß der Prozeß der Bestimmungen dieser „Grundlage“ bzw. dieses „Substrats“ im Rahmen der Form des „gewöhnlichen“, nicht des „spekulativen Satzes“ vorgestellt wird: Die Bestimmung des Substrats geschieht durch Beilegung von Prädikaten (= Bestimmungen). Aber gerade eine solche Vorstellung wird von Hegel kritisiert<sup>40</sup>. Doch kann Hegel die angeführten Aussagen nicht gedankenlos formuliert haben. Sie lassen sich sinnvoll und genau interpretieren, wenn man drei Gesichtspunkte berücksichtigt.

(b $\alpha$ ) Zu beachten ist zunächst die „Veranlassung, ein vorläufiges Verständnis über den Sinn des logischen Fortschreitens überhaupt, einzuleiten“<sup>41</sup>. Diese Veranlassung ist eine Diskussion der von Hegel Reinhold zugeschriebenen Ansicht, die Philosophie könne nur mit einem hypothetischen und problematischen Wahren anfangen. Hegel bemüht sich demgegenüber zu zeigen, daß der Anfang nicht als etwas Provisorisches und Hypothetisches anzusehen ist, und gibt als Grund an, daß das Fortschreiten eben eine Bestimmung *des* Anfangs sei.

(b $\beta$ ) Um das zu zeigen, wählt Hegel (wie im übrigen auch am Ende der WdL) die Bestimmung des Grundes (des Begründens). Nun ist diese Bestimmung eine Reflexionsbestimmung, gehört also zur Logik des Wesens und ist damit nicht die adäquateste Bestimmung, mit deren Hilfe sich die WdL selbst interpretieren kann<sup>42</sup>. Diese Bestimmung – wie im übrigen die ganze Sphäre der Wesenslogik – entspricht der Metaphysik und den Wissenschaften und ist, wie Hegel

<sup>39</sup> Enzyklopädie § 85 Anm.

<sup>40</sup> Vgl. Enzyklopädie §§ 28, 31, 85 u. ö.

<sup>41</sup> WdL I 55.

<sup>42</sup> Vgl. zu dieser Problematik v. Verf., Darstellung, Methode und Struktur (vgl. oben Anm. 7) 55 ff.



treffend sagt, als eines der „Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt“<sup>43</sup>, zu begreifen.

(by) Der dritte Gesichtspunkt ist der wichtigste. Welches ist die genaue Stellung der Kategorie des Seins in der WdL? Genauer gefragt: Welches ist der Zusammenhang zwischen dem Anfang und der Kategorie des Seins? In der zitierten Aussage Hegels war davon die Rede, daß der Anfang die sich erhaltende Grundlage ist. Deckt sich aber der Anfang schlechthin mit dem Sein? Die Zusammenhänge bei Hegel sind außerordentlich differenziert zu verstehen. Hegels Gedankengang kann kurz folgendermaßen skizziert werden: Anfang der Logik als der reinen Wissenschaft ist das reine Wissen (als das Ergebnis der Phänomenologie des Geistes). Reines Wissen in der logischen Dimension stellt sich zunächst als reine Unmittelbarkeit dar. Und dann heißt es: „In ihrem wahren Ausdruck ist... diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“<sup>44</sup> Wir haben also die Reihenfolge: Anfang: reines Wissen = einfache Unmittelbarkeit = reines Sein. Hegel schreibt auch: „Es liegt... in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Sein sei und sonst nichts.“<sup>45</sup> Dies scheint einleuchtend zu sein. In Wirklichkeit stecken in diesen Aussagen bzw. in diesem Gedankengang Probleme, deren Klärung von entscheidender Bedeutung für die Interpretation der WdL und damit für einen Vergleich Hegel–Thomas sein dürfte. In der Tat problematisiert bzw. differenziert Hegel seine Aussagen: „Aber auch die bisher als Anfang angenommene Bestimmung des Seins könnte weggelassen werden, so daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde.“<sup>46</sup> Zu dieser Möglichkeit bemerkt Hegel, es müsse gefragt werden, was in dieser Vorstellung enthalten sei. Und er kann leicht zeigen, daß im Anfang Sein und Nichts enthalten sind. Aber dann heißt es: „Aber die, welche mit dem Sein als Anfang darum nicht zufrieden sind, weil es in Nichts übergeht und daraus die Einheit des Seins und Nichts entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des *Anfangs* anfängt, mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seins und Nichts führt, zufriedener sein mögen, als damit, daß das Sein zum Anfange gemacht wird.“<sup>47</sup> Noch auf ein Weiteres geht Hegel ein: auf den Gedanken, man solle nicht mit dem Anfange, sondern mit der Sache anfangen. Dazu sagt er, die Sache sei eben „nichts als jenes leere Sein; denn was die Sache

<sup>43</sup> Enzyklopädie § 114 Anm.

<sup>44</sup> WdL I 54.

<sup>45</sup> Ebd. I 57.

<sup>46</sup> Ebd. I 58.

<sup>47</sup> Ebd. I 59.



sei, dies ist es, was sich eben erst im Verlauf der Wissenschaft ergeben soll...“<sup>48</sup> Und Hegel schließt die Diskussion über diesen Punkt folgendermaßen: „Welche Form sonst genommen werde, um einen anderen Anfang zu haben als das leere Sein, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden.“<sup>49</sup>

Wie immer diese subtilen Ausführungen im einzelnen zu deuten sind, eines machen sie jedenfalls deutlich: Sein meint jene Bestimmung, mit der der Anfang gemacht wird (am Ende der Logik sagt Hegel, daß die Unbestimmtheit, welche das Sein zu ihrem einzigen Inhalt hat, dasjenige ist, was seine Bestimmtheit ausmacht<sup>50</sup>). „Sein“, „Anfang“ und „Sache“ sind sowohl zu unterscheiden als auch gleichzusetzen. Dieses „Sowohl–als auch“ ist von großer Tragweite: die (bzw. eine) Sache kann nur begriffen werden, wenn man anfängt, sie zu bestimmen; die erste Bestimmung, die mit diesem Anfang gleich ist, ist die Bestimmung des Seins. „Sache“ meint hier sowohl eine bestimmte Sache, die es zu begreifen gilt, als auch jene Sache, die das Logische ist, und die es darzulegen gilt. Der Ausdruck „Sache“ kennzeichnet den unausgeführten, noch nicht entfalteten Inbegriff aller Bestimmungen, die anzugeben sind, um den Begriff eben der Sache oder die begriffene Sache zu erreichen. Es wird hier deutlich, daß von der Sache immer nach *einer* Bestimmung gesprochen werden kann; die Sache wird immer nach dieser oder jener Bestimmung genannt, die (bzw. eine) „nackte“ Sache gibt es nicht. Benennt man sie, so heißt das, daß man sie bestimmt. Sein erscheint hier als eine Benennung der Sache, und zwar als diejenige, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, da sie eben reine, abstrakte Unmittelbarkeit besagt. Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß eigentlich nicht das *Sein* als anfängliche Bestimmung die „sich erhaltende Grundlage“, „das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende“ ist; die Grundlage, das Bleibende, ist vielmehr nur die „Sache“. Diese ist der Bezugspunkt oder, wenn man will, der Fixpunkt des ganzen Prozesses. Das Sein ist *ein* Moment in diesem Prozeß. Dies hat fundamentale Konsequenzen für die Frage, ob Hegels Logik eine Seinsphilosophie ist oder nicht. Angemessen, d.h. auf der Ebene des vernünftigen oder begreifenden Denkens interpretiert, ist das Sein nur eine, wenn auch die anfängliche Bestimmung. Und da die Bestimmungen eben Bestimmungen der Sache sind, entspricht es der eigentlichen Grundeinsicht Hegels, daß die Bezeichnung für das Ganze nicht von der ersten Bestimmung,

<sup>48</sup> Ebd. I 60.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. II 501.



sondern von der jeweiligen Bestimmung bzw. von dem Ergebnis als dem Inbegriff aller Bestimmungen hergeleitet wird. Diese fundamentale These gilt es, in einer Hinsicht weiter auszuführen.

3.3 Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Hegelschen Logik, daß die Bestimmungen sowohl in ihrer systematischen Folge als auch als einzelne „logische Konstellationen“ betrachtet werden können bzw. müssen. Mit „logische Konstellation“ ist hier gemeint, daß die logischen Bestimmungen eigentlich nie als numerisch einzelne, sondern nur in einer Einheit „auftreten“, die die kleinste spekulativ-logische Sinneinheit bildet (z.B. Sein-Nichts-Werden; Allgemeines-Besonderes-Einzernes). D. Henrich formuliert diesen Gedanken so:

„Man kann die Begriffe, die Hegel auf jeweils einer Stufe der Entwicklung seiner Logik analysiert, als Kern einer möglichen Ontologie auffassen. Sie sind nicht in Beziehung auf Erfahrungsgegebenheiten eingeführt. Sie können aber in der Beschreibung von Erfahrung angewendet werden. Und es ist dann möglich, die in der Logik behandelten Grundzüge durch Modifikationen und durch Kombination mit anderen Begriffen zu erweitern. Wenn die Methode der Logik überhaupt sinnvoll zu machen und wenn ihr Programm auszuarbeiten wäre, so könnte sie garantieren, daß eine solche Ontologie in sich homogen und in Beziehung auf ihre Alternativen richtig geortet ist. Und sie könnte angeben, was jeweils zum invariablen Kern einer Ontologie zu gehören hat und wann eine Ontologie nicht nur ergänzt und verfeinert, sondern durch eine ganz andere ersetzt worden ist. Hegel selbst meinte, daß die Logik der Reflexion den Kern jener Ontologie untersucht, die Leibniz im Auge hatte.“<sup>51</sup>

Daß D. Henrich in diesem Text von *Ontologiekernen* spricht, könnte im Lichte der obigen Ausführungen mißverständlich erscheinen. Henrich versteht aber diesen mißverständlichen Ausdruck nicht nach dessen strenger etymologischer Bedeutung, sondern ganz allgemein als „Wirklichkeitslehre“ (wobei zu beachten ist, daß auch „Wirklichkeit“ eine Kategorie ist). Wollte man hinsichtlich der Terminologie absolut konsequent verfahren, so müßte man jeder logischen Konstellation (jedem „Ontologiekern“ in der Ausdrucksweise Henrichs) eine eigene Bezeichnung geben. Man müßte also – falls man griechische Ausdrücke dazu wählt – z.B. von „Ontologie“, „Ousiologie“, „Eidologie“, „Morphologie“, „Ideologie“ usw. sprechen. Es leuchtet ein, daß ein solcher terminologischer Purismus à tout prix zu sprachlichen Monstrositäten führen würde. Im übrigen wurde schon oben darauf hingewiesen, daß die „Sache“ als der „Fixpunkt“ immer nach *einer* Bestimmung genannt wird. Es läßt sich daher nicht vermeiden, eine einzelne Bezeichnung zu verallgemeinern, d.h. zur Benennung der anderen logischen Konstellationen zu verwenden, wobei dann diese Bezeichnung nicht in ihrer eigentlichen Wortbedeutung und damit nicht nach der methodisch-systematischen Stellung,

<sup>51</sup> Hegel im Kontext (Frankfurt/M. 1971) 139/140.



die die entsprechende logische Bestimmung in der Logik einnimmt, zu verstehen ist. Die Nichtbeachtung dieses fundamentalen Sachverhalts ist eine der Quellen jener verhängnisvollen Mißverständnisse, denen die Hegelinterpretation und -kritik nur allzuoft erlegen ist, und führt zur naiven und gedankenlosen Berufung auf das „Sein“, die „Existenz“, die „Wirklichkeit“, das „Gegebene“ usw. —, als ob es sich dabei um klare Aussagen handelte.

Worum es in der Logik in dieser Hinsicht geht, bzw. worin die Bedeutung des Ausdrucks „Ontologiekern“ zu sehen ist, formuliert D. Henrich kurz so: Hegels Logik „ist Kenntnisnahme der Bedeutungsentwicklung von Grundgedanken über das, was der Fall ist...“<sup>52</sup> Man kann dies auch so ausdrücken: jede logische Konstellation stellt einen Standpunkt dar, von dem her die „Wirklichkeit“ im Ganzen artikuliert wird. So deutet Hegel die Philosophie Spinozas als die Philosophie auf dem Standpunkt der Substanz.

Hegels Darstellung der Sequenz der logischen Konstellationen ist der Versuch einer Kritik der ungenügenden Konstellationen im Hinblick auf die Herausarbeitung der eigentlich angemessenen Konstellation (Henrich spricht von „definitiver Ontologie“ und meint damit die „Ontologie substantieller Subjektivität“<sup>53</sup>). Dieser Versuch wirft viele Probleme auf. Eines der schwierigsten und bisher am wenigsten aufgeklärten Probleme betrifft die Weise, in welcher diese Konstellationen zusammenhängen: Welche Konstellationen können miteinander kombiniert werden und wann? Welche Kombinationen von Konstellationen sind ausgeschlossen? Auch hier hat Henrich das Problem genau formuliert: „Das Problem der Kombinierbarkeit der in der Logik entwickelten Begriffe ist von Hegel nirgends behandelt worden. Dennoch setzt er in den Realphilosophien ständig voraus, daß sie, und zwar in geregelter Form, kombiniert werden können. Dies Problem ist übrigens nur das vielleicht wichtigste unter vielen, die sich noch stellen, wenn die Probleme des logischen Progresses aufgeklärt sind.“<sup>54</sup>

Ein Vergleich mit Thomas erweist sich jetzt als sehr aufschlußreich. Thomas kennt weder eine systematische Darstellung der Sequenz der Bestimmungen noch die Problematik der Konstellationen von Bestimmungen (der „Ontologiekern“). Vielmehr muß man sagen, daß er die unter 2.3 genannten Bestimmungen empirisch-induktiv gewinnt und anwendet, und zwar sozusagen nach Bedarf. Zwar kombiniert er Bestimmungen miteinander, aber die Kombination von Bestimmungen ist bei ihm nicht in dem Sinne ein Problem, daß er zwischen

<sup>52</sup> Ebd. 154.

<sup>53</sup> Ebd. 156.

<sup>54</sup> Ebd. 140 Anm. 11.



mehreren Konstellationen (Ontologiekernen) zu wählen hätte, sondern nur in dem Sinne, daß er die Bestimmungen, die er in nichtsystematischer Intention aus der Analyse einzelner Erfahrungsgegenstände gewinnt, aufgrund einer auf dem Analogiegedanken beruhenden korrigierenden Bedeutungserweiterung auf die verschiedenen Bereiche des Seins anwendet. Daß Konstellationen von Bestimmungen ihrerseits nicht nur wieder kombiniert werden können bzw. müssen, sondern daß solche Konstellationen sich zumindest in dem Sinne gegenseitig ausschließen, daß die eine Konstellation zum alles bestimmenden, die anderen Bestimmungen bzw. Konstellationen von Bestimmungen aufhebenden (d.h. sich unterordnenden) Standpunkt gemacht wird, das wird von Thomas nicht gesehen. Bei ihm wird alles dadurch zu einem krönenden, alles umfassenden und zusammenfassenden Abschluß gebracht, daß die außerordentlich vage und vieldeutige Aussage gemacht wird: alle Vollkommenheiten (und das heißt wohl: Bestimmungen) gehören zur *perfectio essendi*. Auf einige Aporien dieser Aussage wird noch unter 4. einzugehen sein.

Doch in einer anderen Hinsicht kann etwas Bedeutsames festgestellt werden. Der Umstand, daß Thomas sein Verständnis des esse grundlegend modifiziert hat bzw. daß die neuscholastische Thomasinterpretation eine Reihe von Bestimmungen des esse bei ihm finden konnte, ist sehr aufschlußreich. Es lassen sich in den verschiedenen Werken des Thomas tatsächlich Texte finden, mit denen sich jede dieser Bestimmungen belegen läßt. Sie sind im schon zitierten Buch von A. Keller dargelegt worden. Die wichtigsten sind: (äußeres) Dasein, Dingsein, Existenz, Wirklichsein, Akt, Vollkommenheitsfülle. . . Der heutige Thomismus bzw. die heutige immanent verfahrenende Thomasinterpretation lehnt gewöhnlich jene Bedeutungen („Bestimmungen“) des esse ab, die unterhalb der Ebene der Vollkommenheitsfülle bleiben. Aber gerade hier zeigt sich, daß eine solche Ablehnung nicht genügt, denn die ungenügenden Bestimmungen sind nicht falsch (das behaupten auch die Thomisten nicht), sondern sie sind Bestimmungen in einer systematischen Sequenz, deren vollständige Herausarbeitung und Darstellung eine dringende Aufgabe ist. Von hier aus gesehen wäre zu sagen, daß die weitverbreitete Rede von der Originalität bzw. Überlegenheit des Thomanischen esse einer „Entmythologisierung“ dringend bedarf. Sie hat bis heute die richtige Problemstellung und die Inangriffnahme der sich in unserer Zeit aufdrängenden Aufgabe weitgehend behindert.

4.1 Es ist jetzt möglich, von einer bestimmten Perspektive aus einen entscheidenden Vergleich zwischen Thomas und Hegel zu versuchen. Das soll von zwei Aspekten der Problematik des esse her entwickelt werden.



(a) Es wurde mehrmals auf die Zweideutigkeit des Ausdrucks ‚perfectio omnium perfectionum‘ hingewiesen. Eine weitere Aporie dieser Konzeption soll jetzt aufgezeigt werden. Gott wird als ‚Ipsum esse per se subsistens‘ aufgefaßt, er ist sozusagen der Urfall des Seinsinnes oder – wie man auch sagen könnte – der Seinsformel schlechthin. Nun wird aber von den Vollkommenheiten gesagt, daß sie alle zur ‚perfectio essendi‘ gehören, mit der sie eine ursprüngliche Identität bilden. Wenn nun das esse ursprünglich mit den Vollkommenheiten (wie Leben, Erkennen, Liebe, Weisheit usw.) identisch ist, anders gesagt: wenn das esse diese ursprüngliche Identität besagt (sonst hätte ja die Bezeichnung Gottes als ‚Ipsum esse per se subsistens‘ keinen Sinn), so muß das esse diese Identität bzw. diesen Sinn bzw. diese Formel in der ganzen Spannweite seiner Verwirklichung aufweisen: überall, wo vom esse die Rede ist, da muß auch diese Identität bzw. dieser Sinn bzw. diese Formel zu finden sein. Aber Thomas ist weit entfernt, diese Konsequenz aus seinen verschiedenen Aussagen über diesen Problemkomplex zu ziehen. Im Gegenteil: er „verteilt“ die Vollkommenheiten auf die verschiedenen Seinsbereiche (die nur „existierenden“ Dinge [existentia], die Lebewesen, die geistigen Wesen usw.). Sein Verfahren besteht darin, daß er „Vollkommenheiten“ in den geschaffenen Dingen vorfindet, die er „rein“ denkt und schließlich mit dem ‚Ipsum esse per se subsistens‘ identisch setzt. Was sich aus dieser Identifikation für die metaphysische Struktur des Endlichen ergibt, wird von ihm nicht mehr thematisiert. Noch weniger sieht er, was sich aus solchen Aussagen im Hinblick auf das Verständnis des esse ergibt.

Es finden sich auch inadäquate Vergleiche, ja Inkonsequenzen, bei Thomas. So vergleicht er die ‚perfectio essendi‘ mit anderen Vollkommenheiten und kommt mit ‚Dionysius Pseudo-Areopagita‘ zum Ergebnis: ‚Licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.‘<sup>55</sup> Dieser Text zeigt, in welcher äußerlicher Weise Thomas von den Vollkommenheiten und vom esse spricht, d.h. wie wenig er das Problem der (Eigen-)Bestimmung des esse wirklich thematisiert. Die Vollkommenheiten werden als hypostasierte Größen angesehen (was u. a. ein schwieriges sprachphilosophisches Problem aufwirft). „Leben“ wird als eine Vollkommenheit neben der perfectio essendi aufgefaßt: nur auf dieser Basis ist ja dann ein Vergleich möglich. Aber diese Voraussetzung ist ganz und gar inadäquat, da Leben eine nähere Bestimmung des esse, eine, wenn man so will, „intensivere“ Dimension oder Sphäre des esse darstellt. Der Vergleich

<sup>55</sup> De pot. q. 7 a. 2 ad 9.



sollte also zwischen einer höheren und einer niedrigeren „Intensität“ der Bestimmung des esse angestellt werden, was eine ganz andere Perspektive impliziert. Thomas selbst muß zugeben, daß die ‚viventia‘ vortrefflicher (oder genauer: eine bestimmtere Gestalt des esse) sind als die ‚existentia‘ (= *bloß* existierende Dinge). Es ist im übrigen bezeichnend, daß Thomas hier *existentia*, nicht aber ‚entia‘ oder ‚modi essendi‘ sagt. Das ‚tamen‘ beweist in diesem Zusammenhang nichts, sondern ist nur der Ausdruck der nichtthematisierten Voraussetzung. Eine Aussage, die den herausgestellten Gedankengang in etwa formuliert, findet man im Sentenzenkommentar: ‚vivere est esse viventibus‘.<sup>56</sup> Man sieht, daß esse eine äußerst komplexe und vielschichtige „Größe“ ist. Wollte man den Ausdruck esse als Inbegriff aller Bestimmungen nehmen, so müßte man alle Bestimmungen und alle Konstellationen von Bestimmungen darstellen, um seinen „Sinn“ zu ermitteln. Damit wäre das esse in die Nähe der „absoluten Idee“ Hegels gerückt.

(b) Im Hinblick auf die Herausarbeitung des entscheidenden Fragepunktes bei einem Vergleich zwischen Thomas und Hegel ist noch auf einen weiteren Problemkomplex bei Thomas hinzuweisen, der – merkwürdig genug – bis heute kaum gesehen und untersucht wurde. Es handelt sich um bei Thomas zwar behauptete, nicht aber thematisierte Zusammenhänge zwischen den Transzendentalien ‚verum-bonum‘ und der metaphysischen Struktur des (endlichen) esse. Da aber der Verfasser diese Zusammenhänge anderswo genau herausgearbeitet hat<sup>57</sup>, genügt es, wenn sie hier ohne nähere Erläuterung und Begründung kurz dargelegt werden. Man kann bei Thomas eine zweifache Entsprechungsreihe finden: einerseits die Entsprechungsreihe ‚intellectus-verum-essentia (quidditas)‘, andererseits die Entsprechungsreihe ‚voluntas-bonum-esse‘ (als ‚actus‘). Beachtet man ferner die Texte, in denen von einem Zusammenfallen von verum und bonum die Rede ist<sup>58</sup>, so erhellt, daß Thomas eine diese Momente übergreifende Einheit voraussetzt und zumindest andeutungsweise formuliert. Im Lichte dieser Entsprechungen erscheint der von B. Montagnes und vom Verfasser herausgestellte Vollsinn bzw. die Eigenbestimmung des esse als Dreifalt der Momente ‚subiectum-essentia-actus‘ in ihrer ganzen Tragweite.

<sup>56</sup> In I Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1. *Ch. de Koninck* versucht zu zeigen, daß der Vorrang (primauté) des esse bei Thomas neuinterpretiert werden muß. Er beruft sich auf den angeführten Text und konstruiert weitere Sätze: ‚homini intelligere est esse‘ usw. (Vgl. *L'être principal de l'homme est de penser: Die Metaphysik im Mittelalter* = *MiscMed* Bd. 2 [Berlin 1963] 325–327). Vgl. im selben Bd. den Artikel von *J. de Vries*, Existenz und Sein in der Metaphysik des Hl. Thomas (328–333).

<sup>57</sup> Vgl. Analogie und Geschichtlichkeit 253 ff.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. *De ver. q. 3 a. 3 ad 9*: ‚verum et bonum in se invicem coincidunt.‘



4.2 Genauso wie im Falle des Thomanischen *esse* wäre es dringend notwendig, auch die „Interpretationen“ der „absoluten Idee“ buchstäblich zu entmythologisieren. Man findet schon bei Hegel selbst den Hinweis auf die Notwendigkeit einer solchen Katharsis. In einem Zusatz zu § 237 der Enzyklopädie heißt es: „Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben.“<sup>59</sup>

Die absolute Idee wird von Hegel als die Einheit zweier Bestimmungen aufgefaßt, die er die theoretische Idee (Idee des Wahren) und die praktische Idee (Idee des Guten) nennt. Die absolute Idee ist der „adäquate Begriff“, d.h. jene höchste, „intensivste“ Einheit oder Konstellation<sup>60</sup>, in welche „alle Bestimmungen zusammengegangen sind“<sup>61</sup>. Sie ist das Selbst als Einheit von Theorie und Praxis.

Wenn man von der total anderen Terminologie, die nicht nur von einer ganz anderen Tradition, sondern von einem jeweils unterschiedlichen Ansatz herrührt, absieht, ist die Nähe zwischen absoluter Idee und *esse* (wie es unter 4.1 expliziert wurde) unbestreitbar. Absolute Idee und *esse* konvergieren darin, daß sie einen Sinn artikulieren, der die Einheit eines Selbst (Subjekt, Subsistenz) in den Momenten Theorie-Praxis, oder genauer: das Selbst als Einheit der Momente Theorie-Praxis beinhaltet. Dieses Resultat der bisherigen Überlegungen ist in mancher Hinsicht überraschend. Damit aber dürfte die angemessene Problemstellung hinsichtlich eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel formuliert sein. Es wäre nun zu fragen, in welcher Weise diese Grundeinsicht von den beiden Denkern verstanden und durchgeführt wurde.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich zunächst, daß sowohl das *esse* als auch die *absolute Idee* als Inbegriff der Vollkommenheiten bzw. der Bestimmungen zu deuten sind. Ein großer Unterschied besteht darin, daß im Falle des *esse* nicht gezeigt wird, *wie* es Inbegriff ist und welche Implikationen diese These hat, während bei Hegel im einzelnen dargelegt wird, daß, wie und mit welchen Implikationen alle Bestimmungen in die absolute Idee „zusammengegangen sind“.

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt hinsichtlich eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel ergibt sich aus den beiden unter 4.1

<sup>59</sup> Jubiläumsausgabe (ed. *Glockner*) Bd. VIII 447.

<sup>60</sup> Zum Ausdruck „Intensität“ vgl. *WdL* II 502, 504 u. ö.

<sup>61</sup> Enzyklopädie § 236.



genannten Aspekten der Problematik des esse. Darauf soll ausführlich eingegangen werden.

Auch für Hegel stellt sich die Frage, wie sich die absolute Idee „realisiert“. Anders formuliert: Wie sieht das Wirkliche im Ganzen aus, wenn es erfaßt wird in der Perspektive der absoluten Idee? Die absolute Idee ist der „adäquate Begriff“. Etwas begreifen, heißt nun bei Hegel wörtlich, darin den Begriff (also die Idee) suchen. Die Idee ist sozusagen die eigentliche Urformel und Ursache des Begreifens und dementsprechend der begriffenen Sache. Zum Verständnis dieser Aussagen sei kurz auf die Gliederung der Enzyklopädie in drei Teile hingewiesen. Sie wird von Hegel folgendermaßen erläutert: die Logik ist die Wissenschaft der Idee an und für sich, die Naturphilosophie die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt<sup>62</sup>. Nun muß man sich hüten, die Idee zu hypostasieren, wie man es nur allzuoft getan hat. Wie die „Realisierung“ der absoluten Idee zu verstehen ist, soll anhand von drei kurzen Hinweisen angedeutet werden.

(a) Hinsichtlich der Problematik des Absoluten finden sich bei Hegel einleuchtende Aussagen. Ist die absolute Idee jene logische Konstellation von Bestimmungen, die den letzten, angemessenen Standpunkt darstellt, so ergeben sich daraus fundamentale Konsequenzen für die Bestimmung des Absoluten, die von Hegel so formuliert werden: „Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. (. . .) Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend Etwas*, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen.“<sup>63</sup> Die allgemeine und eine Idee – die Ideen: dieses Verhältnis ist die adäquate Hegelsche Artikulation des Gott-Welt-Verhältnisses. Eine ganz andere Frage ist, wie Hegel dieses Verhältnis in der „Religionsphilosophie“ darlegt. Nach Ansicht des Verfassers, die hier nicht näher begründet werden kann, stellen die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, so wie sie vorliegen<sup>64</sup>, keineswegs eine konsistente und gelungene Ausführung des Logischen in bezug auf die Religionsthematik dar. Wie dem auch sei, von der *Logik* her gesehen, wird jedenfalls deutlich, daß ein Vergleich zwischen dem Verhältnis der einen Idee und der besonderen Ideen einerseits und dem Gedanken der Partizipation „durch

<sup>62</sup> Ebd. § 18.

<sup>63</sup> Ebd. § 213 Anm.

<sup>64</sup> Bekanntlich ist der Text der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* eine Zusammenstellung von Hörernachschriften. Von Hegel stammt nur das sog. „eigenhändige Manuskript“, das aber nicht viel mehr als eine Skizze ist.



defiziente Ähnlichkeit“ (bzw. der ‚communicatio‘ des esse, wie Thomas sagt<sup>65</sup>) andererseits auf der Hand liegt. Das Verhältnis: Die Idee – die Ideen entspricht dem Verhältnis: ‚perfectio essendi (subsistens) – modi (perfectionis) essendi‘. Wie immer das Ur-teil der einen Idee, von dem Hegel im zuletzt zitierten Text spricht, im einzelnen gedeutet werden mag, zentral dabei ist jedenfalls die These, daß dieses Urteil auf der „Ebene“ eben der Idee geschieht. Nun aber ist „Idee“ gerade der höchste Inhalt und Ausdruck der Freiheit (das Selbst als Einheit von Theorie und Praxis, von Idee des Wahren und Idee des Guten). Das Gott-Welt-Verhältnis als das Verhältnis zwischen *der* Idee und *den* Ideen ist also das Verhältnis zwischen *der* Freiheit und *den* Freiheiten. Die großen Mißverständnisse hinsichtlich dieses zentralen Problemkomplexes (Vorwurf des Pantheismus usw.) rühren von der Nichtbeachtung des Sinnes und der Stellung der logischen Bestimmungen in der Philosophie Hegels her.

(b) Eine der grundlegenden Aussagen Hegels über die Realisierung der Idee besagt, daß die Idee als Idee erst auf der Ebene des Lebens auftritt. Unterhalb der Sphäre des Lebens ist die Idee als solche noch nicht „verwirklicht“. Eben deshalb faßt er die Natur als die Idee in ihrem Anderssein auf: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.“<sup>66</sup> Für Hegel ergeben sich daraus große Probleme bzw. Aufgaben. Es dürfte alles andere denn als ausgemacht gelten, daß er seine Grundeinsicht einleuchtend durchgeführt und dargestellt hat. Die Aufgabe wäre hier, Hegels „Naturphilosophie“ neu zu interpretieren, und zwar so, daß dabei die wirklich zentralen Fragen gesehen und erörtert werden. Worin einige dieser Fragen zu sehen sind, soll noch im folgenden angedeutet werden.

(c) Geht man von der Bestimmung des Thomastischen esse als Einheit von ‚subiectum-essentia-actus‘ (und dementsprechend von ‚subiectum-verum-bonum‘) aus, so ist damit nicht das Problem gelöst, wie das esse der Inbegriff aller Vollkommenheiten und damit auch aller Bestimmungen ist. Aber dieses Problem einmal ausgeklammert, läßt

<sup>65</sup> Vgl. den bedeutsamen Text: ‚Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicat quantum possibile est . . . Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam similitudinem creaturis . . . ; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam‘ (De pot. q. 2 a. 1). Die Aussage des Thomas, daß das Eigene (natura) des Aktes im Sichmitteilen besteht, dürfte nicht weit entfernt sein von der Hegelschen These über das Ur-teil der Idee.

<sup>66</sup> Enzyklopädie § 247.



sich jetzt sagen, daß das esse als die genannte Dreifalt als eine „innerlich variable Größe“<sup>67</sup> zu verstehen ist: als solche „Größe“ ist das esse in den verschiedenen Seienden bzw. Seinsbereichen „realisiert“. Es dürfte vielleicht nicht schwer aufzuzeigen sein, daß der Sinn bzw. die „Formel“ des esse als Einheit von *subiectum-essentia-actus* in sämtlichen Bereichen des Wirklichen auf *allgemeine Weise* als „realisiert“ behauptet werden kann. Hingegen erscheint diese Formel bzw. dieser Sinn des Seins weniger dazu geeignet, das Eigentümliche der höheren Seinsbereiche, nämlich des Geistes bzw. des Absoluten, zu erfassen und zu artikulieren: für diese Seinsbereiche ist die Formel ‚*subiectum-essentia-actus*‘ viel zu vage, abstrakt, arm. Dies geht zunächst aus einem Vergleich zwischen dieser Formel und der Hegelschen Bestimmung der absoluten Idee als der Einheit von Selbst, Theorie und Praxis hervor. Dasselbe zeigt sich an der Weise, wie Thomas die ganze Skala der Seinsbereiche und deren jeweiliger Bestimmungen zu erfassen versucht. Sein vielleicht beachtlichster Versuch ist das berühmte 11. Kapitel des 4. Buches der *S. c. G.* Dieses Kapitel trägt den Titel ‚*Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis*‘. Das allgemeine Prinzip, von dem sich Thomas dabei leiten läßt, lautet: ‚... *secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.*‘ Thomas geht dann alle Seinsbereiche durch und arbeitet die Bestimmung eines jeden Seinsbereichs heraus. Wichtig ist hier die Thomanische Bestimmung der ‚*emanatio*‘ auf der Ebene der geistigen Wesen: ‚*Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur...*‘ In anderen Werken spricht Thomas von der ‚*reditio in seipsum*‘ bzw. von der ‚*circulatio*‘, die ‚*per operationem suam intelligibilem*‘ geschieht<sup>68</sup>. Es ist alles andere als zufällig, daß der unter 2.3 schon zitierte Text, der die eigentliche Thomanische Formel oder Eigenbestimmung des esse bzw. der *perfectio essendi* artikuliert, sich gerade in diesem Kapitel befindet: ‚*In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.*‘ Die Formel ‚*non esse in aliquo – esse quid – esse in actu*‘ ist die abstrakteste Kurzformel des trinitarischen Gottes.

Es wird hier ersichtlich, daß die Formel ‚*subiectum-essentia-esse (in actu)*‘ eben nur eine ganz unbestimmte, abstrakte, arme „Bestimmung“ ist. Hegel kennt und beschreibt genau solche abstrakte

<sup>67</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes* (München 1963) 65.

<sup>68</sup> Vgl. dazu v. *Verf.*, *Analogie und Geschichtlichkeit* 216 ff.



Bestimmungen (Definitionen). Von der Bestimmung „Einheit des Seins und des Nichtseins“ sagt er, sie „könnte als die erste, reinste, d.i. abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden“<sup>69</sup>. Dabei nennt er „reflektiertere“ Formeln: Einheit des Unterschiedenen- und Nichtunterschiedenseins, Identität der Identität und der Nichtidentität<sup>70</sup>. Auf der Ebene der absoluten Idee heißt es dann: „Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück.“<sup>71</sup> Hegel arbeitet also immer reichere<sup>72</sup> Bestimmungen bzw. Konstellationen von Bestimmungen heraus und stellt deren systematische Sequenz dar. Thomas hingegen geht nicht systematisch vor. Das „Verhältnis“ von esse, emanatio, vita, intellectus und den anderen Bestimmungen wird nicht systematisch durchdacht, wenn auch Ansätze zu einer Reflexion nicht zu leugnen sind.

Hat Thomas Schwierigkeiten bei der Erfassung des Eigentümlichen der höheren Bereiche des Wirklichen, so macht sich bei Hegel die umgekehrte Schwierigkeit bemerkbar: von der „intensivsten“ Konstellation von Bestimmungen, nämlich von der absoluten Idee (= Selbst als Einheit von Theorie und Praxis) her ist es schwierig, zu zeigen, daß die Idee die innere Struktur aller Bereiche des Wirklichen, also auch der Natur, ausmacht, wie Hegel dies verlangt und wie es der inneren Konsequenz seines Denkens entspricht: „... *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee.“<sup>73</sup> Eben deshalb betrachtet er die Natur als die Idee in ihrem Anderssein. Man muß daher von einer äußerlichen „Realisierung“ der Idee in der Natur sprechen. Was dies bedeutet hinsichtlich der Formel oder der Bestimmung der Idee, kommt an einigen Stellen der Naturphilosophie in sehr bezeichnender Weise zum Ausdruck. So heißt es im Abschnitt „Die Besonderung des individuellen Körpers“: „Wir hatten die individuelle, in sich geschlossene Gestalt, die, weil sie, als Totalität, die Bedeutung hat, für sich fertig zu sein, nicht mehr in einer Differenz zu Anderem begriffen ist, und daher kein *praktisches Verhältnis* zu Anderem hat.“<sup>74</sup> Und etwas weiter ist zu lesen: „Das wahre *theoretische Verhältnis* ist erst da vorhanden, wo wirklich Beziehung auf einander und doch Freiheit der Sich-Verhaltenden gegen einander eintritt...“<sup>75</sup> Im Bereich des

<sup>69</sup> WdL I 59.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Enzyklopädie § 213 Anm.

<sup>72</sup> Hegel begreift die weiteren Bestimmungen als „bestimmtere und reichere Definitionen“ (WdL I 59).

<sup>73</sup> Enzyklopädie § 213 Anm.

<sup>74</sup> Ebd. § 316 Zusatz, Jubiläumsausgabe Bd. IX 299 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>75</sup> Ebd. Bd. IX 300 (Hervorh. v. Verf.).



Lebens beschreibt Hegel den Assimilationsprozeß des Organismus als die Einheit des theoretischen und praktischen Verhältnisses<sup>76</sup>. Diese Hinweise wollen nur die Schwierigkeit bzw. die Aufgabe signalisieren, die entsteht, wenn versucht wird, eine Betrachtung des Wirklichen im Ganzen von der Ebene oder vom Standpunkt der Idee her durchzuführen.

Abschließend sei noch kurz darauf hingewiesen, daß sich ganz neue Perspektiven in *methodischer* und *wissenschaftstheoretischer* Hinsicht eröffnen, wenn man sich bemüht, Hegels „Definition“ der absoluten Idee als *Methode*<sup>77</sup> neu zu verstehen und zur Geltung zu bringen. Gegenüber dieser „Definition“ waren und sind die Hegelinterpreten irgendwie ratlos. Man meint(e), die absolute Einheit von Theorie und Praxis, als Inbegriff aller Bestimmungen, könne doch nicht plötzlich als Methode deklariert werden. In Wirklichkeit ist Hegels These nur allzu konsequent, denn die höchste Denkbestimmung ist der Maßstab für jede Bestimmung, und das heißt: für jeden Begriff und für jedes Begreifen, kurz für jede Form des Wissens und der Wissenschaft. Denkt man an die heutige Diskussion über Theorie und Praxis oder über „Erkenntnis und Interesse“ und an die Konsequenzen einiger dabei aufgestellter Thesen für die Wissenschaftstheorie und die Philosophie<sup>78</sup>, so dürfte die Behauptung, daß die Bedeutung und die Tragweite von Hegels WdL eine noch zu erschließende und durchzuführende Aufgabe ist, als nicht unbegründet erscheinen<sup>79</sup>. An dieser Stelle kann die Aufgabe nur angedeutet werden.

Soll gezeigt werden, daß heute noch ein spekulatives Denken möglich, ja unentbehrlich ist, so gilt es zunächst, in mühsamer Kleinarbeit, Ansätze, Begriffe, Zusammenhänge, aber auch Unklarheiten, ja Inkonsistenzen bei den großen Vertretern des spekulativen Denkens herauszuarbeiten. Die vorliegende Studie wollte einen Beitrag zu dieser Aufgabe leisten. Es sollten nur Prolegomena erarbeitet werden. Die eigentliche Durchführung steht noch aus.

<sup>76</sup> Enzyklopädie §§ 357 ff.

<sup>77</sup> Vgl. WdL II 485 ff.

<sup>78</sup> Es handelt sich bes. um die Thesen von J. Habermas. Vgl. sein Buch, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968; mit neuem Nachwort als Tb erschienen 1973).

<sup>79</sup> Vgl. dazu v. Verf., Sinn und Aktualität von Hegels Wissenschaft der Logik: TheolPhil 47 (1972) 481–507.