

Giorgio Agamben

Filosofia prima filosofia ultima

Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze

Capitolo terzo

Critica del trascendentale

Metaphysicus est artifex universalis et transcendens atque primus philosophus per se passiones entis in quantum ens inquirens.

Nicolaus Bonetus, *Metaphysica*.

1. A partire dal secolo XIV il concetto di metafisica subisce una trasformazione le cui conseguenze nella storia del pensiero occidentale non sono state ancora compiutamente valutate. Questa trasformazione, che coincide con l'invenzione dei termini trascendentali – e, in particolare, con l'emergenza del trascendentale (o supertrascendentale) *res* –, ha per effetto uno spostamento dell'oggetto della filosofia prima dall'esistente alla rappresentazione, dalla sfera dell'essere a quella della conoscenza (o come dirà Enrico di Gand e altri dopo di lui, dall'*objectum*, l'oggetto reale, all'*objectivum*, il puro correlato di ogni atto di conoscenza, indipendentemente dalla sua esistenza al di fuori della mente). Conseguentemente si modifica anche il rapporto fra la metafisica e le altre scienze che abbiamo cercato di ricostruire in Aristotele. Se la metafisica non delimita più un ambito dell'essere, il più ampio e comune, del quale le scienze ricevono in carico una regione, ma una sfera della conoscenza, la più generica e indeterminata, tanto più si rafforza l'autonomia dei saperi che a questa conoscenza vuota di oggetti sostituiscono delle operazioni efficaci e dei contenuti determinati.

Si suole identificare la prima trattazione dei trascendentali, che avrà una così tenace discendenza nella storia della filosofia non solo fino a Kant, nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere (circa 1230). In realtà il termine *transcendens*, che è quello che useranno costantemente i filosofi medievali, nel testo manca; ma già nel Prologo, subito dopo aver enunciato il tema del trattato (*de bono autem intendimus, principaliter quod ad theologiam pertinet*), Filippo evoca i futuri trascendentali nell'ordine che resterà costante: «i [termini] più comuni [*communissima*] sono questi: ente, uno, vero,

Drittes Kapitel

Kritik des Transzendentalen

Der Metaphysiker ist ein universaler und transzendierender Künstler und erster Philosoph, der die Affizierungen des Seienden als Seienden untersucht.

Nicolaus Bonetus, *Metaphysica*.

1. Seit dem 14. Jahrhundert durchläuft der Begriff der Metaphysik einen Wandel, dessen Folgen für die Geschichte des westlichen Denkens noch nicht vollständig ausgewertet wurden. Dieser Wandel geht einher mit der Einführung der Transzendentalien – insbesondere mit dem Aufkommen der Transzendentalie (oder Supertranszendentalie) *res* – und hat eine Verlagerung des Gegenstands der ersten Philosophie vom Seienden zur Repräsentation zur Folge, vom Bereich des Seins zum Bereich der Erkenntnis (oder, wie Heinrich von Gent und andere nach ihm sagen werden, vom *objectum*, dem realen Gegenstand, zum *objectivum*, dem reinen Korrelat jedes Erkenntnisaktes, unabhängig von dessen Existenz außerhalb des Geistes). Folglich verändert sich auch das Verhältnis zwischen der Metaphysik und den anderen Wissenschaften, das wir bei Aristoteles zu rekonstruieren versucht haben. Wenn die Metaphysik nicht mehr einen Bereich des Seins umschreibt – den umfassendsten und allgemeinsten, von dem die Wissenschaften jeweils einen Teilbereich übernehmen –, sondern eine Sphäre der Erkenntnis, die allgemeinste und unbestimmteste, so verstärkt sich umso mehr die Autonomie der Wissenschaften, die diese von Objekten leere Erkenntnis durch wirksame Operationen und bestimmte Inhalte ersetzen.

Man pflegt die erste Abhandlung über die Transzendentalien, die in der Geschichte der Philosophie nicht nur bis hin zu Kant einen so hartnäckigen Nachhall haben wird, in der *Summa de bono* von Philipp dem Kanzler (um 1230) zu verorten. Tatsächlich fehlt der Begriff *transcendens*, den die mittelalterlichen Philosophen ständig verwenden werden, im Text; doch bereits im Prolog, unmittelbar nachdem er das Thema der Abhandlung dargelegt hat (*de bono autem intendimus, principaliter quod ad theologiam pertinet*), erwähnt Philipp die zukünftigen Transzendentalien in der Reihenfolge, die unverändert bleiben wird: „Die

buono [ens, unum, verum, bonum]». ¹ Poco dopo, l'unità, la verità e la bontà sono definite come «le tre condizioni concomitanti dell'essere. La prima di queste è l'unità, la seconda la verità, la terza la bontà» (*dicendum quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas, bonitas*). Il fatto è, prosegue l'autore, che «ogni essenza ha tre condizioni che accompagnano il suo essere in quanto esiste a partire del primo ente [*quae concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente*]». ²

Filippo è piuttosto un compilatore che un pensatore originale. Le nozioni attraverso le quali egli caratterizza le sue «condizioni» – la comunità e la concomitanza – derivano dalla *Metafisica* di Avicenna (*ens, res* e *aliquis* sono qui definiti «comuni a tutte le cose [*communia (...) omnibus rebus*]» e «concomitanti [*comitantia*] fra loro»), sulla cui importanza fondamentale per l'elaborazione della dottrina scolastica dei trascendentali avremo modo di tornare. Essenziale è, però, che siano presenti entrambi i caratteri che definiranno i trascendentali: l'essere i termini più generali e comuni a tutte le cose e il loro essere inseparabili dall'essere fin quasi a coincidere con esso. La scolastica preciserà che questi termini sono detti trascendenti perché trascendono ciascuna delle categorie di Aristotele e il termine tecnico per definire la loro relazione reciproca non sarà più la concomitanza, ma la convertibilità: *ens, unum, verum, bonum* si convertono (*convertuntur*) l'uno nell'altro. Dire *ens*, dire che qualcosa è, significa anche dire che è uno, vero e buono, così come dire uno, vero e buono significa nello stesso tempo riferirsi a un esistente.

La prima apparizione del termine *transcendentia* è nel commento al *Peri hermeneias* di Giovanni Pigo (scritto tra il 1231 e il 1235), che menziona come *nomina transcendentia aliquid et unum, res et ens*, e nella *Summa theologica* di Rolando da Cremona (circa 1244), dove figurano nell'ordine *ens, unum, aliquid* e *res*. ³ In entrambi i casi, l'elenco aggiunge a due dei termini presenti in Filippo il Cancelliere (*ens* e *unum*) la «cosa» e il «qualcosa». Ma già in Tommaso ai quattro termini registrati da Filippo (*ens, unum, verum, bonum*) si aggiungono *res* e *aliquid*. Il capitolo II del trattato *De natura generis* (tradizionalmente attribuito a Tommaso) esordisce con le parole: *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur*.

[Begriffe] sind diese: Sein, Eins, Wahr, Gut [*ens, unum, verum, bonum*]». ¹ Kurz darauf werden Einheit, Wahrheit und Güte als „die drei das Sein begleitenden Bedingungen“ definiert. „Die erste davon ist die Einheit, die zweite die Wahrheit, die dritte die Güte“ (*dicendum quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas, bonitas*). Tatsächlich, so fährt der Autor fort, hat „jedes Wesen drei Bedingungen, die sein Sein begleiten, da es vom ersten Wesen ausgeht [*quae concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente*]“. ²

Filippo ist eher ein Kompilator als ein origineller Denker. Die Begriffe, mit denen er seine „Bedingungen“ charakterisiert – Gemeinschaft und Begleitendes – stammen aus der Metaphysik des Avicenna (*ens, res* und *aliquis* werden hier als „allen Dingen gemeinsam [*communia (...) omnibus rebus*]“ und „einander begleitend [*comitantia*]“ definiert), auf deren grundlegende Bedeutung für die Ausarbeitung der scholastischen Lehre von den Transzendentalien wir noch zurückkommen werden. Entscheidend ist jedoch, dass beide Merkmale vorhanden sind, die die Transzendentalien definieren: Die Begriffe sind die allgemeinsten und allen Dingen gemeinsam, und sie sind untrennbar mit dem Sein verbunden, bis hin zu einer fast vollständigen Übereinstimmung mit ihm. Die Scholastik wird präzisieren, dass diese Begriffe als transzendent bezeichnet werden, weil sie jede der aristotelischen Kategorien transzendieren, und der Fachbegriff zur Definition ihrer gegenseitigen Beziehung wird nicht mehr das Begleitende sein, sondern die Konvertibilität: *ens, unum, verum, bonum* können wechselseitig füreinander stehen (*convertuntur*). Zu sagen *ens*, d.h. *etwas ist*, bedeutet auch zu sagen: Es ist eins, wahr und gut, ebenso wie zu sagen: „eins“, „wahr“ und „gut“ bedeutet, sich gleichzeitig auf ein Existierendes zu beziehen.

Der Begriff *transcendentia* taucht erstmals im Kommentar zu *Peri hermeneias* von Johannes Pigo auf (verfasst zwischen 1231 und 1235), der als „*nomina transcendentia aliquid et unum, res et ens*“ nennt, sowie in der *Summa theologica* des Rolando da Cremona (um 1244), wo sie in der Reihenfolge *ens, unum, aliquid* und *res* auftreten. ³ In beiden Fällen fügt die Auflistung von zwei der bei Filippo il Cancelliere vorhandenen Begriffe (*ens* und *unum*) um „Ding“ und „Etwas“ ergänzt. Doch bereits bei Thomas kommen zu den vier von Filippo angeführten Begriffen (*ens, unum, verum, bonum*) *res* und *aliquid* hinzu. Das zweite Kapitel der Abhandlung *De natura generis* (traditionell Thomas zugeschrieben) beginnt mit den Worten: *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur*.

Il lessico trecentesco che porta il titolo significativo «Chiarimento dei termini difficili» (*Declaratio difficilium terminorum*) a proposito del termine *transcendens* (esemplificato in *ens, res, unum, aliquid, verum et bonum*) afferma che si tratta «di quei nomi che esprimono il modo dell'ente che inerisce in modo generale a ogni ente» e aggiunge che «trascendente significa per così dire al di là di ogni ente [*quasi trans omne ens*] o anche oltrepasante ogni ente [*transiens omne ens*]». ⁴ Questo si può intendere rispetto all'esistenza, e allora si dice trascendente Dio, «perché per la nobiltà della esistenza attuale trascende ogni ente»; ma il lessico ha cura di precisare che non è questo il senso in cui si usa comunemente il termine, che si riferisce piuttosto al carattere comune della predicazione (*a praedicationis communitate*) e designa «ciò che si può predicare di ogni ente». È stato suggerito che, in quanto si situa sul piano della significazione, che spinge al suo limite estremo e più in generale, la trascendenza che è qui in questione è una «trascendenza semantica», ma a patto di precisare che «semantica» va qui inteso a partire dalla scissione fra significazione e denotazione. E a questa scissione, infatti, che si possono ricondurre tanto l'opposizione fra i due significati del termine *transcendens* nella *Declaratio* che, più in generale, quella fra l'ente in quanto ente e Dio come oggetti della filosofia prima.

2. Il fondamento della dottrina medievale dei trascendentali è in Aristotele. In *Met.* (1003 b, 22ff.) poco prima della dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione, si legge che «esistente [*to on*] e uno [*to hen*] sono identici e hanno una sola natura, per via del loro conseguire l'uno all'altro [*akolouthein allelois* – è il verbo che gli scolastici tradurranno con *converti*] [...] infatti un uomo [*eis anthropos*] e uomo o un uomo esistente [*on anthropos*] e uomo sono la stessa cosa e il raddoppiamento della dizione “è un uomo” e “è un uomo esistente” non manifesta nulla di altro». Nel libro K (1061 a, 15-17) Aristotele aggiunge che «non fa differenza se il riferimento [*anagogen*, il riportare indietro, che i medievali tradurranno *reductio*] dell'ente si produce rispetto all'ente o all'uno [*pros to on e pros to hen gignesthai*], infatti anche se [i termini] non sono gli stessi, in qualche modo infatti l'uno si inverte [*antistrephei*, lett. gira in senso contrario – i medievali tradurranno con *converti*] nell'ente e l'ente è uno [*to te on en*]». E in *Eth. Nic.* (1096 a, 24) anche del bene (*agathon*) si afferma che «si dice nello stesso modo dell'ente» (*isachos legetai toi onti*).

Das Lexikon aus dem 14. Jahrhundert mit dem bezeichnenden Titel „Erläuterung der schwierigen Begriffe“ (*Declaratio difficilium terminorum*) erklärt in Bezug auf den Begriff *transcendens* (veranschaulicht durch *ens, res, unum, aliquid, verum et bonum*), es handele sich um „jene Namen, die die Art des Seins ausdrücken, die jedem Seienden allgemein innewohnt“. Er fügt hinzu, „transcendent“ bedeutet sozusagen jenseits jedes Seienden [*quasi trans omne ens*] oder auch jedes Seiende überschreitend [*transiens omne ens*]. ⁴ Dies kann im Hinblick auf die Existenz verstanden werden, und so spricht man von Gott als transcendent, „weil er durch die Erhabenheit seiner gegenwärtigen Existenz jedes Sein transzendiert“; doch das Lexikon präzisiert sorgfältig, dass dies nicht der Sinn ist, in dem gemeinhin der Begriff verwendet wird, der sich vielmehr auf den gemeinsamen Charakter der Prädikation (*a praedicationis communitat*) bezieht und „das bezeichnet, was von jedem Sein gesagt werden kann“. Es wurde vorgeschlagen, dass die hier in Frage stehende Transzendenz – insofern sie auf der Ebene der Bedeutung liegt und diese bis an ihre äußerste Grenze und ins Allgemeinere treibt – eine „semantische Transzendenz“ sei; dabei ist jedoch zu präzisieren, dass „semantisch“ hier zu verstehen ist als ausgehend von der Trennung zwischen Bedeutung und Bezeichnung. Und auf diese Trennung lassen sich in der Tat sowohl der Gegensatz zwischen den beiden Bedeutungen des Begriffs *transcendens* in der *Declaratio* als auch, allgemeiner, derjenige zwischen dem Sein als Sein und Gott als Gegenständen der ersten Philosophie zurückführen.

2. Die Grundlage der mittelalterlichen Lehre von den Transzendentalien liegt bei Aristoteles. In *Met.* (1003 b, 22ff.) heißt es kurz vor dem Beweis durch Widerlegung des Prinzips des Nichtwiderspruchs: „Das Seiende [*to on*] und das Eine [*to hen*] sind identisch und haben eine einzige Natur, da sie aufeinander folgen [*akolouthein allelois* – dies ist das Verb, das die Scholastiker mit ‚*converti*‘ übersetzen werden] [...], denn ein Mensch [*eis anthropos*] und Mensch oder ein existierender Mensch [*on anthropos*] und Mensch sind dasselbe, und die Verdopplung der Aussage ‚ist ein Mensch‘ und ‚ist ein existierender Mensch‘ bringt nichts anderes zum Ausdruck“. Im Buch K (1061 a, 15-17) fügt Aristoteles hinzu: „Es macht keinen Unterschied, ob sich der Bezug [*anagogen*, das Zurückführen, das im Mittelalter mit *reductio* übersetzen werden wird] des Seienden auf das Seiende oder auf das Eine [*pros to on e pros to hen gignesthai*] bezieht; denn auch wenn [die Begriffe] nicht dieselben sind, kehrt sich das Eine in gewisser Weise um [*antistrephei*, wörtlich: dreht sich in die entgegengesetzte Richtung – im Mittelalter übersetzt man dies mit „umkehren“] im Sein, und das Sein ist eins [*to te on en*].“ Und in der *Nik. Eth.* (1096 a, 24) wird auch vom Guten (*agathon*) gesagt, es werde „auf dieselbe Weise wie das Sein verstanden“ (*isachos legetai toi onti*).

E stato opportunamente osservato⁵ che questo non significa che vi sia in Aristotele una dottrina sistematica dei trascendentali e che nessun testo aristotelico permette di porre l'uno e il bene sullo stesso piano dell'ente in quanto oggetto della filosofia prima. In modo non meno pertinente si è, però, notato che «il concetto aristotelico di *akolouthein* e più ancora quello di *antistrephein* aprono piuttosto chiaramente la via alla nozione scolastica di convertibilità».⁶

3. L'ingresso della «cosa» nella filosofia prima e in quella che diverrà la dottrina dei trascendentali ha il suo luogo tipico in Avicenna. In un passo della *Metafisica*, che sarà costantemente commentato dai filosofi medievali, egli aveva affermato che «cosa» (*res*, arabo: *shay*) e «ente» (*ens*) sono originarie e immediatamente conoscibili (nella traduzione latina: *statim imprimuntur in anima prima impressione*), comuni a tutte le cose (*communia [...] omnibus rebus*) e non derivabili da altre nozioni più note (*quae non acquiritur ex aliis notioribus se*) e pertanto non definibili se non in modo circolare (*nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis*). «In che modo infatti – egli chiede ironicamente –, si potrà conoscere “la cosa”, dal momento che tutto si può conoscere solo attraverso di essa?».⁷

Se i due concetti «ente» e «cosa» sono estensionalmente identici, essi differiscono però intenzionalmente, cioè secondo il modo di significare: mentre «ente» concerne le cose considerate in quanto esistenti, «cosa» si riferisce piuttosto alla loro essenza. «Ogni cosa – scrive Avicenna –, ha una essenza [arabo: *haqiqa*; latino: *certitudo*] attraverso la quale è ciò che è, come il triangolo ha una essenza che lo definisce come triangolo e la bianchezza una essenza che la definisce come tale».⁸ Egli forgia così da *shay* il termine *shay'iyya*, «cosalità», che, per un errore di comunicazione fra Domenico Gundissalino e Avendauth, che gli traduceva oralmente dall'arabo in spagnolo, fu reso in latino con *causalitas*, invece che con *realitas* o col neologismo «cosalitas». Forse anche per via di questo errore di traduzione, la cosa è, nel pensiero di Avicenna, un termine ambiguo, che designa da una parte l'impressione primordiale da cui nasce ogni conoscenza e, dall'altra, l'essenza o ciò che i latini chiameranno *quidditas* (il «che cos'è»), quasi che la «cosa» precedesse la distinzione fra essenza ed esistenza e, insieme, ne fosse in qualche

Wie zu Recht angemerkt wurde⁵, bedeutet dies nicht, dass es bei Aristoteles eine systematische Lehre von den Transzendentalien gibt und dass kein aristotelischer Text es erlaubt, das Eine und das Gute auf die gleiche Ebene wie das Seiende als Gegenstand der ersten Philosophie zu stellen. Nicht weniger treffend wurde jedoch angemerkt: „Der aristotelische Begriff des *akolouthein* und noch mehr der Begriff des *antistrephein* ebnet recht deutlich den Weg zum scholastischen Begriff der Konvertibilität“.⁶

3. Der Einzug des „Dings“ in die erste Philosophie und in das, was später zur Lehre von den Transzendentalien werden sollte, findet thematisch seinen Ort bei Avicenna. In einer Stelle der *Metaphysik*, die von den mittelalterlichen Philosophen immer wieder kommentiert werden sollte, hatte er festgestellt: „Ding“ (*res*, arabisch: *shay*) und „Sein“ (*ens*) sind ursprünglich und unmittelbar erkennbar (in der lateinischen Übersetzung: *statim imprimuntur in anima prima impressione*), allen Dingen gemeinsam (*communia [...] omnibus rebus*) und nicht aus anderen bekannteren Begriffen ableitbar (*quae non acquiritur ex aliis notioribus se*) und daher nur auf zirkuläre Weise definierbar (*nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis*). Ironisch fragt er: „Wie soll man denn ‚das Ding‘ erkennen können, da alles nur durch es erkannt werden kann?“⁷

Wenn die beiden Begriffe „Seiendes“ und „Ding“ extensional identisch sind, unterscheiden sie sich jedoch intentional, d. h. in ihrer Bedeutung: Während „ds Seiende“ die Dinge als existierend betrifft, bezieht sich „Ding“ vielmehr auf ihr Wesen. „Jedes Ding“, schreibt Avicenna, „hat ein Wesen [arabisch: *haqiqa*; lateinisch: *certitudo*], durch das es ist, was es ist, so wie das Dreieck ein Wesen hat, das es als Dreieck definiert, und die Weiße ein Wesen, das sie als solche definiert“.⁸ So bildet er aus *shay* den Begriff *shay'iyya*, „Dinghaftigkeit“, der aufgrund eines Kommunikationsfehlers zwischen Domenico Gundissalino und Avendauth, der ihm mündlich aus dem Arabischen ins Spanische übersetzte, im Lateinischen mit *causalitas* wiedergegeben wurde, anstatt mit *realitas* oder dem Neologismus *cosalitas*. Vielleicht auch aufgrund dieses Übersetzungsfehlers ist die Sache im Denken von Avicenna ein mehrdeutiger Begriff, der einerseits den Ur-Eindruck bezeichnet, aus dem jedes Wissen entsteht, und andererseits das Wesen oder das, was die Lateiner *quidditas* (das „Was“) nennen werden, fast so, als ob die „Sache“ der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz vorausginge und zugleich

modo parte. Avicenna si rende infatti conto che la «cosa» non è soltanto ciò che «per prima si imprime nell'anima», ma è anche ciò che sta alla base di ogni enunciazione vera (nella traduzione latina: *res est res* – si noti l'inevitabile tautologia: la cosa è la cosa – *de qua vere potest aliquid enuntiar*⁹). In questo senso essa è presupposta e già sempre inclusa non solo in ogni enunciazione, ma anche in ogni definizione – necessariamente circolare – che se ne voglia dare. E nondimeno, pur distinguendola in questo senso dall'ente, egli può affermare che la cosa non è separabile dall'esistenza, «perché l'intelligenza dell'ente l'accompagna costantemente».¹⁰

Come Gilson ha suggerito, ciò che Avicenna intende affermare «è l'esistenza di un trascendentale, cioè di un universale più universale delle categorie».¹¹ L'ipotesi che si può già a questo punto formulare è che *res*, la «cosa», nomina, in una cultura che non può ancora tematizzare il problema del linguaggio come tale, la pura intenzionalità del linguaggio, cioè il fatto che ogni enunciato si riferisce a qualcosa, indipendentemente dalla sua esistenza fattuale o, in qualche modo, prima della distinzione fra l'esistenza nella mente o nella realtà («la cosa – scrive Avicenna –, può avere l'essere nell'intelletto e non nella realtà esterna» [*potest res habere esse in intellectu et non in exterioribus*]¹²). Si consideri il passo citato in cui Avicenna definisce l'essenza (*haqiqqa*): «ogni cosa [*unaquaeque res*] ha una essenza attraverso la quale è ciò che è»; la «cosa» è qui secondo ogni evidenza presupposta all'essenza che la definisce, ma ciò non è perché essa designa l'oggetto di una percezione, bensì perché, prima ancora della distinzione fra essenza ed esistenza, essa nomina il correlato intenzionale del linguaggio. E significativo, in questo senso, che gli scolastici useranno più tardi espressioni come *existentia rei* ed *essentia rei* senza chiedersi che statuto di essere ha in esse la *res*, dal momento che tanto l'essenza che l'esistenza si riferiscono a essa.

Ancora una volta Avicenna è in qualche modo consapevole di questa ambiguità quando, in conclusione del passo citato, scrive: «Ora dunque hai compreso in che modo differiscono ciò che si comprende con essere [*esse*] e ciò che si comprende con qualcosa [*aliquid*], benché queste due nozioni siano concomitanti [*comitantia*]. Mi è stato riferito che vi sono alcuni che dicono che qualcosa è qualcosa, anche se non ha esistenza, e che

in gewisser Weise Teil davon wäre. Avicenna erkennt in der Tat, dass die „Sache“ nicht nur das ist, was sich „zuerst in die Seele einprägt“, sondern auch das, was jeder wahren Aussage zugrunde liegt (in der lateinischen Übersetzung: *res est res* – man beachte die unvermeidliche Tautologie: das Ding ist das Ding – *de qua vere potest aliquid enuntiar*⁹). In diesem Sinne wird es vorausgesetzt und ist nicht nur in jeder Aussage, sondern auch in jeder – notwendig zirkulären – Definition, die man von ihm geben will, immer bereits enthalten. Obwohl Avicenna das Ding in diesem Sinne vom Sein unterscheidet, kann er dennoch behaupten, das Ding sei nicht von der Existenz trennbar, „denn die Einsicht des Seins begleitet es ständig“.¹⁰

Wie Gilson vorgeschlagen hat, will Avicenna damit „die Existenz eines Transendenten, d.h. eines Universalen, das universaler ist als die Kategorien“, bekräftigen.¹¹ Die Hypothese, die man bereits an dieser Stelle formulieren kann, lautet: *res*, das „Ding“, bezeichnet in einer Kultur, die das Problem der Sprache als solches noch nicht thematisieren kann, die reine Intentionalität der Sprache, d.h. die Tatsache, dass sich jede Aussage auf etwas bezieht, unabhängig von dessen tatsächlicher Existenz oder gewissermaßen vor der Unterscheidung zwischen Existenz im Geist oder in der Realität (Avicenna schreibt: „das Ding kann im Intellekt sein und nicht in der äußeren Realität“ [*potest res habere esse in intellectu et non in exterioribus*]¹²). Betrachten wir die zitierte Stelle, in der Avicenna das Wesen (*haqiqqa*) definiert: „Jedes Ding [*unaquaeque res*] hat ein Wesen, durch das es ist, was es ist“; das „Ding“ wird hier ganz offensichtlich dem Wesen vorausgesetzt, das es definiert, aber nicht, weil es den Gegenstand einer Wahrnehmung bezeichnet, sondern weil es, noch vor der Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, das intentionalen Korrelat der Sprache benennt. In diesem Sinne ist es bezeichnend, dass die Scholastiker später Ausdrücke wie *existentia rei* und *essentia rei* verwenden, ohne sich zu fragen, welchen Seinsstatus die *res* in ihnen hat, da sich sowohl die Essenz als auch die Existenz auf sie beziehen.

Wieder einmal ist sich Avicenna dieser Mehrdeutigkeit in gewisser Weise bewusst, wenn er am Ende der zitierten Passage schreibt: „Nun hast du also verstanden, inwiefern sich das, was man unter Sein [*esse*] versteht, von dem unterscheidet, was man unter Etwas [*aliquid*] versteht, obwohl diese beiden Begriffe miteinander einhergehen [*comitantia*]. Wie mir berichtet wurde, gibt es einige, die sagen, dass etwas etwas ist, auch wenn es keine Existenz hat, und dass ‚etwas‘ die Form einer

“qualcosa” è la forma di una cosa, che non è una cosa e che né è né non è e che questo significa altro da ciò che significa “cosa” [res]. Costoro tuttavia non fanno parte di coloro che intendono». ¹³ Secondo ogni evidenza, Avicenna cerca qui di affermare la differenza fra la cosa e l’ente e, insieme, di escludere che la cosa possa essere ridotta, come insegnava il *kalam* mu’tazilita, a qualcosa di non esistente o al puro oggetto in generale della conoscenza.

È stato giustamente osservato ¹⁴ che la distinzione fra «ente» e «cosa» non corrisponde in Avicenna, contrariamente all’interpretazione che prevarrà fra gli interpreti medievali e moderni, alla differenza fra l’esistenza e l’essenza, ma a quella fra ciò che è oggetto di un discorso (*de qua vere potest aliquid enuntiar*) e ciò di cui si afferma l’esistenza. Il fatto è che, se la nostra ipotesi è corretta, a ciò che la «cosa» designa – cioè la stessa intenzionalità del linguaggio, il correlato di ogni nome e di ogni intelligenza – inerisce costitutivamente una unidualità anteriore a quella distinzione fra essenza ed esistenza che la tradizione della filosofia si ostinerà per secoli a trarre da essa. L’essere è sempre già scisso ed è di questa scissione originaria che la filosofia cerca di venire a capo.

All’inizio del *De ente et essentia*, Tommaso riscontra nello stesso senso nel termine *ens* una costitutiva duplicità. *Ens* si dice infatti in due modi diversi (*ens per se dicitur dupliciter*), il primo dei quali si riferisce alla realtà, il secondo al linguaggio: «Nel primo modo – egli scrive –, *ens* presuppone un’esistenza nella realtà [*primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit*], nel secondo invece, si dice *ens* tutto ciò di cui si può formare una proposizione affermativa [*potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest*]». Tommaso precisa, tuttavia, che il termine «essenza» si dice soltanto nel primo modo, cioè in riferimento a una sostanza esistente (*sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei*).

4. L’interpretazione della differenza fra ente e cosa in Avicenna nei termini della differenza ontologica fra esistenza ed essenza è evidente nel passo del *De veritate* (q. 1, art. 1), in cui Tommaso elabora la sua dottrina dei trascendentali. «Non esiste nulla che si dica affermativamente in modo assoluto che possa essere attribuito a ogni ente, se non la sua essenza,

Sache ist, die keine Sache ist und die weder ist noch nicht ist, und dass dies etwas anderes bedeutet als das, was „Sache“ [res] bedeutet. Diese gehören jedoch nicht zu denen, die verstehen“. ¹³ Soweit man sieht, versucht Avicenna hier, den Unterschied zwischen dem Ding und dem Seienden zu bekräftigen und zugleich auszuschließen, dass die Sache – wie es die Theologie der Mu’taziliten lehrte – auf etwas Nicht-Existierendes oder auf das reine Objekt der Erkenntnis im Allgemeinen reduziert werden könne.

Wie zu Recht angemerkt wurde ¹⁴, entspricht die Unterscheidung zwischen „Seiendem“ und „Ding“ bei Avicenna – entgegen der Interpretation, die unter mittelalterlichen und modernen Interpreten vorherrscht – nicht dem Unterschied zwischen Existenz und Wesen, sondern dem Unterschied zwischen dem, was Gegenstand einer Aussage ist (*de qua vere potest aliquid enuntiar*), und dem, dessen Existenz bekräftigt wird. Tatsache ist: Wenn unsere Hypothese zutrifft, dann wohnt dem, was „Ding“ bezeichnet – also der Intentionalität der Sprache selbst, dem Korrelat jedes Namens und jeder Erkenntnis – konstitutiv eine Monodualität inne, die der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz vorausgeht, wie sie die philosophische Tradition über Jahrhunderte hinweg beharrlich daraus ableiten wird. Das Sein ist immer schon gespalten, und es ist diese ursprüngliche Spaltung, die die Philosophie zu überwinden versucht.

Zu Beginn von *De ente et essentia* stellt Thomas im Begriff *ens* eine konstitutive Doppelbedeutung fest. *Ens* wird nämlich auf zwei verschiedene Weisen gesagt (*ens per se dicitur dupliciter*): die erste bezieht sich auf die Realität, die zweite auf die Sprache: „In der ersten Weise“, schreibt er, „setzt *ens* eine Existenz in der Realität voraus [*primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit*], im zweiten hingegen wird als *ens* alles bezeichnet, worüber sich ein behahender Satz bilden lässt [*potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest*]“. Thomas präzisiert jedoch, dass der Begriff „Essenz“ nur im ersten Sinne verwendet wird, d.h. in Bezug auf eine existierende Substanz (*sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei*).

4. Die Interpretation des Unterschieds zwischen Seiendem und Ding bei Avicenna im Sinne des ontologischen Unterschieds zwischen Existenz und Essenz wird in der Passage aus *De veritate* (q. 1, art. 1) deutlich, in der Thomas seine Lehre von den Transzendentalen ausführt. „Es gibt nichts, was man absolut behahend sagen könnte, das jedem Wesen

secondo la quale esso si dice essere; in questo modo si impone il nome "cosa" [*res*], il quale differisce da "ente", secondo quanto afferma Avicenna al principio della *Metafisica*, in ciò che questo si riferisce all'atto di essere [*ens sumitur ad actum essendi*], mentre il nome "cosa" esprime l'essenza o la quiddità dell'ente [*nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*]. Quanto al termine «uno», continua Tommaso, esso esprime la negazione che inerisce in modo assoluto a ogni ente, cioè il suo essere non diviso: «ed è questo che viene espresso dal nome "uno", poiché "uno" non è altro che l'ente indiviso». Se poi si considera l'ente in quanto è diviso dagli altri, «ciò è espresso dal nome "qualcosa" [*aliquid*]: infatti *aliquid* significa quasi un altro *quid* [*dicitur enim aliquid quasi aliud quid*], per cui come l'ente si dice "uno" in quanto è da sé indiviso, così si dice "qualcosa" in quanto è diviso dagli altri».

Nello scritto sulle *Sentenze* [*Super librum Sent. II, d. 37, q. 1, art. 1*], Tommaso, giocando sui due significati del verbo *reor* (accertare e pensare), distingue nella nozione stessa di «cosa», intesa come essenza, due sensi diversi, il primo dei quali si riferisce all'ente in quanto è una cosa esistente in natura e il secondo che si riferisce soltanto alla sua conoscibilità, in quanto cioè è qualcosa che può essere oggetto di conoscenza, indipendentemente dalla sua esistenza in natura. «Cosa significa semplicemente ciò che ha un'esistenza accertata e confermata in natura [*quod habet esse ratum et firmum in natura*]; e si dice in questo modo, usando il nome "cosa" nell'accezione di una certa quiddità ò essenza [...] come fa Avicenna distinguendo il significato di ente e cosa. Ma poiché la cosa è per sua essenza conoscibile, il termine "cosa" è stato trasposto a significare tutto ciò che può cadere nella conoscenza o nell'intelletto [*omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest*], nel senso in cui *res* deriva da *reor, reris* [io penso, tu pensi]. In questo modo sono dette le cose di ragione che non hanno un'esistenza accertata in natura [*quae in natura ratum esse non habent*]». Nel primo libro della stessa opera (I, d. 25, q. 1, art. 4) la distinzione fra l'essenza e l'esistenza, che è in questione nel termine «cosa», è ancora più nettamente affermata. Cosa differisce da ente, perché in essa convivono ambiguamente due significati: la cosa in quanto è pensata e la cosa in quanto esiste: «Poiché la

zugeschrieben werden könnte, außer seiner Essenz, dergemäß es als seiend bezeichnet wird; auf diese Weise drängt sich der Name ‚Ding‘ [*res*] auf, der sich vom „Seienden“ unterscheidet, wie Avicenna am Anfang der *Metaphysik* feststellt, indem sich dieser auf den Akt des Seins bezieht [*ens sumitur ad actum essendi*], während der Name „Ding“ das Wesen oder die Washeit des Seins ausdrückt [*nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*]. Was den Begriff „eins“ betrifft, so drückt dieser, wie Thomas weiter ausführt, die Verneinung aus, die jedem Seienden in absoluter Weise innewohnt, und zwar sein ungeteiltes Sein: „Und genau dies wird durch den Begriff ‚eins‘ ausgedrückt, denn ‚eins‘ ist nichts anderes als das ungeteilte Seiende“. Betrachtet man das Wesen hingegen, insofern es von den anderen getrennt ist, „so wird dies durch den Namen ‚etwas‘ [*aliquid*] ausgedrückt: denn *aliquid* bedeutet quasi ein anderes *quid* [*dicitur enim aliquid quasi aliud quid*], und deshalb wird das Seiende, so wie es ‚eins‘ genannt wird, weil es an sich ungeteilt ist, auch ‚etwas‘ genannt, weil es von den anderen getrennt ist“.

In der Abhandlung über die *Sentenzen* [*Super librum Sent. II, d. 37, q. 1, art. 1*] unterscheidet Thomas, indem er mit den beiden Bedeutungen des Verbs *reor* (feststellen und denken) spielt, im Begriff „Ding“ selbst, verstanden als Wesen, zwei verschiedene Bedeutungen: Die erste bezieht sich auf das Seiende als in der Natur existierendes Ding, und die zweite bezieht sich nur auf seine Erkennbarkeit, d.h. insofern es etwas ist, das Gegenstand der Erkenntnis sein kann, unabhängig von seiner Existenz in der Natur. „Ding bedeutet einfach das, was eine festgestellte und bestätigte Existenz in der Natur hat [*quod habet esse ratum et firmum in natura*]; und es wird ausgesagt, indem man den Namen ‚Ding‘ im Sinne einer bestimmten Washeit oder Essenz verwendet [...], wie es Avicenna tut, indem er die Bedeutung von Seiendem und Ding unterscheidet. Da aber das Ding seinem Wesen nach erkennbar ist, wurde der Begriff ‚Ding‘ so umgedeutet, dass er alles bezeichnet, was in die Erkenntnis oder den Verstand fallen kann [*omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest*], in dem Sinne, dass *res* von *reor, reris* [ich denke, du denkst] abgeleitet ist. Auf diese Weise werden die Dinge der Vernunft bezeichnet, die keine festgestellte Existenz in der Natur haben [*quae in natura ratum esse non habent*]“. Im ersten Buch desselben Werkes (I, d. 25, q. 1, art. 4) wird die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz, um die es beim Begriff „Ding“ geht, noch deutlicher bekräftigt. Das Ding unterscheidet sich vom Seienden, weil in ihm zwei Bedeutungen mehrdeutig

quiddità può consistere sia in un singolare che esiste al di fuori dell'anima che nell'anima in quanto è compresa dall'intelletto, per questo il termine "cosa" si riferisce a entrambi, tanto a ciò che è nell'anima, nel senso in cui deriva da *reor, reris*, quanto a ciò che esiste al di fuori di essa, nel senso in cui si dice *res* qualcosa di ratificato e confermato in natura».

Una analoga distinzione fra un aspetto logico-semanticamente e uno ontologico si trova nel commento di Tommaso al *De hebdomadibus* di Boezio. Commentando l'assioma boeziano secondo cui «l'essere è diverso da ciò che è [*id quod est*], l'essere stesso infatti non è ancora [*nondum est*], ma ciò che è, una volta ricevuta la forma dell'essere [*accepta forma essendi*] è e sussiste», Tommaso interpreta questa prima formulazione della scissione dell'essere nel senso che essa non deve essere riferita «alle cose, di cui non sta ancora parlando, ma alle stesse definizioni o intenzioni», come se si trattasse soltanto di una questione di significato delle parole: «Noi significhiamo altro dicendo "essere" e altro quando diciamo "ciò che è", così come significhiamo una cosa quando diciamo "correre" [*currere*] e un'altra quando diciamo "colui che corre" [*currens*]. Corriere ed essere significano in astratto come anche bianchezza; ma ciò che è, cioè l'ente e il corrente, significano in concreto, come bianco» (*In librum Boethii De hebdomadibus, lect. 2*). Ancora una volta, in questione è la distinzione fra il piano dei nomi e della significazione e quello del discorso e della denotazione.

La distinzione fra i due significati di *res* si trova quasi negli stessi termini nel libro sulle *Sentenze* di Bonaventura¹⁵: «*Res*, come comunemente si intende, si dice da *reor reris* e, in questo senso, comprende tutto ciò che cade nella conoscenza [*omne illud quod cadit in cognitione*], sia che esista all'esterno o nella sola opinione. Propriamente *res* si dice da *ratus, rata, ratum* nel senso in cui si dice *ratum* ciò che non esiste solo nella conoscenza, quanto piuttosto nella natura [*in rerum natura*]».

5. Nella forma anodina di un gioco etimologico fra due sensi del verbo *reor*, io penso e io certifico, si delinea qui il processo che porterà a spostare progressivamente e più o meno consapevolmente l'oggetto della filosofia prima dalla sfera dell'esistente a quella della conoscenza e del

nebeneinander bestehen: das Ding, insofern es gedacht wird, und das Ding, insofern es existiert: „Da die Washeit sowohl in einem Einzelnen bestehen kann, der außerhalb der Seele existiert, als auch in der Seele, insofern sie im Verstand inbegriffen ist, bezieht sich der Begriff ‚Ding‘ auf beides, sowohl auf das, was in der Seele ist, in dem Sinne, dass er von *reor, reris* abgeleitet ist, als auch auf das, was außerhalb von ihr existiert, in dem Sinne, dass man von *res* als etwas spricht, das in der Natur bestätigt und bekräftigt ist.“

Eine ähnliche Unterscheidung zwischen einem logisch-semanticen und einem ontologischen Aspekt findet sich in Thomas' Kommentar zu *De hebdomadibus* von Boethius. In seinem Kommentar zum Axiom des Boethius, wonach „das Sein sich von dem unterscheidet, was ist [*id quod est*], denn das Sein selbst ist noch nicht [*nondum est*], aber das, was ist, ist und besteht, sobald es die Form des Seins erhalten hat [*accepta forma essendi*]“, interpretiert Thomas diese erste Formulierung der Spaltung des Seins in dem Sinne, dass sie sich nicht „auf die Dinge bezieht, von denen er noch nicht spricht, sondern auf die Definitionen oder Bedeutungen selbst“, als handle es sich lediglich um eine Frage der Wortbedeutung: „Wir meinen etwas anderes, wenn wir ‚Sein‘ sagen, und etwas anderes, wenn wir ‚das, was ist‘ sagen, so wie wir das eine meinen, wenn wir ‚laufen‘ [*currere*] sagen, und das andere, wenn wir ‚der Laufende‘ sagen [*currens*]. Laufen und Sein bedeuten abstrakt dasselbe wie Weißsein; doch das, was ist, d.h. das Seiende und das Laufende, bedeuten sie konkret, wie das Weiße“ (*In librum Boethii De hebdomadibus, lect. 2*). Wieder einmal geht es um die Unterscheidung zwischen der Ebene der Namen und der Bedeutung und der Ebene der Rede und der Bezeichnung.

Die Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von *res* findet sich fast in denselben Worten in Bonaventuras Buch über die *Sentenzen*¹⁵: „*Res*, wie man es gemeinhin versteht, leitet sich von *reor reris* ab und umfasst in diesem Sinne alles, was in die Erkenntnis fällt [*omne illud quod cadit in cognitione*], sei es, dass es äußerlich existiert oder nur in der Meinung. Im eigentlichen Sinne leitet sich *res* von *ratus, rata, ratum* ab, in dem Sinne, dass man *ratum* das nennt, was nicht nur in der Erkenntnis, sondern vielmehr in der Natur [*in rerum natura*] existiert“.

5. In der harmlosen Form eines etymologischen Spiels zwischen zwei Bedeutungen des Verbs *reor* – ich denke und ich bestätige – zeichnet sich hier der Prozess ab, der dazu führen wird, den Gegenstand der ersten Philosophie schrittweise und mehr oder weniger bewusst von der Sphäre des Seienden in die Sphäre der

linguaggio. In questo processo una funzione decisiva sarà svolta proprio dal termine «cosa», che acquisterà una sorta di primato fra i trascendentali, fino a costituirsi nel secolo xvi come una sorta di «supertrascendentale».¹⁶ Questo processo non è sempre consapevole e l'ambiguità del termine «cosa», sospeso per così dire fra l'essere e la conoscenza, non sparirà mai completamente; ma è significativo che l'opposizione fra i due significati di *res* sia ricondotta alle due accezioni di un verbo (*reor*), che appartiene integralmente alla sfera del ragionare e del giudicare e dal quale deriva il termine che traduce in latino il greco *logos: ratio*. Se l'essere a partire da Aristotele è qualcosa che si dice (*to on legetai pollachos*), non è certo indifferente se si metta l'accento sull'essere o sul dire, se nell'ontologia l'enfasi cada sulla prima o sulla seconda parte della parola. In ogni caso, il primato della cosa come oggetto di una metafisica convertita in una scienza trascendentale coincide a tal punto con un eclisse dell'essere, che si è potuto parlare di una «detronizzazione del concetto di essere» a opera di quello di *res*.¹⁷ La domanda «in antico, ora e sempre cercata, *ti to on*, che cosa è l'esistente?» si converte in quella «che cos'è la cosa?»

Erkenntnis und der Sprache zu verlagern. In diesem Prozess kommt eine entscheidende Rolle gerade dem Begriff „Ding“ zu, der unter den Transzendentalien eine Art Vorrang einnimmt, bis er sich im 16. Jahrhundert als eine Art „Supertranszendentalie“ etabliert.¹⁶ Dieser Prozess verläuft nicht immer bewusst, und die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Ding“, der sozusagen zwischen Sein und Erkenntnis schwebt, wird nie ganz verschwinden; doch bezeichnenderweise wird der Gegensatz zwischen den beiden Bedeutungen von *res* auf die beiden Bedeutungen eines Verbs (*reor*) zurückgeführt wird, das vollständig zum Bereich des Denkens und Urteilens gehört und von dem der Begriff abgeleitet ist, der das griechische *logos* ins Lateinische übersetzt: *ratio*. Wenn das Sein seit Aristoteles etwas ist, das gesagt wird (*to on legetai pollachos*), ist es sicherlich nicht gleichgültig, ob man den Akzent auf das Sein oder auf das Sagen legt, ob in der Ontologie die Betonung auf den ersten oder den zweiten Teil des Wortes fällt. In jedem Fall geht der Vorrang des Dings als Gegenstand einer zur transzendentalen Wissenschaft gewordenen Metaphysik so sehr mit einer Verdrängung des Seins einher, dass man von einer „Entthronung des Seinsbegriffs“ durch den Begriff der *res* sprechen konnte.¹⁷ Die Frage „in der Antike, heute und immer untersucht: *ti to on*, was ist das Seiende?“ wandelt sich in die Frage „Was ist das Ding?“

6. Un passo decisivo nella definizione della «cosa» come oggetto della metafisica si compie in Enrico di Gand. Da una parte, in quanto puro oggetto di pensiero e termine «più comune», esso trova una prima determinazione nel fatto che a esso nulla si oppone, se non il puro nulla (*purum nihil*): «Occorre sapere che la cosa o il qualcosa [*res sive aliquid* – Enrico forgerà per essa il termine tecnico «qualcosità», *aliquitas*] è di tutti il più comune, che tutto contiene in un certo ambito analogo, considerato in modo che nulla gli si oppone se non il puro nulla [*nisi purum nihil*], che non è né può essere in una cosa al di fuori dell'intelletto e nemmeno nel concetto di un qualche intelletto, dal momento che nulla può muovere l'intelletto se non ha una qualche realtà».¹⁸

6. Ein entscheidender Schritt bei der Definition von „Ding“ als Gegenstand der Metaphysik vollzieht sich bei Heinrich von Gent. Einerseits findet es als reines Denkobjekt und „allgemeinster“ Begriff eine erste Bestimmung darin, dass ihm nichts entgegensteht außer dem reinen Nichts (*purum nihil*): „Man muss wissen, dass das Ding oder das Etwas [*res sive aliquid* – Heinrich wird dafür den Fachbegriff „Etwasheit“, *aliquitas* prägen] das Allgmeinste von allem ist, das alles in einem gewissen analogen Bereich umfasst, so betrachtet, dass ihm nichts entgegensteht außer dem reinen Nichts [*nisi purum nihil*], das weder in einer Sache außerhalb des Verstandes noch im Begriff eines Verstandes ist oder sein kann, da nichts den Verstand bewegen kann, wenn es nicht irgendeine Realität hat“.¹⁸

E stato osservato¹⁹ che Enrico distingue due statuti della cosa, uno cognitivo e uno ontologico, e che il termine designa pertanto «il contenuto di una rappresentazione qualsiasi, astruendo dalla sua realtà *extra intellectum*, ma non dalla realtà intesa come la consistenza propria del *cogitabile* e dell'intelletto».²⁰ Enrico muove, però, un passo ulteriore, in cui la

Wie bemerkt wurde¹⁹, unterscheidet Heinrich zwei Zustände des Dinges, einen kognitiven und einen ontologischen, und der Begriff bezeichnet daher „den Inhalt einer beliebigen Vorstellung, abstrahiert von ihrer Realität *extra intellectum*, aber nicht von der Realität im Sinne der eigentlichen Konsistenz des Denkbaren und des Intellekts“.²⁰ Heinrich geht jedoch einen Schritt

«cosa» sembra riferirsi piuttosto al linguaggio che al pensiero. Nella *Summa* egli precisa, infatti, il primo significato di questo più comune fra i trascendentali, definendolo non come una conoscenza in senso proprio, ma come una «nuda precognizione» (*praecognitio nuda*), una sorta di intuizione confusa di ciò che è significato da un nome: «La precognizione è una cognizione nuda e semplice, una intellesione confusa, che non determina nulla nel significato del nome, né se sia un ente nella natura né se sia un non ente, ma soltanto il fatto che vi sia di esso un qualche concetto, in modo che *res* non sia qui da *ratitudine*, ma da *reor reris* [...]. Pertanto per conoscenza, nel senso di una precognizione di ciò che qualcosa è, occorre qui intendere solo il fatto che qualcosa è detto attraverso un nome [*solum quod dicitur per nomen intelligere oportet*] [...] e questo è ciò che per primo si apprende attraverso una parola [*primum quod per vocem apprehenditur*] e precede ogni altra notizia e scienza di qualsiasi cosa».²¹ Si direbbe che qui la *res* designi, ancor prima di un puro pensabile (*cogitabile*), un semplice dicibile come tale; ma la dicibilità in questione è quella che compete a un nome come tale, al significato di un termine lessicale indipendentemente dalla sua denotazione.

Enrico introduce la nozione di *aliquitas* (qualcosità) nelle *Questioni quodlibetali*, a proposito della distinzione boeziana fra *esse* e *id quod est*. Mentre Dio non è altro che essere puro, l'essere della creatura è composto dall'essere e da qualcosa (*aliquid*) a cui compete l'essere (*creaturae essentia quod non tantum nominat esse, sed etiam aliud cui convenit esse*). Questa parte del composto che non coincide con l'essere, Enrico la chiama «qualcosità» (*aliquitas*): *creatura continet esse et aliquitatem*. Può così concludere che «in questo modo si deve intendere il detto di Boezio *diversum est esse et id quod est*».²¹ L'essere è scisso in qualcosità ed esistenza.

7. La teoria medievale dei trascendentali raggiunge in Duns Scoto la sua formulazione compiuta. L'essere e gli altri trascendentali si predicano univocamente tanto di Dio che delle creature e «questa unità fondamentale del concetto "essere" assicura l'unità e la scientificità della metafisica»²³, anche di quella *metaphysica specialis* che è per Scoto la teologia. In quanto ha per oggetto i trascendentali come ciò che massimamente si può conoscere (*maxime scibilia*), la metafisica si costituisce essa stessa come *scientia transcendens*: «Ciò che massimamente si può

weiter, in dem sich das „Ding“ eher auf die Sprache als auf das Denken zu beziehen scheint. In der *Summa* präzisiert er in der Tat die erste Bedeutung dieses unter den Transendentalien gebräuchlichsten Begriffs und definiert ihn nicht als Erkenntnis im eigentlichen Sinne, sondern als „nackte Vorerkenntnis“ (*praecognitio nuda*), eine Art verwirrte Intuition dessen, was ein Name bedeutet: „Die Vorerkenntnis ist eine bloße und einfache Erkenntnis, ein unklare Auffassung, die nichts über die Bedeutung des Namens bestimmt, weder ob es sich um ein Sein in der Natur handelt noch ob es um ein Nichtsein geht, sondern nur die Tatsache, dass es einen Begriff davon gibt, so dass *res* hier nicht von *ratitudine*, sondern von *reor reris* stammt [...]. Daher ist unter Erkenntnis, im Sinne einer Vorerkenntnis dessen, was etwas ist, hier nur die Tatsache zu verstehen, dass etwas durch einen Namen bezeichnet wird [*solum quod dicitur per nomen intelligere oportet*] [...] und dies ist das Erste, was durch ein Wort erfasst wird [*primum quod per vocem apprehenditur*] und jeder anderen Erkenntnis und Wissenschaft von irgendetwas vorausgeht“.²¹ Man könnte sagen, dass die *res* hier, noch vor einem reinen Denkbaren (*cogitabile*), ein einfaches Aussprechbares als solches bezeichnet; doch ist die fragliche Aussprechbarkeit eine solche, die einem Namen als solchem zukommt, der Bedeutung eines lexikalischen Begriffs unabhängig von seiner Bezeichnung.

Heinrich führt den Begriff der *aliquitas* (Etwasheit) in den *Questiones quodlibetales* ein, im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen *esse* und *id quod est* bei Boethius. Während Gott nichts anderes ist als reines Sein, besteht das Sein des Geschöpfes aus dem Sein und aus etwas (*aliquid*), dem das Sein zukommt (*creaturae essentia quod non tantum nominat esse, sed etiam aliud cui convenit esse*). Diesen Teil des Zusammengesetzten, der nicht mit dem Sein übereinstimmt, nennt Heinrich „Etwasheit“ (*aliquitas*): *creatura continet esse et aliquitatem*. So kann er schlussfolgern, dass „auf diese Weise der Ausspruch des Boethius *diversum est esse et id quod est* zu verstehen ist“.²¹ Das Sein ist in Etwasheit und Existenz gespalten.

7. Die mittelalterliche Theorie der Transendentalien findet bei Duns Scotus ihre vollendete Formulierung. Das Sein und die anderen Transendentalien lassen sich sowohl auf Gott als auch auf die Geschöpfe eindeutig anwenden, und „diese grundlegende Einheit des Begriffs ‚Sein‘ gewährleistet die Einheit und Wissenschaftlichkeit der Metaphysik“²³, auch jener *metaphysica specialis*, die für Scoto die Theologie ist. Da sie die Transendentalien als das, was am meisten erkannt werden kann (*maxime scibilia*), zum Gegenstand hat, konstituiert sich die Metaphysik selbst als *scientia transcendens*: „Was am meisten

conoscere è il più comune, e tale è l'ente in quanto ente e gli altri che seguono l'ente in quanto ente [...]. Dal fatto che i più comuni [*communissima*] sono conosciuti per primi, come è provato da Avicenna, ne consegue che le altre cose più particolari [*specialiora*] non possono essere conosciute, se prima non si conoscono quelle comuni e la conoscenza di questi comuni non può essere trasmessa in una scienza particolare; pertanto è necessario che esista una scienza universale che considera questi trascendenti in sé e questa scienza la chiamiamo metafisica, che si dice così da *meta*, che significa "al di là", e *ycos*, che significa "scienza", quasi scienza trascendente, poiché tratta i trascendenti [*quasi transcendere scientia, quia est de transcendentibus*].²⁴ Com'è stato osservato, come primo oggetto della filosofia non si deve qui intendere un «ente primo», sia esso Dio o la sostanza, ma ciò che è primo nell'ordine della nostra conoscenza (*maxime scibile*).²⁵

D'altra parte, Duns Scoto critica la teoria di Enrico di Gand sulla *res sive aliquid* come il termine più comune, semplice oggetto indeterminato della conoscenza. Una tale «qualcosità», in quanto realtà puramente opinabile, è in sé un puro nulla, e se se ne fa, come pretende Enrico, il fondamento dei trascendentali, questi risulteranno fondati su un nulla: «Chiedo allora che cosa intenda per qualcosità [*Quaero tunc, quid intelligat per aliquiditatem*]? Se si tratta di una realtà opinabile, poiché essa è comune tanto a qualcosa che a nulla, allora di fatto sarà nulla. E se la *res* come *ratitudo* si fonda sulla qualcosità così concepita, si fonderà su nulla [*fundatur in nihilo*].²⁶ Pur facendo della metafisica la scienza dei trascendentali, Scoto, secondo un'ambiguità che accompagnerà sempre la loro definizione, non abbandona mai una concezione della cosa come realmente esistente. La *res a reor* mantiene sempre un'ambigua relazione con la *res rata*.

8. Una volta definita la metafisica come scienza trascendente, Scoto si interroga però con estrema lucidità sul rapporto fra questa e le altre scienze. Nella misura stessa in cui afferma che essa è prima rispetto a queste quanto alla chiarezza della conoscenza (*in ordine sciendi distincte*), ammette che, nell'ordine dell'insegnamento (*in ordine doctrinae*), essa è invece intesa come ultima: «La

erkannt werden kann, ist das Allgemeinste, und das ist das Seiende als Seiendes und die anderen, die dem Seienden als Seiendem folgen [...]. Aus der Tatsache, dass die Allgemeinsten [*communissima*] zuerst erkannt werden, wie Avicenna beweist, folgt, dass die anderen, spezielleren Dinge [*specialiora*] nicht erkannt werden können, wenn man nicht zuvor die allgemeinen erkennt, und die Erkenntnis dieser allgemeinen Dinge kann nicht in eine spezielle Wissenschaft übertragen werden; daher ist es notwendig, dass es eine universale Wissenschaft gibt, die dieses Transzendente an sich betrachtet, und diese Wissenschaft nennen wir Metaphysik, was sich aus *meta*, was ‚jenseits‘ bedeutet, und *ycos*, was ‚Wissenschaft‘ bedeutet, zusammensetzt, quasi als transzendente Wissenschaft, da sie sich mit dem Transzendenten befasst [*quasi transcendere scientia, quia est de transcendentibus*].²⁴ Wie bereits angemerkt, ist hier als erster Gegenstand der Philosophie nicht ein „erstes Seiendes“ zu verstehen, sei es Gott oder die Substanz, sondern das, was in der Ordnung unseres Wissens an erster Stelle steht (*maxime scibile*).²⁵

Andererseits kritisiert Duns Scotus die Theorie von Heinrich von Gent über die *res sive aliquid* als den allgemeinsten, einfachsten und unbestimmten Gegenstand der Erkenntnis. Da eine solche „Etwasheit“ eine rein meinungsabhängige Realität ist, ist sie an sich ein reines Nichts, und wenn man sie, wie Heinrich behauptet, zur Grundlage der Transzendentalien macht, werden diese auf einem Nichts beruhen: „Ich frage also, was er unter Etwasheit versteht [*Quaero tunc, quid intelligat per aliquiditatem*]? Wenn es sich um eine meinungsabhängige Realität handelt, da sie sowohl einem Etwas als auch einem Nichts gemeinsam ist, dann wird sie tatsächlich nichts sein. Und wenn die *res* als *ratitudo* auf der so verstandenen Etwasheit beruht, wird sie auf nichts beruhen [*fundatur in nihilo*].²⁶ Obwohl er die Metaphysik zur Wissenschaft der Transzendentalien macht, gibt Scotus – gemäß einer Mehrdeutigkeit, die deren Definition stets begleiten wird – niemals die Vorstellung vom Ding als tatsächlich existierend auf. Die *res a reor* steht stets in einer mehrdeutigen Beziehung zur *res rata*.

8. Nachdem er die Metaphysik als transzendente Wissenschaft definiert hat, stellt sich Scotus jedoch mit äußerster Klarheit die Frage nach dem Verhältnis zwischen ihr und den anderen Wissenschaften. In demselben Maße, in dem er bekräftigt, dass sie diesen hinsichtlich der Klarheit der Erkenntnis (*in ordine sciendi distincte*) vorgeordnet ist, räumt er ein, dass sie in der Ordnung der Lehre (*in ordine doctrinae*) vielmehr als

metafisica secondo Avicenna è prima secondo l'ordine del sapere distinto, poiché essa deve certificare i principi delle altre scienze [...] ma Avicenna non si contraddice quando la pone come ultima nell'ordine dell'insegnamento e prima nel conoscere distintamente, poiché [...] i principi delle altre scienze sono per sé noti a partire dalla concezione confusa dei loro termini [*ex conceptu terminorum confuso*].²⁷ Così «il geometra, in quanto geometra», non ha bisogno per esercitare la sua scienza di principi conosciuti di per sé, «tranne di quelli che sono immediatamente evidenti attraverso una conoscenza confusa, che si produce a partire dalle cose sensibili, come ad esempio "la linea è una lunghezza ecc."». Spetta al «metafisico geometra», cioè al filosofo che si ponga a studiare la geometria, di «cercare la quiddità di quei termini confusi». La relazione fra la metafisica e le scienze è così presa in una sorta di circolo, in cui ciò che si pretende primo rispetto a esse segue in realtà le scienze particolari: «Una volta conosciuta la geometria e le altre scienze speciali, la metafisica segue per quanto riguarda i concetti comuni, a partire dai quali può far ritorno, per via di divisione, alla ricerca della quiddità dei termini delle scienze speciali che ha conosciuto».²⁸ «E manifesto in questo modo – conclude Scotus –, in che senso la metafisica è prima e in che senso non lo è [*quomodo metaphysica est prima et quomodo non est prima*].²⁹ La precarietà del primato della filosofia prima sulle scienze seconde appare qui con particolare evidenza: se il fine della metafisica consiste nel certificare i principi delle altre scienze, se il metafisico deve farsi per questo ogni volta geometra, allora essa non è veramente prima. E che le scienze non abbiano in verità bisogno di una certificazione metafisica si farà evidente man mano che la crescita della loro complessità renderà obsoleta la figura del «metafisico geometra».

letzte verstanden wird: „Die Metaphysik ist nach Avicenna in der Ordnung des klaren Wissens die erste, da sie die Prinzipien der anderen Wissenschaften bestätigen muss [...]; doch Avicenna widerspricht sich nicht, wenn er sie in der Ordnung der Lehre als letzte und im klaren Erkennen als erste ansetzt, da [...] die Prinzipien der anderen Wissenschaften an sich bereits aus der unklaren Vorstellung ihrer Begriffe bekannt sind [*ex conceptu terminorum confuso*]“.²⁷ So benötigt „der Geometer, insofern er Geometer ist“, zur Ausübung seiner Wissenschaft keine an sich bekannten Prinzipien, „außer jenen, die durch eine unklare Erkenntnis unmittelbar offensichtlich sind, die sich aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ergibt, wie zum Beispiel ‚die Linie ist eine Länge usw.‘“. Es ist Aufgabe des „metaphysischen Geometers“, d.h. des Philosophen, der sich mit der Geometrie befasst, „das Wesen dieser unklaren Begriffe zu ergründen“. Die Beziehung zwischen der Metaphysik und den Wissenschaften ist somit in eine Art Kreislauf eingebunden, in dem das, was als ihnen vorgeordnet gilt, in Wirklichkeit den einzelnen Wissenschaften folgt: „Sobald man die Geometrie und die anderen Spezialwissenschaften kennt, folgt die Metaphysik in Bezug auf die gemeinsamen Begriffe, von denen aus sie durch Aufteilung zur Suche nach dem Wesen der Begriffe der Spezialwissenschaften zurückkehren kann, die sie erkannt hat“.²⁸ „Und auf diese Weise“, so schließt Scotus, „wird deutlich, in welchem Sinne die Metaphysik vorrangig ist und in welchem Sinne sie es nicht ist [*quomodo metaphysica est prima et quomodo non est prima*]“.²⁹ Die Instabilität des Vorrangs der ersten Philosophie gegenüber den zweiten Wissenschaften tritt hier besonders deutlich zutage: Wenn der Zweck der Metaphysik darin besteht, die Prinzipien der anderen Wissenschaften zu bestätigen, wenn der Metaphysiker sich dafür jedes Mal zum Geometer machen muss, dann kommt sie nicht wirklich zuerst. Und dass die Wissenschaften in Wahrheit keiner metaphysischen Bestätigung bedürfen, wird nach und nach deutlich werden, wenn die Zunahme ihrer Komplexität die Figur des „metaphysischen Geometers“ überflüssig macht.

9. Lo slittamento dell'ente verso la «cosa» (*res a reor reris* e non *a ratum*) è evidente in Giovanni Buridano. *Ens*, come soggetto della metafisica è, infatti, innanzitutto un termine (*Iste terminus «ens» est subiectum proprium ipsius metaphysicae*³⁰); conseguentemente egli analizza puntigliosamente l'espressione *ens in quantum ens* dal punto di vista del linguaggio. L'analisi che egli intraprende si pone immediatamente, com'è stato osservato, in una

9. Die Verschiebung des Seienden hin zum „Ding“ (*res a reor reris* und nicht *a ratum*) ist bei Johannes Buridan offensichtlich. *Ens* ist als Gegenstand der Metaphysik in der Tat in erster Linie ein Begriff (*Iste terminus „ens“ est subiectum proprium ipsius metaphysicae*³⁰); folglich analysiert er den Ausdruck *ens in quantum ens* akribisch aus sprachlicher Sicht. Die von ihm vorgenommene Analyse präsentiert sich, wie bereits angemerkt, in einer metalinguistischen Dimension.³¹ Bereits Scotus, dessen

dimensione metalinguistica.³¹ Già Scotus, le cui opere mostra di aver letto con attenzione, aveva precisato che «in quanto» non doveva essere inteso in senso duplicativo (*non intelligitur ly «in quantum» reduplicative*), cioè causativo in senso universale, «come se si dicesse l'uomo in quanto uomo è razionale», il che implica che tutti gli uomini sono razionali. L'«in quanto» deve invece essere inteso in senso specificativo (*specificative*), poiché esso specifica appunto la ragione per cui il predicato inerisce al primo termine, come nell'espressione «la materia in quanto è in potenza si muove verso la forma».

Buridano riprende quasi alla lettera l'argomentazione di Scotus, ma la sposta decisamente sul piano del linguaggio. Decisivo è che egli precisi che il termine *ens* come soggetto della metafisica va inteso nella sua denotazione materiale (*ita quod esset suppositio materialis*), cioè, secondo la terminologia dei logici medievali, in quanto si riferisce alla parola stessa e non a una cosa *extra animam*, come avviene nella *suppositio personalis*. Esso non va inteso pertanto *reduplicative*, il che implicherebbe la falsa conseguenza che tutti gli enti sono oggetto della metafisica, ma «in senso specifico o determinativo, cioè per esprimere la ragione secondo la quale questo termine “ens” viene posto come soggetto proprio di questa scienza [*ad exprimendum rationem secundum qua iste terminus “ens” ponitur subiectum proprium hujus scientiae*]». ³²

Quale sia questa ragione Buridano lo precisa subito dopo: si tratta di intendere *ens* non nel senso del participio verbale, che, come tale, si riferisce solo al presente, ma in senso nominale, cioè come sinonimo di cosa o qualcosa (*nominaliter, tunc est nomen synonymum cum isto termino «res» velcum isto termino «aliquid»*) «ed è in questo senso che può costituire l'oggetto della metafisica [*et sic est ponendum subiectum in ista scientia*]». Il nesso fra semantica e metafisica, fra l'analisi del linguaggio e l'articolazione dell'essere è qui particolarmente evidente, anche se non tematizzato come tale.

10. Man mano che la metafisica si identifica con una scienza dei trascendentali e che questi definiscono la loro sfera di significato a partire dalla «cosa» e dal «qualcosa», dalla *res* e *aliquid*, è la natura stessa della

Werke er offenbar aufmerksam gelesen hat, hatte präzisiert, dass „in quanto“ nicht im reduplikativen Sinne (*non intelligitur „in quantum“ reduplicative*) zu verstehen sei, d.h. nicht im universalen kausativen Sinne, „als ob man sagen würde: der Mensch ist insofern rational, als er Mensch ist“, was impliziert, dass alle Menschen rational sind. Das „in quanto“ muss vielmehr im spezifizierenden Sinne (*specificative*) verstanden werden, da es eben den Grund angibt, warum das Prädikat zum ersten Ausdruck gehört, wie im Ausdruck „die Materie, insofern sie in Potenz ist, bewegt sich auf die Form zu“.

Buridan fast wörtlich die Argumentation des Scotus auf, verlagert sie jedoch entschieden auf die Ebene der Sprache. Entscheidend ist: Er präzisiert, dass der Begriff *ens* als Gegenstand der Metaphysik in seiner materiellen Bedeutung (*ita quod esset suppositio materialis*) zu verstehen ist, das heißt, gemäß der Terminologie der mittelalterlichen Logiker, insofern er sich auf das Wort selbst bezieht und nicht auf eine Sache *extra animam*, wie es bei der *suppositio personalis* der Fall ist. Er darf daher nicht reduplikativ verstanden werden, was die falsche Konsequenz implizieren würde, dass alle Wesen Gegenstand der Metaphysik seien, sondern „in spezifischem oder determinativem Sinne, d.h. um den Grund auszudrücken, aus dem dieser Begriff ‚ens‘ als eigentliches Subjekt dieser Wissenschaft gesetzt wird [*ad exprimendum rationem secundum qua iste terminus „ens“ ponitur subiectum proprium hujus scientiae*]“. ³²

Was für ein Grund das ist, präzisiert Buridan unmittelbar danach: Es geht darum, *ens* nicht im Sinne des Verbalpartizips zu verstehen, das sich als solches nur auf die Gegenwart bezieht, sondern im nominalen Sinne, d.h. als Synonym für Sache oder Etwas (*nominaliter, tunc est nomen synonymum cum isto termino „res“ vel cum isto termino „aliquid“*) „und in diesem Sinne kann es den Gegenstand der Metaphysik bilden [*et sic est ponendum subiectum in ista scientia*]“. Der Zusammenhang zwischen Semantik und Metaphysik, zwischen der Analyse der Sprache und der Gliederung des Seins, ist hier besonders offensichtlich, auch wenn er nicht als solcher thematisiert wird.

10. In dem Maße, wie sich die Metaphysik mit einer Wissenschaft der Transzendentalien identifiziert und diese ihren Bedeutungsbereich ausgehend von der „Sache“ und dem „Etwas“, von der *res* und dem *aliquid*

filosofia prima che viene progressivamente trasformandosi. *E'on hei on*, come oggetto primo di questa scienza, non è più una presenza effettiva, com'era certamente in Aristotele e come è forse ancora – almeno in parte – in Tommaso, ma diventa il correlato oggettivo di una rappresentazione, qualcosa che corrisponde al significato affatto indeterminato del nome indefinito «cosa». La trascendentalizzazione dell'essere coincide, cioè, con la fondazione della dottrina dell'ente come ontologia. Quando il termine «ontologia» fa la sua comparsa nel vocabolario della filosofia nel secolo XVII, l'ente in quanto ente che è oggetto di questa scienza è non ciò che esiste nella realtà, ma *l'esse obiectivum*, cioè, nella terminologia scolastica, il suo essere oggetto di una rappresentazione nell'intelletto. Così negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* (1647) di Johannes Clauberg, una delle prime opere in cui il termine compare, l'oggetto della filosofia prima è articolato in tre gradi: *l'Intelligibile*, che ha solo *l'esse obiectivum* nell'intelletto; *l'Aliquid*, al quale competono tanto *l'esse obiectivum*, l'essere in una rappresentazione, che *l'esse reale*, l'esistenza; *l'Ens reale*, a cui convergono tanto *l'esse obiectivum* che *l'esse reale*, ma in quanto sostrato degli attributi ([...] *in prima philosophia trio sibi gradatim succedunt: Intelligibile, quod habet tantum esse obiectivum; Aliquid, quod esse obiectivum et esse reale; Ens reale, quod esse obiectivum, esse reale et attributo re alia obtinet*).³³

Che il supertrascendentale «intelligibile» sia semplicemente il correlato di una rappresentazione in primo luogo linguistica e poi mentale è evidente nella definizione che Clauberg ne dà: «L'intelligibile è qualsiasi cosa, in qualsiasi modo sia, che può essere pensato o detto [*quicquid quovis modo est, cogitavi ac dici potest*]. Così io dico Nulla e mentre lo dico penso, e mentre penso, quello è nel mio intelletto [*Ita dico Nihil, et dum dico cogito, et dum cogito, est illud in intellectu meo*].»³⁴

Forse da nessuna parte il significato del *cogito* cartesiano è stato definito con altrettanta chiarezza nella sua irriducibile connessione col linguaggio e, insieme, con la trascendentalizzazione dell'essere della scolastica medievale. Ancora una volta, secondo la tradizione dei *trascendentia* medievali, la metafisica ha per oggetto i predicati più comuni, che convergono tanto a Dio che alle creature, ma questi

definieren, wandelt sich die Natur der ersten Philosophie selbst zunehmend. Das Sein (*on hei on*) ist als erstes Objekt dieser Wissenschaft keine tatsächliche Präsenz mehr, wie es sicherlich bei Aristoteles der Fall war und wie es vielleicht noch – zumindest teilweise – bei Thomas ist, sondern wird zum objektiven Korrelat einer Repräsentation, zu etwas, das der völlig unbestimmten Bedeutung des unbestimmten Namens „Ding“ entspricht. Die Transzendentalisierung des Seins fällt also mit der Begründung der Lehre vom Sein als Ontologie zusammen. Als der Begriff „Ontologie“ im 17. Jahrhundert in den Wortschatz der Philosophie Einzug hält, ist das Sein als Gegenstand dieser Wissenschaft nicht das, was in der Realität existiert, sondern das *esse obiectivum*, d.h. in der scholastischen Terminologie sein Dasein als Gegenstand einer Vorstellung im Intellekt. So wird in den *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* (1647) von Johannes Clauberg, einem der ersten Werke, in denen der Begriff auftaucht, der Gegenstand der ersten Philosophie in drei Stufen gegliedert: das Intelligible, das nur das *esse obiectivum* im Intellekt hat; das *Aliquid*, dem sowohl das *esse obiectivum*, das Sein in einer Vorstellung, als auch das *esse reale*, die Existenz, zukommt; das reale Sein, dem sowohl das objektive Sein als auch das reale Sein zukommt, jedoch als Substrat der Attribute ([...] *in prima philosophia trio sibi gradatim succedunt: Intelligibile, quod habet tantum esse obiectivum; Aliquid, quod esse obiectivum et esse reale; Ens reale, quod esse obiectivum, esse reale et attributo re alia obtinet*).³³

Dass die Supratranszendentalie „Intelligibles“ lediglich das Korrelat einer zunächst sprachlichen und dann mentalen Vorstellung ist, wird in der Definition deutlich, die Clauberg davon gibt: „Das Intelligible ist alles, was auch immer es sei, das gedacht oder gesagt werden kann [*quicquid quovis modo est, cogitavi ac dici potest*]. So sage ich Nichts, und während ich es sage, denke ich, und während ich denke, ist es in meinem Intellekt [*Ita dico Nihil, et dum dico cogito, et dum cogito, est illud in intellectu meo*].»³⁴

Vielleicht wurde die Bedeutung des cartesianischen *Cogito* nirgendwo so klar in ihrer untrennbaren Verbindung mit der Sprache und zugleich mit der Transzendentalisierung des Seins der mittelalterlichen Scholastik definiert. Wiederum hat die Metaphysik gemäß der Tradition der mittelalterlichen Transzendentalien die allgemeinsten Prädikate zum Gegenstand, die sowohl auf Gott als auch auf die Geschöpfe zutreffen,

predicati generalissimi esistono soltanto nel nostro intelletto: «Dio e la creatura hanno oltre al nome qualcosa di comune, che appartiene alla scienza superiore e anteriore [*priorem*] che si chiama prima filosofia, ovvero, secondo il titolo dei libri di Aristotele, Metafisica. Benché non vi sia nulla che sia superiore a Dio, nondimeno vi è nel nostro intelletto qualcosa di così comune, da comprendere in qualche modo nello stesso tempo Dio e tutte le altre cose».³⁵

11. Si è potuto così scrivere che «la metafisica moderna non è per nulla un'ontologia, bensì una tino-logia, una scienza generale del *cogitabile*, della cosa nel senso di "qualcosa"³⁶, del *ti* privo di essere contro il quale Platone metteva in guardia nel *Sofista* (237 d), e che, «concentrandosi sulla *res*, la metafisica raggiunge lo statuto di scienza soltanto abbandonando il suo oggetto primo, l'essere».³⁷ Con un netto «rovesciamento del principio platonico-aristotelico che voleva che una cosa fosse tanto più conoscibile quanta più realtà ontologica comportava»³⁸, alla consistenza dell'*on* si sostituisce il semplice correlato – eventualmente privo di esistenza oggettiva – di una rappresentazione. Nella terminologia dei logici medievali, che significativamente inverte quella dei moderni, all'*esse subiectivum* dell'*hypokeimenon* e della sostanza prima di Aristotele si sostituisce *obiectivum*, l'essere in una rappresentazione. Comincia così il processo che porterà progressivamente, ma inflessibilmente, a trasformare la teoria dell'essere in una dottrina della conoscenza, l'ontologia in una gnoseologia. In questione nella metafisica non è più l'essere, ma le condizioni della sua conoscenza, non la struttura del mondo, ma quella della conoscenza. Nella definizione di Baumgarten, «la metafisica è la scienza prima, che contiene i principi della conoscenza umana [*scientia prima cognitionis humanae principia continens*]».³⁹ Se l'essere, al pari della «cosa» e degli altri termini trascendenti, entra nella metafisica solo come correlato di una rappresentazione e principio della conoscenza, allora la meraviglia perché qualcosa esiste cede sbrigativamente il passo al sapere e alla scienza. E contro questa deriva esclusivamente gnoseologica, che in Kant raggiungerà la sua massa critica, che Heidegger potrà rivendicare la sua riproposizione della questione dell'essere.

doch diese allgemeinsten Prädikate existieren nur in unserem Verstand: „Gott und das Geschöpf haben neben dem Namen etwas Gemeinsames, das zur höheren und vorrangigen [*priorem*] Wissenschaft gehört, die man erste Philosophie nennt, oder, nach dem Titel der Bücher des Aristoteles, Metaphysik. Obwohl es nichts gibt, das über Gott steht, gibt es dennoch in unserem Verstand etwas so Gemeinsames, dass es in gewisser Weise zugleich Gott und alle anderen Dinge umfasst“.³⁵

11. So konnte man schreiben, dass „die moderne Metaphysik keineswegs eine Ontologie ist, sondern eine Tino-logie, eine allgemeine Wissenschaft vom Denk-baren, vom Ding im Sinne von ‚etwas‘“³⁶, von dem *ti* ohne Sein, vor dem Platon im *Sophistes* (237 d) warnte, und dass, „die Metaphysik, indem sie sich auf die *res* konzentriert, den Status einer Wissenschaft nur erreicht, indem sie ihr ursprüngliches Objekt, das Sein, aufgibt“.³⁷ Mit einer deutlichen „Umkehrung des platonisch-aristotelischen Prinzips, wonach ein Ding umso erkennbarer sei, je mehr ontologische Realität es in sich trage“³⁸, wird die Konsistenz des Seins durch das bloße Korrelat – möglicherweise ohne objektive Existenz – einer Repräsentation ersetzt. In der Terminologie der mittelalterlichen Logiker, die diejenige der modernen bezeichnenderweise umkehrt, wird das *esse subiectivum* des *hypokeimenon* und der ersten Substanz bei Aristoteles durch das *obiectivum* ersetzt, das Sein in einer Vorstellung. So beginnt der Prozess, der schrittweise, aber unaufhaltsam dazu führen wird, die Theorie des Seins in eine Erkenntnistheorie, die Ontologie in eine Gnoseologie zu verwandeln. In der Metaphysik geht es nicht mehr um das Sein, sondern um die Bedingungen seiner Erkenntnis, nicht um die Struktur der Welt, sondern um die der Erkenntnis. Nach Baumgartens Definition „ist die Metaphysik die erste Wissenschaft, die die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis enthält [*scientia prima cognitionis humanae principia continens*]“.³⁹ Wenn das Sein, ebenso wie das „Ding“ und andere transzendente Begriffe, nur als Korrelat einer Vorstellung und als Prinzip der Erkenntnis in die Metaphysik eintritt, dann weicht das Staunen darüber, dass etwas existiert, schnell dem Wissen und der Wissenschaft. Und gegen diese ausschließlich gnoseologische Tendenz, die bei Kant ihre kritische Masse erreichen wird, kann Heidegger seine Neuformulierung der Frage nach dem Sein geltend machen.

Il problema che resta qui non tematizzato è in realtà quello del modo in cui le nostre rappresentazioni si riferiscano a un oggetto. I teorici medievali sembrano dare per scontata questa capacità. La rappresentazione ha una realtà oggettiva in se stessa, che non coincide immediatamente con l'ente reale e, tuttavia, il suo nesso con questo resta ininterrogato. Non sorprende che la domanda da cui Kant partirà nella sua riproposizione del problema della metafisica sia appunto quella di che cosa fondi la relazione delle nostre rappresentazioni agli oggetti e abbia cercato – forse senza riuscirci – una risposta in una filosofia trascendentale.

E' stato osservato che la scolastica medievale a partire da Scoto «dissocia la questione dell'oggetto primo dell'intelletto da quella del soggetto della metafisica»⁴⁰ e sostituisce alla *res* di Enrico di Gand come oggetto più generale della conoscenza una realtà puramente linguistica, che chiama *quid nominis* o «essere significabile con un nome» (*esse significabile per nomen*). Secondo Demange, Scoto non intenderebbe, però, in alcun modo identificare questo concetto generale con l'oggetto della metafisica. «Esso rende possibile la metafisica, senza fondarla, ma aprendo uno spazio all'interno del quale essa potrà iscriversi: la semantica».⁴¹ Questa osservazione, in sé pertinente, va corretta nel senso che proprio la mancata consapevolezza dell'inaggirabile implicazione fra semantica e metafisica impedisce ai filosofi medievali di venire pienamente in chiaro del problema dell'oggetto della filosofia prima. Nei filosofi del XIII secolo un'analisi estremamente sottile dei *modi significandi* del linguaggio convive con le definizioni propriamente ontologiche, ma la consapevolezza della loro costitutiva coappartenenza non è sempre altrettanto chiara. Se tanto Enrico di Gand che Buridano sembrano così intendere la «cosa» come qualcosa di essenzialmente legato al *modus significandi* del nome, essi non traggono tutte le conseguenze da questa implicazione fra rappresentazione linguistica e rappresentazione intellettuale, fra linguaggio e pensiero. L'ambiguità della *res*, che malgrado l'acribia delle distinzioni non scompare mai del tutto, si radica in questa inconsapevolezza. Il problema si chiarisce se lo si riporta alla distinzione fra significazione e denotazione: attraverso il trascendentale, la metafisica pensa lo statuto di essere e di realtà che compete al significato dei termini, indipendentemente dalla loro denotazione. Ma se in questione è qui soltanto il significato di un termine, cioè la relazione fra la parola e la rappresentazione, che cosa garantisce che la rappresentazione si riferisca a un oggetto reale, abbia cioè nel discorso una denotazione?

Das Problem, das hier unberücksichtigt bleibt, ist in Wirklichkeit die Art und Weise, wie sich unsere Vorstellungen auf ein Objekt beziehen. Die mittelalterlichen Theoretiker scheinen diese Fähigkeit als selbstverständlich vorauszusetzen. Die Vorstellung hat eine objektive Realität in sich selbst, die nicht unmittelbar mit dem realen Sein übereinstimmt, und dennoch bleibt ihr Zusammenhang mit diesem unhinterfragt. Es überrascht nicht, dass die Frage, von der Kant bei seiner Neuformulierung des Problems der Metaphysik ausgeht, genau die ist, was die Beziehung unserer Vorstellungen zu den Objekten begründet, und dass er – vielleicht ohne Erfolg – eine Antwort in einer transzendentalen Philosophie gesucht hat.

Es wurde beobachtet, dass die mittelalterliche Scholastik, ausgehend von Scotus, „die Frage nach dem ersten Gegenstand des Intellekts von der Frage nach dem Subjekt der Metaphysik trennt“⁴⁰ und an die Stelle der *res* des Heinrich von Gent als allgemeinsten Gegenstand der Erkenntnis eine rein sprachliche Realität setzt, die sie *quid nominis* oder „mit einem Namen Bezeichnbares“ (*esse significabile per nomen*) nennt. Demange zufolge beabsichtigt Scotus jedoch keineswegs, diesen allgemeinen Begriff mit dem Gegenstand der Metaphysik gleichzusetzen. „Es macht die Metaphysik möglich, ohne sie zu begründen, sondern indem es einen Raum eröffnet, in den sie sich einfügen kann: die Semantik“.⁴¹ Diese an sich zutreffende Bemerkung muss insofern korrigiert werden, als gerade das fehlende Bewusstsein für die unausweichliche Verflechtung zwischen Semantik und Metaphysik die mittelalterlichen Philosophen daran hindert, sich über das Problem des Gegenstands der ersten Philosophie vollständig klar zu werden. Bei den Philosophen des 13. Jahrhunderts koexistiert eine äußerst subtile Analyse der *modi significandi* der Sprache mit den eigentlichen ontologischen Definitionen, doch ist das Bewusstsein für ihre konstitutive Zusammengehörigkeit nicht immer ebenso klar. Wenn sowohl Heinrich von Gent als auch Buridan das „Ding“ als etwas zu verstehen scheinen, das wesentlich mit dem *modus significandi* des Namens verbunden ist, ziehen sie nicht alle Konsequenzen aus dieser Implikation zwischen sprachlicher und intellektueller Repräsentation, zwischen Sprache und Denken. Die Mehrdeutigkeit der *res*, die trotz der Genauigkeit der Unterscheidungen nie ganz verschwindet, hat ihre Wurzel in dieser Unbewusstheit. Das Problem wird klarer, wenn man es auf die Unterscheidung zwischen Bedeutung und Bezeichnung zurückführt: Durch das Transendentale denkt die Metaphysik den Status des Seins und der Realität, der der Bedeutung der Begriffe zukommt, unabhängig von ihrer Bezeichnung. Wenn es hier jedoch nur um die Bedeutung eines Begriffs geht, also um die Beziehung zwischen Wort und Vorstellung, was garantiert dann, dass sich die Vorstellung auf ein reales Objekt bezieht, dass sie also im Diskurs eine Bezugnahme hat?