

## Die metaphysische Form.

Von Bernhard Jansen S. J.

---

Als Fr. Paulsen vor etwa zwei Generationen in seinem anregenden Kantbuch betonte, daß das Hochziel des Philosophierens des kritischen Denkers die Freilegung, der Aufbau einer neuen Metaphysik sei, da verhallte diese Ansicht noch ohne Widerhall gleich der Stimme des Rufenden in der Wüste. Seitdem im Kantjubiläum 1924 auf Kongressen und in Festschriften das Motiv durchbrach „Hinaus über Kant“ und gleichzeitig die tiefe und breite Hinbewegung vom Positivismus, Historizismus, Kritizismus, Phaenomenalismus zum Sein, zur Ontologie erfolgte: ging mehr und mehr die Kantforschung dazu über, den Meister als den großen Metaphysiker zu erweisen, sorgfältig die Leitmotive und Einzelstellen aus seinen Werken zu erarbeiten, die diese Auffassung begründen und bestätigen. Daß man dabei über das zulässige Maß hinausging, ist ebenso verständlich wie verzeihlich, bis zu einem gewissen Grade sogar befruchtend. Verständlich und verzeihlich: die Systematiker suchen stets die Geschichte, die führenden Philosophen für ihre Theorien herbeizuziehen, ihnen durch dieselbe neues Gewicht zu sichern; umgekehrt tragen die Historiker allzu unbefangen ihre philosophischen Ansichten in ihren Helden, in die von ihnen behandelte Zeit hinein. Befruchtend: durch die historische Betrachtungsweise wird die systematische nicht wenig gefördert und umgekehrt die historische durch die systematische, das Allgemeingültige, Wesensmäßige tritt schärfer aus der historischen Bedingtheit heraus.

Aus der diesbezüglichen Kantliteratur der letzten Jahre ragt hervor: *Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant.* Von Eugen Herrigel 1929 (gr<sup>o</sup>. 8, S. 190). Dieses tiefbohrende, klar, wenn auch häufig breit und umständlich geschriebene, sich oft wiederholende Werk soll uns im Folgenden beschäftigen, nicht in erster Linie vom geschichtlichen Standpunkt aus, wegen der spezifischen Kantauffassung, so wertvoll und anregend sie auch ist, sondern wegen der das Ganze der Darlegung tragenden metaphysischen Haltung.

Herrigel glaubt den Kritizismus bis zum letzten Punkt, den Kant wohl durchblicken ließ, zu dem er aber nicht den steilen Aufstieg gefunden habe, führen zu können, von wo aus die echte Metaphysik gesichtet werden könne, eine Personalmetaphysik, die im Gegensatz zu der bisherigen endgültig vom Kantianismus zertrümmerten Sachmetaphysik stehe. Das ist das ganz Bedeutsame, Reizvolle — und Aufreizende, daß ein gründlicher moderner Forscher und Denker sorgfältig die Momente aus Kants Schriften herausstellt, die in der Tat im Dienst der Seinslehre arbeiten, daß er weiterhin im Geist des Kritizismus das Ziel verfolgt, wohin diese Motive führen, die Unklarheiten aufhellt, die Lücken ausfüllt, die Fehler berichtigt, daß er vor allem letztlich zeigt, wie aus dem Philosophieren und der Philosophie Kants heraus eine neue, tragbare, lebenskräftige Metaphysik geformt werden könne.

Selten hat der Schreiber dieser Zeilen mit solch wohlthuender Klarheit und Folgerichtigkeit gesehen, welches der innerste Geist der Metaphysik der Neuzeit ist, gleichzeitig aber auch in welchem unveröhnlichem Gegensatz die platonisch-aristotelische, augustinisch-scholastische Metaphysik, deren große Linienführung er für die rechte hält, zu ihr steht. Und doch ist des Gemeinsamen sehr viel. Ich sage: der innerste Geist der Metaphysik der Neuzeit. Der Kritizismus verkörpert gewisse zentrale Partien der Methode des vorausgehenden Rationalismus, den er ebenso sehr zu überwinden sucht, wie er in ihm befangen bleibt, ihm verpflichtet ist; es ist Blut vom Blut des deutschen Idealismus, besonders der gewaltigen metaphysischen Konstruktion Hegels, mit ihrem Primat des Logos, der Vernunft, der gleichzeitig den Kantianismus weiterführt und verleugnet.

Um schon jetzt das Endergebnis unserer Diskussionen vorwegzunehmen und scharf zu fixieren: Herrigel führt meisterhaft durch, daß die Kopernikanische Wende, wonach sich das Objekt nach dem Subjekt richtet, wonach das ontologische Sein durch die Kategorien gesetzt wird, wonach dem gegebenen irrationalen Stoff durch die Formen des Subjektes jedwede Formung schlechthin, alles logische Sinngefüge zukommt, nur dann ernst zu nehmen ist, nur dann das Spielerische, die Phrase verliert, wenn sich das Objekt tatsächlich um das Subjekt dreht. Das aber ist nur dann möglich, wenn das transzendente Subjekt, das Bewußtsein überhaupt, die theoretische Vernunft, nicht in ihren Objektformen aufgeht, wenn sie nicht zur „Sachstätte“ wird, wenn sie, positiv ausgedrückt, eine, besser „die metaphysische Form“ ist, die Urform, von der alle anderen Formen gebildet werden, wenn sie ein Ansich- und Fürsichsein hat, wenn

sie Personcharakter aufweist. Dann, aber auch nur dann ist eine Norm, etwas Schöpferisches, ein Absolutes vorhanden, nach dem Sein und Wahrheit der von dieser Form konstituierten Objekte oder Seinsweisen geformt und erkannt werden können. Das ist klar, denn sonst könnte und müßte man ebensogut sagen können, die Objekte in ihrer Einheit und Gesamtheit konstituieren das Subjekt, das sich ja in der Hingabe, in den Formen der Objekte völlig erschöpft und verausgabt. Damit wäre es aber gerade um das Neue, Revolutionäre, Befreiende der Kopernikustat, des Nervs der Kritik der Reinen Vernunft, geschehen. Erkannt werden können: Herrigel feiert mit höchsten Lobeserhebungen und in wiederholten, breiten Ausführungen Kant, daß er ein für allemal jedwede bisherige Sachmetaphysik zertrümmert habe, es habe überhaupt keinen Sinn, auf sie zurückzukommen. Es sei selbstverständlich, daß Erkennen, Wissenschaft nicht auf bewußtseins- oder vernunfttranszendente Gegenstände gehen könne, daß die Vernunft nur das erkennend zu erfassen vermöge, was sie selbst geformt und als Sein gesetzt habe.

Es ist lebhaft zu begrüßen, daß Herrigel so kräftig, einheitlich, abschließend das Fazit des Kritizismus, vorab der neuzeitlichen Metaphysik zieht. Dies gibt uns Gelegenheit, das Berechtigte dieser Forderungen von dem Falschen, das Bedeutsame vom Nebensächlichen zu scheiden, vor allem auch in der von uns vertretenen Lösung, an der von uns charakterisierten „metaphysischen Form“ verschiedene Seiten klar voneinander abzuheben.

Wie stößt nun Herrigel zur Personalität als der von Kant gemeinten metaphysischen Form vor? Durch Darlegung des eigentlichen Sinnes, des Tiefensinns der drei Kritiken, natürlich in erster Linie der Kritik der Reinen, dann aber auch der Praktischen Vernunft, weniger der Urteilskraft und anderer Schriften wie der Prolegomenen. — In mancherlei Hinsicht weicht Herrigels Erklärung von der bislang traditionellen Kantexegese ab, sie hebt Punkte heraus, legt ihnen eine Bedeutung bei, wie man es bislang selten antraf. Vor allem führt sie die Absichten Kants energisch weiter, sie zeigt mit wohltuender Klarheit und Selbständigkeit, wo Kant auf halbem Wege stehen blieb, sich um den eigentlichen Ertrag seiner Bemühungen brachte. Nicht in allem bin ich mit der vorgelegten Kantdeutung einverstanden, so viel Anregung und Genuß ich ihr auch verdanke. Doch auf eine Kritik des Philosophiehistorikers im einzelnen kommt es hier gar nicht an, genug daß die architektonische Gesamtlinie wahrheitsgetreu bzw. mit rechtem historischem Einfühlen und Verstehen gezogen ist.

Ein Hauptausgangspunkt, eine fundamentale Seite der Herrigel'schen Kanterklärung ist folgende: In der Kritik der Reinen Vernunft gilt es nicht bloß, nicht einmal zunächst, das reine, nichtempirische Erkennen der menschlichen Vernunft zu untersuchen, sondern das reine, apriorische Vernunfterkennen schlechthin; wobei, wie es scheint, kein Unterschied zwischen göttlichem, absolutem und endlichem, geschöpflichem gemacht wird. Ja, wie Herrigel die Sache darstellt, wird ein Vernunfterkennen untersucht, das auf weite Strecken und primär nur Gott eignet, ähnlich wie es bei Spinoza in seinem Erkenntnisbegriff geschieht. Ich stehe nicht an, zu unterstreichen, daß viele der tragenden Grundirrtümer sowohl bei Kant wie bei Spinoza aus dieser Ueberspannung des endlichen Vernunfterkennens fließen. Herrigel beruft sich dabei mit Recht auf die transzendente Analytik, wo eindeutig diese Fragestellung in ihrer Allgemeinheit zum Ausdruck komme, während die vorausgehende Aesthetik sie zugunsten bzw. zuungunsten „unseres“, d. h. sinnlich-geistigen Wesens verenge.

Ein zweites Hauptstück ist die Fassung der Kategorien. Sie haben eine subjektive und eine gegenständliche Seite, die aber in eins zusammenfallen. Durch die Aktsetzung vollzieht sich die Objektivierung, umgekehrt kommt aller logische Sinn, jede Objekteinheit und Objektverschiedenheit, alles Formsein, alles Formale, abgesehen von einer Ausnahme, vom Tun des Subjekts, von der Prägung her, die es an dem Gegebenen vornimmt. Die Kategorien gehen notwendig aus der Vernunfteinheit als die verschiedenen Differenzierungen des Vernunfttuns hervor; es kann nur die tatsächlich vorgefundenen bzw. von Kant aufgestellten Synthesen, Objektgestaltungen, Formungen geben, nicht mehr und nicht weniger. Dies sind Elementarsätze, die Kant oft ausspricht. Ebenso die Unmöglichkeit, einen inneren Grund für diese Zahl und Vollständigkeit anzugeben. Was aber weit weniger klar vom Meister ausgesprochen wird, ist die Behauptung Herrigels, die er mit Hammerschlägen immer von neuem dem Leser in Erinnerung bringt: die Kategorien formen, gestalten jedwedes Sein, sowohl das „intelligible“ wie „sensible“, sie sind völlig gleichgültig dafür, ob sie jenes oder dieses konstituieren sollen, jenem oder diesem die logische Form einprägen sollen. Hier liegt nach Herrigel der einzige Fall vor, daß das „Gegebene“, das „Material“, das geistvoll nach Analogie des *nec quid nec quale nec quantum* der völlig bestimmungslosen Potentialität oder *Materia prima* des Aristoteles bestimmt wird, das nur die eine Note aufzuweisen hat, in Korrelation zur Kategorie zu stehen, d. h. durch sie formbar zu sein: aus sich heraus differenziert ist, also etwas von Form hat, nämlich zu intelli-

giblem oder sensiblem Sein gestaltbar zu sein. Diese Ausnahme ist freilich eine gewaltige Instanz nicht nur gegen die These, daß der Stoff absolut keine Form aufweise, sondern auch gegen die Fundamentalthese, daß die Kategorien alles Sein konstituieren, jenseits allen Unterschieds des Stoffes stehen.

Nachdrücklich hebt Herrigel hervor, daß die Kategorien unmittelbar nur auf Anschauliches gehen, während sie selbst nach Kant nicht anschaulich, sondern diskursiv, begrifflich sind. Er verlangt also, daß, wie die Kategorien sich auf empirisch gegebene Empfindungen als ihr Material nur durch Vermittlung sinnlicher Anschauungen als eines homogenen, allseitig formbaren Apriorischen beziehen, es nur so zu Objekten formen können: so ihnen analog eine intelligible Anschauung gegeben sein muß, in die die intelligiblen Objekte einzubeschreiben sind.

Eine bedeutsame Auffassung, wie ich sie bisher nur bei Heidegger fand, betrifft die Stellung der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaften, im Ganzen des Kritizismus. So geistvoll und wegführend sie ist, so sehr sie auch an manche Stellen Kants anknüpfen kann, ob sie die tatsächliche Meinung Kants wiedergibt oder ihm nicht vielmehr sagen will, wie er hätte meinen müssen, bleibe hier dahingestellt. Jedenfalls führt sie tief in das Verständnis Kants ein und vor allem in die Auffassung Herrigels. Er behauptet nämlich, ob Kant von der Tatsache der „Wirklichkeit“, dem „Zurechtbestehen“ beider Wissenschaften ausgegangen sei oder nicht, jedenfalls hätte die Tatsache keinen Einfluß auf seine Erkenntnistheorie gehabt. Er habe völlig aprioristisch aus dem Vernunfttum als solchem, allein aus dem personalen Subjekt deduziert, wie beide Wissenschaften aufgebaut sein müßten, unter welchen Bedingungen sie zu gelten hätten; wenn es tatsächlich diese beiden Wissenschaften „noch nicht“ gegeben hätte, so würde das an der Lösung der Kritik der Reinen Vernunft nichts geändert haben, so hätte man warten müssen, bis die Forschung so viel Feststellungen gemacht hätte, daß sie dem apriorisch entworfenen Plan entsprächen. Die nachträgliche Bestätigung der Wissenschaftlichkeit beider Disziplinen sei freilich ein glänzender Beweis für die Richtigkeit der apriorischen Konstruktion des Kritizismus geworden. In Wirklichkeit bezeugen nun beide Auflagen der Kritik der Reinen Vernunft und die Prolegomenen, die das Sachliche der Problematik reinlich aus den Formalitäten herausheben, daß Kant von der im Zeitalter Newtons allgemein anerkannten Tatsache, daß allgemeingültiges, notwendiges Wissen vorliegt, ausging und daran teilweise seine Problematik entzündete. Das spricht dann u. a. freilich schwer gegen die These Herrigels, daß Kant jedwedes Vernunft-

erkennen, nicht bloß das apriorische der menschlichen Vernunft habe untersuchen wollen.

Ein Glanzstück des Buches ist der Nachweis, daß die Untersuchungen und Feststellungen Kants inbezug auf das Naturerkennen, „wie ist Natur und Naturerkennen möglich“, nur auf die „unterste Sphäre“, die allgemeinsten Gesetze derselben gehen, daß ihre Bestimmung, der Sinn der „Grundsätze“ in der Analytik der Urteile der ist, daß die konkreten, mehr ins Einzelne gehenden „Naturgesetze“ gar nicht aus der Vernunft oder apriorisch zu gewinnen, sondern nur auf Grund der exakten Beobachtung erkennbar sind. Die Grundsätze oder die allgemeinsten Seinsweisen, die die Natur erstmalig konstituieren, liegen in der Mitte zwischen der „Einheit der Vernunft“ als „dem höchsten Punkt“ alles Erkennens und dem bestimmungslosen „Gegebenen“, um dessen Herkunft sich Herrigel mit Recht nicht weiter kümmert, es ist der Grenzbegriff, der besagt, was nicht aus der theoretischen Vernunft kommt. Die aus der Erfahrung gewonnenen Gesetze, so allgemein sie auch sind, sind den apriorisch die Natur erst konstituierenden Gesetzen unter- und einzuordnen: ähnlich wie etwa logisch die *differentia specifica* zum Genusbegriff hinzukommt. Wie beide in ihrer gegenseitigen Durchdringung ein einheitliches Ganzes machen, ebenso treten die besonderen Allgemeingesetze der wissenschaftlichen Erfahrung zu den übergreifenden Seinsweisen der Natur bestimmend hinzu und bilden im Verein mit ihnen den einheitlichen Kosmos.

Der eigentliche Schwerpunkt des Werkes „Die metaphysische Form“, in dem die früheren Kapitel ständig zur kritischen Auseinandersetzung mit Kant hindrängen, wird gegen Ende immer schärfer beleuchtet. Kants großer Fehler war es, daß er „die Subjektivität“ als „unlebendige Sachstätte“ erwies und herabdrückte, während „die Subjektivität“ doch „als überlogische Basis des Logischen“ zu erweisen ist. „Die absolute Geltung der vorbildlichen Synthesen“, die Herrigel von Anfang an scharf umschrieben, eindeutig erklärt und kräftig unterstrichen hat, fordert eine „Metaphysik der Erkenntnis“, die zutiefst in der Personalität, in der Strukturform der „lebendigen Subjektivität“ gründet. Angedeutet wird im Sinne Kants, daß die theoretische Vernunft bzw. ihre Form nur einen Ausschnitt aus der „Totalität“ der „metaphysischen Form“ ist, die auch die Anschauungen, das ethische Sollen, vielleicht sogar das „Gegebene“, das merkwürdige „Ding an sich“ begründet. Daß Kant in der „Sachstätte“ stehen blieb, trotz allerlei Andeutungen und Ahnungen nicht bis zum Personalsein, zum Geistsein, zum Ansichsein der meta-

physischen Form vorgedrungen ist: ist sein großer Fehler, macht, daß zwar die von ihm kritisierte sachliche Metaphysik für ewige Zeiten begraben ist, daß dagegen die vorhin kurz gekennzeichnete geistige, personenhafte Metaphysik, die alles Sein von der metaphysischen Form ableitet, es in ihr beschlossen sein läßt, von seiner Kritik überhaupt nicht getroffen ist. Gegenüber dieser Kritik am Kernstück der Kantschen Erkenntnistheorie treten andere kritische Bedenken Herrigels völlig zurück. Etwa der Hinweis, ob es überhaupt angehe, a priori aus dem Begriff der theoretischen Vernunft die geschlossene Zahl der Kategorien abzuleiten, was meines Erachtens unmöglich ist. Auch andere Hinweise Herrigels, zur metaphysischen Form zu gelangen, die über die Strukturform des reinen und empirischen Erkennens auf den Begriff der Totalität führen, dürfen hier übergangen werden.

Das Hochbedeutsame, Aktuelle der Ausführungen Herrigels besteht einmal in dem unwiderlegbaren, scharfsinnigen Nachweis, daß die Kopernikanische Wende Kants, die Versubjektivierung der Objekte, der bewußtseinsimmanente Phänomenalismus unmöglich ist, in der Luft hängt, wenn nicht zuletzt das Subjekt, die Vernunft, das Bewußtsein etwas Absolutes, Ansichseiendes, Metaphysisches ist, zweitens in der Behauptung, das Erkennen, das Theoretische sei der eigentliche Seinsgrund, das Begründende der Objekte, es weise in seiner Eigenschaft als seinsformend nicht über sich hinaus. Ich sehe in dem Zusammen dieser beiden Lehrsätze den vorläufigen Abschluß des eigentlichen Geistes der neueren Philosophie. Der letzte Punkt war die Dominante seit dem Spätmittelalter, arbeitete in den verschiedensten Haltungen der neuzeitlichen Philosophen, angefangen von Descartes, über Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, H. Fichte, Hegel bis in die jüngsten Schulen der verschiedensten Richtungen, nicht ausgeschlossen die Phänomenologie. Der erste Punkt offenbart einerseits in erfreulicher Weise den ganzen Willen des zwanzigsten Jahrhunderts zur Metaphysik, andererseits aber, zumal wenn man ihn in die verschiedensten Strömungen von heute, vorab in die Existentialphilosophie und den Hegelianismus hineinhält, das ganze Unvermögen, aus den Methoden der neuzeitlichen Philosophie zu einer allseitig befriedigenden Gesamtmetaphysik zu kommen.

Ein drittes Ergebnis der Untersuchungen Herrigels, das dieser aber schwerlich zugeben wird: es bleibt zwar trotz des Mangels in Kants Kritik der Reinen Vernunft, den vorliegendes Werk herausgestellt hat, wahr, was hier einleitend gesagt wurde, daß Kants letztes Bemühen auf den Aufbau einer Metaphysik gerichtet war. Ich

kann aber dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er den Nachweis zu bringen sucht, daß dafür im wesentlichen die Kritik der Reinen Vernunft angelegt war bzw. daß diese Möglichkeit in ihrer Richtung liegt, daß es nur Mangel an Folgerichtigkeit und Zuendedenken war, wenn es nicht dazu kam. Mit andern Worten, daß im Kritizismus die Möglichkeit einer theoretisch darstellbaren Seinslehre gegeben ist. Im Gegenteil, diese ist, wenn man auf die tragenden Voraussetzungen und die Ausführung der Erkenntnistheorie des Kantianismus schaut, völlig ausgeschlossen. Damit ist aber nicht gezeugnet, daß gewisse Motive, selbst führende Motive den Weg frei lassen oder ihn gar ebnen, eine nichttheoretische, voluntaristisch begründete Metaphysik zu formen. Dahin gehört, wie der Verfasser mit Recht betont, die Theorie der Kategorien, der Ideen. Uebrigens gibt das Herrigel auch in etwa und insofern zu, als er wiederholt bemerkt, daß die tatsächliche von Kant vollzogene Wende zur Metaphysik, nicht bloß in der Kritik der Praktischen, sondern auch der Reinen Vernunft an die Stelle der einsichtig zu erweisenden „metaphysischen Form“, des Personalcharakters derselben, das „Sollen“, die „Pflicht“ setzt. So ist es in der Tat. Es ist stets ein kühnes Wagnis eines Historikers, in geistvollen, scharfsinnigen Konstruktionen zwei Dinge miteinander verbinden zu wollen: so hätte der Philosoph folgerichtig denken müssen, also hat er auch so gedacht, oder dieser Gedanke liegt in der Richtung seines Philosophierens, also hat er ihm auch vorgeschwebt.

Endlich ein viertes und letztes fruchtbares Ergebnis der überaus sorgfältigen Arbeit Herrigels. Wohlvertraut mit der philosophischen Problematik der neueren und neuesten Zeit führt er aus, daß das Sein, das die zutiefst um die Objektivität, die Sachgebundenheit des Wissens ringende Erkenntnistheorie Kants gewinnt, restlos im idealen Gelten aufgeht, daß sie also das Zwischenreich ausfüllt, das seit Bolzano und Lotze die Geltungs- und Wertphilosophie zwischen das Denken und Existieren gesetzt hat. Ob beide Geltungsbegriffe ganz dasselbe bedeuten, möge dahingestellt bleiben. Die philosophische Grundhaltung ist dieselbe: es gibt ein Mittleres, Drittes, das das Denken vorgängig zu seinem Erfassen als gegeben, als normierend vorfindet, das also nicht durch das endliche Erkennen konstituiert wird, das aber andererseits keine Realexistenz hat, nicht als an einem Daseienden haftend, in ihm gründend erwiesen und insofern darauf zurückgeführt werden kann. Es ist erstaunlich, wie sehr die heutige Philosophie in dieser Idee befangen ist, scheinbar von diesem Irrtum überhaupt nicht mehr loskommen kann. Das ist verständlich, seitdem durch Kant der theoretische

Zugang zu allem existierenden Ansichsein völlig abgeschlossen ist, und nachdem anderseits das 19./20. Jahrhundert in glücklicher Weise die Enge des mathematisch-naturwissenschaftlichen Gesichtsfeldes der Aufklärung und des Kantianismus sprengend, sich auch den Werten zugewandt hat. Weniger verständlich ist, warum die Neuscholastiker von heute dieser nur durch die tatsächliche geschichtliche Entwicklung der neueren Philosophie erklärlichen Abspaltung und Einengung der aufgegebenen Problematik so viel Beachtung schenken, um nicht zu sagen, sie so ernst und tragisch nehmen, und nicht zuversichtlicher zu den Antworten der vielfach verschütteten griechisch-scholastischen Metaphysik greifen, in denen eine befriedigende Lösung gegeben vorliegt, wie wir sehen werden.

Vor diesen hochbedeutsamen geschichtlichen Hintergründen gewinnt die griechisch-christliche Begründung der Metaphysik ein ganz neues Licht, ihre unverwüsthche Wahrheit und Lebenskraft zeigt sich von hier aus in ganz neuer Weise. An dieser Stelle soll und darf von den erkenntnistheoretischen Zugängen zum Sein abgesehen werden. Die Neuscholastiker haben darüber in den letzten Jahren mit Scharfsinn und nicht ohne Meinungsverschiedenheit viel geschrieben und disputiert. Ob der Kritiker mit Augustinus und Descartes vom Denken, vom Bewußtsein ausgehen müsse, wie ich neben andern Scholastikern meine, oder ob der Philosoph auch als Erkenntnistheoretiker und beim reflexen Nachdenken, unmittelbar das Sein erfasse.

Nicht um diesen Zugang handelt es sich heute gegenüber dem Kantianismus und seinen Deutungen sowie gegenüber dem Primat des Logos, der Ratio in der modernen Philosophie. Sondern um die letzten Fundamente des Seins oder um die letzte „metaphysische Form“. Angesichts der Betonung des Erkennens, des Bewußtseins, aus dem allein, wie außer dem Kantianismus in neuester Zeit besonders wirkungsvoll die Phänomenologie Husserls und ihre verschiedenen Phasen zeigen, nicht an das Sein, an die Transzendenz, vor allem nicht an die Existenz heranzukommen ist, scheint es, als ob die christliche Philosophie die Bedeutung des Exemplarismus, der göttlichen Ideen überspannt habe.

Es war eine gewaltige Leistung von größter metaphysischer Tragweite, daß Philon und vor allem Plotin die klaffenden Lücken bzw. verhängnisvollen Irrtümer der Metaphysik des Aristoteles bzw. Platon tief sinnig schöpferisch ausgefüllt haben. Die scholastische Philosophie, die, wie Leo XIII. treffend in seiner Enzyklika bemerkt, die griechische christianisiert hat, dürfte zuweilen das Lückenhafte der beiden großen Meister und die Leistung der beiden folgenden Neuplatoniker über-

sehen haben. Augustinus, der bei allem genial Schöpferischen in der Glaubenswissenschaft und auch in der Psychologie und Erkenntnislehre, in seiner Metaphysik, die Religionsphilosophie nicht ausgenommen, im wesentlichen auf den Platonismus hinweist, führte den von ihm übernommenen Exemplarismus der göttlichen Ideen, im Anschluß an die Offenbarung, besonders an den hl. Johannes, weiter und tiefer durch. Dieser Exemplarismus wurde Gemeingut der christlichen Folgezeit, nicht nur des Augustinismus, der Mystik, vor allem des hl. Bonaventura, sondern auch des Aristotelismus, nicht zuletzt des hl. Thomas. Mit dem Exemplarismus kreuzen sich Motive der Metaphysik der Scholastiker, sie gingen in ihren tiefbohrenden, feinsinnigen Spekulationen über die Possibilenordnung, über die Transzendentalien weit über die griechischen Vorlagen hinaus: Ad instar omnium das „Kompendium aller Scholastik“, der Schule machende Franz Suarez in seinen monumentalen, konstruktiven, kritisch gehaltenen *Disputationes metaphysicae*.

Danach sind die in Gott, genauer im göttlichen Logos, enthaltenen oder gedachten Ideen die nächste und letzte Formalursache aller Wahrheit, aller Werte, aller Geltungen, allen Seins, alles Existierenden. Erst im göttlichen Logos, erst seitdem und weil Gott alle diese Objekte denkt, haben sie ein formales Eigensein, eine formal abgestimmte Sonderart. Derart tief und urwüchsig gründet alles endliche, nicht am wenigsten das metaphysische Sein im göttlichen Erkennen, daß die christlichen Denker ausführen, in Gott sei es wahrhaftiger, lebhafter als in sich selbst. Nur aus diesem Verhältnis des Endlichen zum Absoluten läßt sich die Denk- und Schreibweise der Mystiker, etwa des Nikolaus von Kues, verstehen, wenn sie, scheinbar dem Wortlaut nach pantheistisch, in einem fort zu verstehen geben, die endlichen Dinge seien eins mit Gott, Gott sei ihre Formalursache. Wie im *Timaeus* der Demiurg Platons auf die subsistenten Ideen als die Urbilder hinschaut, gemäß welchen er die vorliegende Materie formt, so schafft nach den christlichen Denkern Gottes Allmacht, geleitet von seiner Allwissenheit und Weisheit, genauer von den im Logos als in dem intelligiblen Raum geformten vorbildlichen Ideen, die wirklichen Dinge, setzt sie ins Dasein.

Der menschliche Geist wird bei seinem Erfassen der Wahrheit, insbesondere der ewigen, notwendigen, allgemeingültigen Wahrheiten, von diesen Ideen Gottes geregelt, normiert. Er erfaßt sie. Der Augustinismus, wie er vom hl. Kirchenvater, von vielen Scholastikern des 12. und 13. Jahrhunderts, später von Malebranche und andern Philosophen in verschiedener Abstufung vertreten wird, meint, der

Verstand erfasse sie nicht durch Abstraktion aus den Sinnendingen, ohne im einzelnen das psychologische Wie dieses Erkennens, das sich durchgängig von ontologischer Gottesschau freihält, zu klären. Thomas hält bei all seinem Aristotelismus, den er durch diesen christlichen Platonismus ergänzen will, an der These fest, daß der menschliche Verstand die Wahrheit in *rationibus aeternis* erkenne: denn der geschöpfliche, der menschliche Verstand ist eine *participatio* des göttlichen Lichtes oder Verstandes; wie dieser die Ideen formell in sich enthält, so jener als sein Bild virtuell, d. h. nicht nur als *tabula rasa*, der nach Aristoteles alles einbeschrieben werden kann, sondern dispositive, quadamtenus angeboren. An dem Sachlichen dieser Thomaserklärung halten die späteren Scholastiker fest.

Die christliche Philosophie geht auch in ihrem Ausgangspunkte, in ihrem Ansatz mit der modernen Wert- und Geltungsphilosophie. Auch sie behauptet im Sinne des hl. Augustinus, etwa im zweiten Buch *De libero arbitrio*, daß der menschliche Verstand die mathematischen Grundsätze, die moralischen Normgeltungen, die ontologischen Prinzipien als ein Gegebenes, Bindendes vorfinde, daß sie nicht aus ihm stammen. Sie schließt daraus aber weiter, wie es der ideologische Gottesbeweis tut, auf ihr formales Enthaltensein, Gedachtsein, ihre ideale Existenz in Gottes Verstand.

Demnach scheint es, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Rationalismus, Apriorismus, Kritizismus der neuzeitlichen Philosophie und dem Intellektualismus der Scholastik. Beide lassen die Einzelwahrheiten, das endliche Sein, die tatsächlichen Existenzen in der Vernunft begründet sein. — Doch nicht! Im vorausgehenden ist bereits ein unversöhnlicher Trennungsstrich zwischen den Geltungen beider gezogen. Die Scholastik kennt kein drittes, frei schwebendes Geltungsreich, sie läßt es, schon in der bisherigen Ableitung in einem Existierenden von einem wirklichen Verstand formiert sein.

Das alles ist noch etwas rein Vorläufiges. Die Geschichte der Scholastik zeigt, die großen Geisteskämpfe, die sich in ihr abgespielt haben, beweisen, die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Richtungen bekunden, der Assimilationsprozeß, der bald platonisch-augustinisches, bald aristotelisch-arabisches, bald natürlich erkennbares, bald offenbarungsgläubig zugeführtes Denkgut verarbeitet, tut dar, wie sich die christlichen Denker in tiefeindringender Spekulation bemüht haben, das Verhältnis, die logische Priorität zwischen göttlichem Erkennen und Wollen, zwischen Erkennen und Sein, zwischen dem ersten Wesenskern Gottes und seinen für unser

schwaches Denken gleichsam aus ihm seinsmäßig fließenden Eigenschaften, zwischen den endlichen Wesenheiten, den metaphysischen, die Realmöglichkeitenordnung tragenden Prinzipien, der Existenzwelt und Gott zu bestimmen. Es genüge der Hinweis auf die *Summa contra Gentes*, die Prima der *Summa Theologica* des hl. Thomas sowie auf die *Disputationes metaphysicae* des Suarez.

Die Auseinandersetzungen mit dem Voluntarismus und Fideismus, etwa des Ockham und der Spätscholastik oder des Descartes, haben dargetan, daß das Wollen Gottes, auch das nach außen gerichtete freie Wollen Gottes, durch sein Erkennen geleitet, innerhalb bestimmter Grenzen, sogar normiert ist, etwa daß die Possibilia unabhängig vom freien Willen Gottes in sich bestimmt sind. Das ist das wenigste. Auch das Erkennen Gottes ist, wie alles wahre Erkennen überhaupt, am Objekt gemessen. Das gilt auch für Gott. Die neuere Scotusforschung hat gezeigt, daß auch der vielleicht ausgeprägteste kritische Denker der Hochscholastik so denkt. Gott erkennt, wie die Scholastiker unzählige Male weitausholend und tief-schürfig begründet haben, nicht bloß alles in seiner Wesenheit; seine Wesenheit ist, wenn wir analog nach menschlichem Denken über das göttliche irgendwie sprechen, es begrifflich uns nahe bringen wollen, auch die *species intelligibilis* oder das *medium quo*, wodurch Gott sich selbst erkennt, sowie das *medium in quo*, in dem er alles Außergöttliche erfaßt. Was demnach ganz allgemein vom klassischen Wahrheitsbegriff, vom scholastischen Erkenntnisobjektivismus gilt, *veritas est adaequatio intellectus cum re*, d. h. die Sache, der Gegenstand normiert, mißt, regelt das Erkennen: das gilt in erster Linie von Gottes Wesenheit, sie bestimmt das göttliche Erkennen. Darum ist Gott der *intellectus subsistens*, die *veritas infinita et prima*. Man kann, streng genommen, nicht einmal sagen, daß die göttliche Wesenheit das göttliche Erkennen bestimmt, beide fallen vollständig zusammen. Nach und in unserer fallenden Denk- und Sprechweise freilich dürfen und müssen wir sagen, daß logisch die göttliche Wesenheit dem göttlichen Erkennen vorausgeht und der Grund desselben ist, ohne es indes zu bewirken, denn in Gott ist jede Ursächlichkeit ausgeschlossen.

Daraus folgt das bedeutsame Ergebnis: die ontologische Wahrheit steht vor der logischen, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objekt ist logisch später als die des Seins mit sich selbst, mit seiner Wesenheit. Das gilt vor allem von Gott. Damit ist bereits der gesamte Rationalismus und Kritizismus mit seiner Behauptung, daß die letzte metaphysische Form, aus der sich alles einzelne meta-

physische Sein ergibt, durch die die endlichen Seinsformen konstituiert werde, die Vernunft als solche, präzisiert genommen, ist, hinfällig geworden. Erst recht ist damit das Interregnum der Geltung, der Wertosphäre als einer in sich schwebenden, gegenüber dem Denken und Existieren unabhängigen Ordnung ausgeschaltet. Vorgängig zum Denken hat es kein formales Ansichsein, unabhängig vom Dasein kein Fundament.

Graben wir tiefer, analysieren wir weiter. Dürfen und müssen wir in Gottes Realsein, wiederum nach Analogie des geschöpflichen Denkens und Seins, ohne die wir an Gott überhaupt nicht herankommen, erst recht keine wissenschaftliche, begriffliche, wenn auch noch so unvollkommene Erklärung von ihm geben können, weiterhin zwischen dem ersten bzw. letzten Grund oder Träger des Seins und der daraus metaphysisch notwendig sich ergebenden tatsächlichen Seinsfülle, den Vollkommenheiten unterscheiden, mit andern Worten zwischen der *essentia metaphysica* und den sie weiter bestimmen oder aus ihr quellenden Eigenschaften: so sind sich alle Denker der großen Vorzeit darüber einig, daß diese Wesenheit das Durch-sich-Sein, das *Ipsum esse* ist. Die einen Scholastiker drücken das so aus, in Gott fällt Sosein und Dasein vollständig begrifflich zusammen, so daß überhaupt keine Unterscheidung zwischen ihnen zulässig ist, wie etwa zwischen Gottes Eigenschaften. Eine andere auf dasselbe hinauslaufende Formulierung nennt Gott das *Ipsum esse*, d. h. Gott ist begrifflich das Sein selbst, während bei allen anderen Wesen das Dasein zum Sosein hinzukommt. Deshalb bezeichnen andere Formeln das Wesen Gottes als das *Esse subsistens*, als das *Esse necessarium* oder als den *Actus purus*, der jede Möglichkeit ausschließt, während jede andere Wesenheit begrifflich Möglichkeit, Nichtsein in sich schließt, darauf hinweist.

Damit ist die „metaphysische Form“ bestimmt. Es gibt keine andere. Dieses Ergebnis läßt nun auch scharfes, volles Licht fallen auf eine heute die Geister in Spannung haltende Frage. Hier sollen uns nur die lebhaften Auseinandersetzungen innerhalb der Neuscholastiker beschäftigen. Und auch da sollen entwicklungsgeschichtliche, ideenhistorische Zusammenhänge, die auf die heutige, namentlich die französische und die deutsche Lebensphilosophie, bzw. den Idealismus, auf führende Denker wie Fichte, Hegel, Boutroux, Bergson, Blondel, Le Roy hinweisen, völlig ausscheiden. Wir meinen die lebhaften, tief-schürfenden Auseinandersetzungen über die statische und dynamische Bestimmung des Seins. Angeblich sei die Scholastik ausschließlich oder doch ganz einseitig statisch, umgekehrt die moderne Philo-

sophie dynamisch eingestellt. Ueber das Maß der Berechtigung dieser Charakterisierung soll hier nichts gesagt werden. Daß erstere gelegentlich stärker das statische Moment hervorhebt, ist richtig. Daß sie prinzipiell das dynamische nicht vernachlässigt, ergibt sich schon aus der Akt-Potenz-Theorie, diesem Lebensnerv und Glanzstück der scholastischen Metaphysik, aus ihrer Kategorienlehre mit dem Vermögens-, Kraftbegriff, aus ihrer Teleologie, dem Zusammenfallen von Causa formalis und finalis. Daß die heutigen Scholastiker aufgelockert die wertvollen, befruchtenden Untersuchungen und Ergebnisse der genannten modernen Philosophen aufgreifen und dadurch die Spekulation der Vorzeit vertiefen, bereichern, verjüngen, zeitgemäß gestalten, wird jeder wirklich im Geist der Philosophia perennis philosophierende Denker lebhaft begrüßen. Das Sein in seiner Wirklichkeitsfülle, Lebensnähe ist absolut nicht ohne die Dynamik zu verstehen. Nicht bloß nicht das endliche, sowohl in seiner metaphysischen Realmöglichkeit wie in seiner existentiellen Verwirklichung, sondern auch nicht das göttliche, absolute, dieses am allerwenigsten.

Es fragt sich bloß, und das ist wesentlich, ob rein begrifflich Sein in erster Linie und im Ausgangspunkt, in dem sich seiner das menschliche Denken bemächtigt, Dynamik oder schlichte Setzung besagt. Und da meinen wir mit den Führern der Scholastik, daß Sein überhaupt, begrifflich oder wesensmäßig, zunächst nur die *oppositio ad nihilum* besagt und nichts anderes. Definiert kann es selbstverständlich nicht werden. Man kann in gewisser Weise darüber nicht einmal disputieren, denn die eventuell verschiedenen Partner haben keine gemeinsame geistige Ebene, auf der sie sich begegnen könnten. Was vom Sein überhaupt genommen gilt, gilt auch vom ersten wirklichen Sein, von Gott und der sog. *essentia metaphysica* Gottes: sie besagt existierendes, notwendiges, durch sich Sein oder Seiendes, aber noch nicht wirkendes Sein.

Hören wir *ad instar omnium* den heiligen Thomas: „Dasjenige, was unser Intellekt zuerst als das Bekannteste erfaßt und in welches er seine Begriffe auflöst, ist das Sein . . . Es ist deswegen notwendig, daß alle anderen Begriffe des Intellectes durch eine Hinzufügung zum Sein gewonnen werden. Dem Sein kann indes nichts hinzugefügt werden, was eine andere Natur hätte, wie etwa die Differenz zum Genus oder das *Akzidens* zur Substanz hinzugefügt wird; denn jede Natur ist wesentlich ein Seiendes . . . Man kann jedoch in dem Sinne sagen, daß etwas zum Sein hinzugefügt wird, insofern es einen Modus des Seins ausdrückt, der im Namen Sein selbst nicht zum Ausdruck kommt. Es geschieht dies auf doppelte Weise: Fürs erste

kann der ausgedrückte Modus irgendein besonderer Modus des Seins sein . . . Nach diesen Modi unterscheidet man die verschiedenen Gattungen (Kategorien) der Dinge . . . Fürs zweite kann der ausgedrückte Modus eine Bestimmung sein, die ganz allgemein jedes Sein begleitet. Dieser Modus kann wiederum doppelt gefaßt werden: einmal, insofern er jedem Sein an und für sich folgt; sodann, insofern er jedem Sein folgt in Hinordnung zu etwas anderem. Der jedem Sein an und für sich folgende Modus bedeutet entweder eine Bejahung oder Verneinung im Seienden. Nun gibt es aber nur etwas Einziges, das absolut bejaht wird und das in jedem Seienden angenommen werden kann, und dies ist seine Wesenheit . . . Die Verneinung aber, welche absolut alles Seiende begleitet, ist die Untrenntheit. Dies wird durch den Namen Eins ausgedrückt . . . Wenn wir weiter den Modus des Seins, der jegliches Sein begleitet, in der zweiten oben angemerkten Fassung betrachten, d. h. als Modus, der das Sein in der Hinwendung des einen auf das andere begleitet, dann zeigt sich dies uns abermals auf zweifache Weise: fürs erste, insofern das eine vom anderen getrennt ist. Dies drückt der Name Etwas (aliquid) aus . . . Die Uebereinstimmung des Seienden mit dem Strebevermögen bezeichnet der Name Gut . . . Die Uebereinstimmung aber des Seienden mit dem Verstand wird durch das Wort Wahr ausgedrückt“ (De veritate 1,1).

Wenden wir das auf Gott, sein Sein, seine Wesenheit und die daraus quellende Unendlichkeit mit ihren unendlichen Eigenschaften an, so ergibt sich für die Begründung der metaphysischen Ordnung, daß er in der Tat die „metaphysische Form“ ist, die Herrigel sucht, zu der nach ihm die Erkenntnistheorie Kants führen soll, aber nicht führen kann, denn nur das Sein, nicht aber das Erkennen oder die theoretische Vernunft, isoliert genommen, kann zu ihm führen. Aristoteles hat als Abschluß seiner Metaphysik das lapidare Wort geprägt: Schlechthin und absolut genommen ist der Akt früher als die Potenz. Kant spricht denselben tief sinnigen Satz aus, wenn er in der vorkritischen Periode (1763) den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ darin erblickt, daß ohne ein notwendig durch sich seiendes, also in jeder Beziehung aktuelles Dasein überhaupt nichts möglich ist. Weil Gott die Substanz, das reine Sein ist, darum ist er auch das an sich seiende Gute und Wahre, bzw. Gutheit und Wahrheit, wie aus dem Gesagten folgt und in bezug auf die Wahrheit vorhin gezeigt wurde. Die transzendentalen Noten gelten nicht bloß für das Denken, für die logische Ordnung, sondern in erster Linie für die Seinsordnung,

in allererster für die Daseinsordnung. Auch die ersten, allgemeinsten Prinzipien sind nicht zuerst Denkprinzipien, sondern Seinsprinzipien, wie sich wiederum aus dem subsistierenden Sein ergibt, das logische Denken ist überall an dem Sein gemessen.

So sehen wir, daß überall das Sein das Erste, das Denken das Nachfolgende, daß ersteres das Konstituierte oder Konstituierende ist, daß letzteres es nur in der logischen Sphäre ist. Diese Ordnung hat die Kopernikanische Wende umgekehrt und sich darum aller Möglichkeit begeben, zu einer theoretisch bestimmbaren Metaphysik zu gelangen. Der Rationalismus hat darauf hingearbeitet, und Kant hat die Unmöglichkeit klar eingesehen, kraft des Rationalismus zum Sein zu gelangen, vor ihm hatten das bereits Rüdiger, Crusius, Lambert in bedeutsamer Weise gezeigt. Aber Kant bleibt tief im Apriorismus, in dem übertriebenen Glauben an die Macht der Ratio stecken, wenn er nun doch in der Kritik der reinen Vernunft durchführt, daß die reine Vernunft eine objektive Wissenschaft, sei es auch nur eine phänomenale, bewußtseins-immanente, durch ihr kategoriales Tun formen kann. In ganz bedeutsamer Weise führt Herrigel den Nachweis, daß ein reines Subjekt als solches nicht objektnormierend sein kann, denn entweder wird alles Objektive versubjektiviert oder das Subjekt verliert sich, verausgibt sich vollständig in Objektsetzungen, es wird zur „Sachstätte“ und dann ist es ein leeres Wort von der „Versubjektivierung“ des Wissens.

Das bisherige Ergebnis ist: soweit Sein reicht, reicht auch Gutheit und Wahrheit, wo immer Sein ist, sind die Seinsprinzipien notwendig verwirklicht. In dieser Begründung liegt aber kein *circulus vitiosus* vor: erst müssen die Seinsprinzipien absolut, notwendig, allgemein gelten, um Gottes Dasein und Wesen zu beweisen, anderseits werden diese aus Gottes „metaphysischer Form“ abgeleitet. Hier gilt der bekannte aristotelische Satz vom *πρότερον* bzw. *ύστερον φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς*. Wir erkennen ihre absolute Seinsgeltung durch abstrahierende, analysierende Bearbeitung und Vergleichung des Seienden, Konkreten, Existierenden, ausgehend von der Erfahrung, aber nicht aus der Erfahrung, sondern aus den darin steckenden Wesensgehalten, in ihrem an sich seienden, noumenalen Was. Das ist die Erkenntnisweise, die logische Ordnung. Die Ableitung derselben aus Gott betrifft umgekehrt die Seinsweise, die metaphysische Ordnung.

Wir gehen einen wichtigen Schritt weiter: Worin gründen, worin bestehen die Wesenheiten, metaphysischen Formen, das Spezifische der endlichen Dinge? Für eine Behauptung von zentraler

Bedeutung bleibt E. Herrigel in seiner scharfsinnigen, gründlichen Auseinandersetzung mit Kant den Beweis schuldig. Er führt durch, daß alle logische Form, überhaupt alle Seinsbestimmtheit und Geformtheit nach Kants Erkenntnistheorie restlos aus dem apriorischen Tun, der schöpferischen Synthese der Vernunft kommt, daß der von Kant geforderte Stoff, daß das durch das Ding an sich „Gegebene“ sich darin restlos erschöpft, insofern auf die Kategorien bzw. auf die Vernunft abgestimmt zu sein, zu ihnen in Beziehung zu stehen, als es in Möglichkeit steht, von ihnen formbar zu sein, von ihnen mit logischem Gehalt erfüllt werden zu können, durch sie zu Geltungen oder Objekten konstituierbar zu sein. Nur eine Ausnahme macht er von dieser Unbestimmtheit des Stoffes: daß die zwei spezifisch oder gar generisch verschiedenen Sphären des Intelligiblen und Sensiblen sich vorfinden, deren Struktur andererseits aus denselben Kategorien erfolgt, soll im Stoff gründen.

Aus diesem Versagen des Kritizismus leuchtet die Kraft, Einheit, Lebensfülle der „metaphysischen Form“ unserer Seinslehre in voller Mittagshelle auf. Jahrhunderte haben an ihrer Gestaltung gearbeitet, Griechen, Väter, Scholastiker, Vernunft, Spekulation, Offenbarung, Platon, Philon, Plotin, Augustinus, christliche Philosophie und Theologie haben für den Aufriß dieser fein gegliederten und architektonisch gefügten Seinspyramide das ihrige beigetragen. In den Begriffen der Teilnahme, der Nachahmung, des Abbildes kommt der Niederschlag zum Ausdruck. Der *actus purus*, das unendliche Sein enthält, begründet aus sich, vorgängig in *signo priore* zum göttlichen Denken, die Möglichkeit, daß es sich in endlichen Seinsweisen darstellen, in endlichen Vollkommenheiten brechen kann. Das ist das Wesen der Possibilien. Lange, durch Jahrhunderte sich hinziehende Spekulationen haben erwiesen, daß das spezifische Was, die Essenzen der endlichen Dinge Nachahmungen des Seins Gottes sind, daß sie teilnehmen an seinen Vollkommenheiten. Sie haben auch gezeigt, daß sie ausschließlich in Gottes Sein gründen, in keiner Weise in seinem Erkennen und Wollen. Sie sind sodann, weil sie notwendig in Gottes Wesen gründen, selbst notwendig, ewig, unveränderlich. Sie haben ferner ergeben, daß sich ihr Sein in diesem Teilnehmenkönnen, in dieser Möglichkeit verwirklicht zu werden, also existieren zu können völlig erschöpft. Sie sind also nicht das absolute Nichts, denn, wenngleich sie ein Nichts der *Existentia* sind, sind sie doch nicht das Nichts der *Essentia*.

Die Possibilien haben also vorgängig zu Gottes Erkennen nur ein Fundament in Gott, nicht ein formales Sein in ihm; das wäre

Pantheismus, das bedeutete eine Verendlichung des Unendlichen, das hieße die Möglichkeit in den *actus purus* hineinragen. Erst in Gottes Wissen haben sie formales Sein im Sinn des geprägten Objektes, das, wie gesagt, Gott in seiner Wesenheit erkennt, weshalb sie nur der terminus des göttlichen Denkens sind, auf das Gottes Allwissenheit gerichtet ist, ohne dieses zu determinieren.

Damit ist denn auch eine restlose Lösung des Ansichseins und der Erkennbarkeit der „Geltungen“ gegeben, um deren Lösung sich die moderne Philosophie so heiß bemüht, die sie aber nicht zu finden scheint; weil sie von vornherein einen falschen, schwachen Ansatz nimmt, der folgerichtig durchgeführt, zu neuen Irrtümern treibt. Gewiß findet unser menschlicher Verstand die Geltungen vor, sie sind nicht von ihm gebildet; sie sind auch nicht etwas Daseiendes. Er findet sie vor, weil sie notwendig in Gott gründen, Gott aber die Subsistenz, das notwendige Dasein ist. Sobald sie mithin in und von einem menschlichen Verstand gedacht werden, finden sie ein neues, formales, geformtes, ideales Sein in ihm, wie sie andererseits als vorgefunden dieses endliche Denken normieren.

Das Sein und zwar das notwendige, subsistierende Durchsichsein als die „metaphysische Form“ zu erweisen, die innere Struktur, die architektonische große Linie, die Zusammenhänge dieser Metaphysik zu verfolgen, war Aufgabe dieser Darlegungen. Demgegenüber mußte die Einzelausführung zurücktreten, die Ableitung dieser und jener Sätze konnte nur angedeutet werden. Umso kräftiger tritt der Gegensatz zu den rationalistischen, kritizistischen Versuchen hervor, eine Metaphysik aus dem Primat des Erkennens oder des bloßen Erkenntnisvermögens zu gewinnen.