

„Omne ens est bonum“.

Von Johannes Hirschberger.

1. Das alte Axiom *Omne ens est bonum*¹⁾ ist in jüngster Zeit mehrfach von der philosophischen Kritik beleuchtet worden. Zunächst hat J. v. Rintelen mit Rücksicht auf die Tatsache, daß der freie schöpferische Wille auch real schlechte, unwertige, wenngleich auf gute Kräfte gestützte Akte setzen kann, von einer, immerhin „einzigen“, Ausnahme von dem Satze *omne ens est bonum* gesprochen²⁾. Th. Steinbüchel hat sich dieser Auffassung angeschlossen. Trotz der prinzipiellen Zuordnung von Sein und Wert sieht er auch im Verhältnis von Sein und Unwert ein „letzthin unlösbares Restproblem“³⁾. Einer ausführlichen Kritik hat J. Hessen unseren Satz unterworfen⁴⁾. In kurzen Strichen zeichnet er die Ueberlegungen, mit denen Albertus Magnus und Thomas v. A. den Satz begründen. Beide Denker setzen das Sein in Beziehung zu einer Form und ihrer Erreichung; das ist eine Beziehung zum Denken und zum Streben. Dabei besagt dann der Soseinsgehalt der Form ein *verum*, die Erreichung der Form aber eine *perfectio* und insofern ein *appetibile* und ein *bonum*. Das Ontische sei somit zugleich eine logische und axiologische Größe. Das bedeute eine ganz fundamentale These über die Wirklichkeit: Die Realität enthalte danach weder eine unüberwindliche Dunkelheit

¹⁾ Albertus Magnus hat bereits in seiner *S. theol.* p. I, *Tract.* 6, qu. 28 dargelegt, daß alles Seiende unter allen Umständen ein *unum, verum* und *bonum* sei. Nach G. Schulemann, *Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie* (1929) 46 geht die Lehre von der „Konvertierbarkeit“ der ersten Seinsbestimmungen auf Albert zurück. Zu Beginn der zitierten *quaestio* 28 berichtet dieser aber selbst: „*dicitur communiter quod ista (sc. ens, unum, verum, bonum) convertuntur*“. Bezüglich des Terminus „Transcendentia“ überlegt Schulemann, ob er nicht möglicherweise nachskotistisch sei. Wie H. Knittermeyer, *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant* (1920) 17 gezeigt hat, kennt und erklärt ihn auch schon Albert.

²⁾ *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I* (1932) 39.

³⁾ *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre II* (1938) 49, 32.

⁴⁾ *Wertphilosophie* (1937) 45—58.

für den Verstand noch einen nicht zu beseitigenden Anstoß für unser Wertbewußtsein; wie es nichts prinzipiell Alogisches und Irrationales gebe, so auch nichts wesenhaft Unwertiges. Der Unwert habe kein Sein, wäre nur ein ens privativum. Eine solche Auffassung sei aber undurchführbar. Der Schmerz z. B. wäre doch ein realer Vorgang und also ein ens. Ebenso das moralische Uebel. Soll man nun das, nachdem es sich doch um ein ens handle, als ein bonum bezeichnen? Je größer der Schmerz, je schreiender die Ungerechtigkeit, um so mehr Seinsvollkommenheit haben sie; also um so besser? „Jeder sieht, daß das ein Unsinn ist“. Mit Scheler und N. Hartmann verweist Hessen auch auf den Teufel. „Dieses Wesen ist ein ens und deshalb nach jener Lehre ein Wert“. „Angesichts so klarer Sachverhalte ist es erstaunlich, mit welcher Selbstsicherheit auch noch heute von manchen im Mittelalter wurzelnden Philosophen der Satz omne ens est bonum aufgestellt und verteidigt wird“. Hessen setzt sich u. a. besonders mit J. v. Rintelen auseinander, den er zu jenen neuscholastischen Philosophen rechnet, „die für die dargelegten Sachverhalte nicht ganz blind sind“. Aber sein Versuch, den Wert vom Zweck her zu begründen, mache das Spätere zum Früheren. Das Primäre sei, wie D. v. Hildebrand schon gezeigt habe, nicht der Zweck, sondern der Wert. Durch ihn erst würde ein Zweck wertvoll, nicht aber ergebe sich umgekehrt der Wert aus dem Zweck. Auch so wäre also die Geltung des Axioms nicht zu retten. Nur dann habe der Satz einen Sinn, wenn man bonum mit „werthaft“ übersetze. „Er besagt dann, daß alles Sein Träger eines Wertes sein kann. Dieser Wert kann aber sowohl ein positiver als auch ein negativer (Unwert) sein“. Die ideengeschichtliche Wurzel des Satzes will Hessen bei Aristoteles finden; darin nämlich, daß er die platonische Idee in die Dinge selbst hineinverlegt habe. Die platonische Idee zeige ein Doppelgesicht, teils bedeute sie einen Seinsbegriff und sage somit, was etwas ist; teils wäre sie ein Sollens- oder Normbegriff und drücke aus, was etwas sein soll. Im ersteren Falle sprechen wir von Begriff, im letzteren von Idee im eigentlichen Sinne. „Indem nun Aristoteles zwischen beiden nicht unterschied, die Wesensverschiedenheit von Begriff und Idee verkannte und infolgedessen die platonische Idee auch in dem zweiten Sinne in die Wirklichkeit hineinverlegte, konfundierte er Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit. Eine eigene Wertsphäre, eine axiologische Ordnung neben der ontologischen gab es für ihn nicht. Und so war es ganz in seinem Sinne, wenn die Scholastik das Axiom aufstellte: Omne ens est bonum“.

2. Nun, die Realität des physischen und moralischen Übels kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden. Wenn der Magenkrebs wirklich ist, wenn tatsächlich gelogen wird, dann gibt es Reales, das nicht gut ist, und dann ist konsequenterweise nicht jedes Seiende gut; „cette objection est irréfutable“ sagt Kardinal Mercier⁵⁾. Auch die anderen Scholastiker und Neuscholastiker sehen die Realität des Übels in der Welt und bringen darum gewöhnlich im Anschluss an ihre Behandlung des bonum transcendentale eine Erörterung „De malo“⁶⁾. Sollten sie sich dabei das Uebel als ein reines Gedanken Ding vorstellen wie den Begriff der Chimäre oder des Pegasus? Es liegt auf der Hand, daß die Erfahrung des wirklichen Übels jene Questionen de malo veranlaßt haben. Wenn sie dennoch, wie z. B. Thomas v. A.⁷⁾, dem Satz aliquod ens dicitur malum die These gegenüberstellen nullum ens dicitur malum, in quantum est ens und in diesem Sinne das Axiom omne ens est bonum vertreten, im malum aber ein ens privativum erblicken, dann zeigt sich damit, daß für sie der Begriff ens in diesem Satze einen besonderen Sinn haben muß. Welchen, das ist hier die Frage. Man kann über den Inhalt des Axioms nicht sinnvoll sprechen, wenn man den Begriff des ens, das es im Auge hat, auf eine Wirklichkeit bezieht, die es nicht im Auge hat. Es handelt sich so wenig um einen absoluten Optimismus wie um einen absoluten Pessimismus, sondern um eine ganz bestimmte Denkeinstellung. Unter ihrer Voraussetzung hat der Satz Sinn und Geltung. Sie gilt es zu erkennen. Es liegt also bei diesem scholastischen Axiom das Problem kaum anders als etwa bei der Erklärung Hegels, daß alles Wirkliche vernünftig sei oder bei der Gleichsetzung von Wahrheit, Wert und Wirklichkeit durch Br. Bauch. Hier wie dort wird weder die Unvernunft noch der Unwert in der Welt übersehen. Wie aber dann doch alles Seiende als Logos und Wert verstanden werden kann, das ist eben die Frage, deren Voraussetzung man sehen muß, wenn man diese These halten oder widerlegen will.

Das scholastische Axiom sagt den Begriff gut tatsächlich nicht von allem Seienden, sondern nur von einem bestimmten Sein aus.

⁵⁾ *Métaphysique générale*⁷ (1923) 236 f.

⁶⁾ So z. B. C. Gutberlet, *Allgemeine Metaphysik*² (1890) 41 ff. — A. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie I*³ (1909) 388 ff. — J. Donat, *Ontologia*³ (1914) 105 ff. — Remer-Geny, *Ontologia*⁵ (1925) 109 ff. — H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste I*³ (1927) 183 f. — J. Gredt, *Elementa philosophiae II*⁵ (1929) 27 f. — B. Mariani, *Philosophiae christianae institutiones I* (1932) 330 ff. — L. Baur, *Metaphysik*³ (1935) 90 ff.

⁷⁾ *S. theol. I*, 5, 3 ad 2.

Durch die Klarstellung, welches Sein damit gemeint ist, wird zugleich ersichtlich, in welchem Sinn der Begriff gut dabei verstanden wird.

Wenn wir mit Br. Bauch das Sein einteilen in das Sein der tatsächlich existierenden Außenwelt als des ersten Reiches, in das Sein des Bewußtseins als des zweiten Reiches und in das Sein der möglichen Gedanken und möglichen Dinge als eines dritten Reiches, dann scheidet dieses dritte Reich der idealen Geltungen für das scholastische Axiom sofort aus. Thomas v. A. lehrt mit Aristoteles: „In mathematicis non est bonum“. Die mathematischen Gegenstände sind Gedankendinge, sind ohne Bezug auf Bewegung und Materie und darum auch losgelöst von der *ratio finis*, die den Begriff der Bewegung einschließt; sie subsistieren nicht auf Grund eigenen Seins; hätten sie solches, dann käme ihnen auch das *bonum* zu. Daß in diesen mathematischen Dingen ein Sein sichtbar wird, auf das der Begriff gut nicht anwendbar ist, wäre nicht unziemlich, „*cum ratio entis sit prior quam ratio boni*“.

Bleibt immerhin noch das Reich der *res extensa* und der *res cogitans*. Soll hier alles Sein *eo ipso* auch gut sein? Die Scholastiker sind sich klar, daß dies nicht der Sinn unseres Axioms ist. Ein und dasselbe Seiende, so lehren sie, kann ein *bonum* und ein *malum* zugleich sein. Das bringt der Begriff des *bonum* mit sich, der wesentlich die *ratio finis* einschließt. Was in Hinsicht auf einen bestimmten Zweck gut ist, braucht es nicht zu sein in Hinsicht auf andere Sachverhalte⁹⁾. Das bedeutet eine ganz erhebliche Einschränkung des Satzes von der Güte allen Seins. Denn was uns dabei natürlich besonders interessiert, wäre die Frage, wie ein Seiendes sich zu einem anderen, fremden Sein verhält, ob allgemeine Zweckmäßigkeit und Harmonie bestehe, oder ob es so ist, wie der Dichter sagt: „Hart im Raume stoßen sich die Sachen“? Aber gerade das ist mit dem Axiom nicht gemeint. Kardinal Mercier, in dessen systematischer Entwicklung des Bedeutungsgehaltes des *bonum* transcendente der ganze ideengeschichtliche Hintergrund des Axioms mit seltener Klarheit wieder sichtbar wird, sagt ausdrücklich in Hinsicht auf das *bonum alteri*, daß „*cette bonté, qui rappelle la finalité extrinsèque des êtres considérés les uns par rapport aux autres, n'entre pas directement dans l'énoncé de la thèse*“¹⁰⁾. Daß das Gift des Skorpions für andere Lebewesen ein Übel ist, daß es also solche und andere Dysteleologien in der Natur geben kann, wird von unserem

⁹⁾ Mercier, l. c. 233, 237, 243. — Ähnlich L. Baur, l. c. 89.

¹⁰⁾ l. c. 237.

Axiom nicht berührt, sondern nur das ist gemeint, daß das Gift für den Skorpion gut ist.

Und damit tritt der positive Sinn des Axioms heraus: Jedes Seiende ist in sich und für sich gut: *omne ens est bonum sibi*. Mercier¹¹⁾ zitiert das Wort Augustins: „*Omnis natura, ut natura est, bonum est*“ und spricht darum von einer „*bonté intrinsèque*“. Damit ist nichts anderes wiedergegeben, als was auch Thomas im Auge hat, wenn er seine Lehre „*ipsum esse habet rationem boni*“ begründet mit dem Begriff der *perfectio* und dem darauf fußenden *appetibile*¹²⁾. Der Begriff der *natura*, des *actus*, der *forma* schließt eben den Begriff des *finis* mit ein. Wie das griechische *φύσις* ein *πεφυκέναι τινί* ist, so auch das scholastische *natura*; denn die Substanz ist nichts anderes als das Prinzip der Tätigkeiten eines Dinges; das Tätigsein aber geschieht in Hinsicht auf ein Ziel. Deswegen ist das Ziel immer, mag es sich um eine *πρᾶξις* oder *ποίησις* handeln, eine immanente Möglichkeit der *natura*, sonst könnte es nicht erstrebt werden; und insoferne ist das Ziel im Sinne der *natura* schon von vorneherein mitgesetzt. Damit wird das einzelne subsistierende *τόδε τι* zu einem *ens*, das ein Ziel erreicht hat, wird zu einem *perfectum*, einem, wie es im Griechischen besonders deutlich gesagt ist, *τέλειον*. Ob das Ziel oder das Ideal mehr oder weniger erreicht wird, ist nicht das Wesentliche; wenn es nur überhaupt erreicht wird. Wird es nicht erreicht, dann wäre jenes *ens* eben nicht dieses *τόδε τι*. Damit haben wir die These: *Omne ens, in quantum est huiusmodi, bonum esse*¹³⁾. Wenn sonach der Begriff des *bonum* den des *finis* einschließt, das *bonum* aber sachlich mit dem *ens* identisch ist, weil die *perfectio* nichts anderes ist, als die *actualitas rei*¹⁴⁾, dann ist klar, daß es sich bei dem *bonum* unseres Axioms um eine „*bonté intrinsèque*“ handelt.

Aber was ist nun mit diesem immanenten Gutsein näherhin gemeint? Hiefür ist aufschlußreich die Lösung des ersten Einwandes, die Thomas in *De verit.* 21, 1 vorträgt. Auf den Zweifel, ob das *bonum* gegenüber dem *ens* ein Mehr bedeute, erwidert er, daß mit dem *bonum* der Sachverhalt der Zweckursächlichkeit begriffen werde, was im reinen Sosein an sich noch nicht ausgedrückt sei. Wie nun bei den sonstigen Arten von Ursächlichkeit der Sinn einer Zweitursache abhängt vom Sinn der Erstursache, die Erst-

¹¹⁾ l. c.

¹²⁾ *De verit.* 21, 2 corp. und 5 corp. — *S. theol.* I, 5, 3.

¹³⁾ *S. theol.* I, 5, 3 corp. zusammen mit art. 4 corp.

¹⁴⁾ *S. theol.* 5, 1 corp.

ursache aber in sich selbst ruhe, so sei es auch mit den Finalursachen, weil auch hier die Zweitursache ihren Inhalt herleite aus der Zuordnung zu einem letzten Zweck, während dieser letzte Zweck seinen Sinn in sich selber habe. Deswegen bilde die Wesenheit Gottes, die der letzte Zweck aller Dinge sei, den hinreichenden Grund, Gott gut zu nennen. Aber die Wesenheit der Kreatur erscheint nur deswegen als ein Gutes, weil sie in Beziehung zu Gott steht, von dem her ihr aller Finalcharakter zufließt. Wenn wir darum außer Gott etwas gut nennen, dann geschieht diese Benennung „per participationem, . . . in quantum sc. essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem“. Das ganze Gewicht dieser Argumentation beruht auf dem Begriff der Teilhabe. Der Wert kommt den Dingen zu auf Grund ihrer Zwecktauglichkeit: Der übergeordnete Zweck gibt dem untergeordneten, der oberste Zweck allen nachgeordneten Zwecken Inhalt und Sinn, und zwar nicht nur, was das bonum, sondern auch, was die essentia angeht, da ja beide sachlich identisch sind. Wir haben ein esse und ein bonum „per participationem“¹⁵⁾, so daß durch die Teilhabe — um mit einem anderen, aber hier, wie sich sogleich zeigen wird, sachlich und historisch berechtigten Begriff zu reden — alle πολλά aus dem εἶν hervorgehen und Gott zum bonum omnis boni wird. Nur das göttliche Sein erfüllt den Sinn des Gutseins aus sich selbst und „non praesupposito aliquo“. Der Sinn aller anderen Werthhaftigkeit aber beruht auf einem „praesuppositus ordo ad creatorem“, auf der Teilhabe an einem übergeordneten Sinn und Zweck¹⁶⁾. Das immanente Gutsein offenbart sich damit als die Sinn- und Seinsbezogenheit aller Dinge auf ein Absolutes, das allem darauf Relativen das Sein und den Wert verleiht. Thomas bezeichnet dieses Gutsein als eine bonitas essentialis oder substantialis¹⁷⁾. Mit Recht; denn jenes ens ist nicht etwas, das, nachdem es schon existierte, an etwas teilnimmt, wie ein Erbe an einer Hinterlassenschaft, sondern: Das, woran es teilhat, entläßt als logischer, ontologischer und axiologischer Grund dieses ens aus sich nach dem alten Wort „bonum est diffusivum sui“.

3. Es ist nicht schwer, den ideengeschichtlichen Ort festzustellen, von dem her dieses Denken verstanden werden muß. Man braucht gar nicht durch das äußere Moment aufmerksam gemacht zu werden, daß Thomas in unserem Zusammenhang für den Teilhabegedanken

¹⁵⁾ *De verit.* 21, 5 corp.

¹⁶⁾ l. c.

¹⁷⁾ l. c.

ausgerechnet drei Hauptquellen für platonisierendes Denken im Mittelalter anführt: Augustinus, Boëthius und den Liber de causis¹⁸⁾: Der Begriff der Teilhabe selbst ist in so genuin platonischem Sinn nachvollzogen, daß man unmittelbar an die einschlägigen Stellen aus dem *Symposion*, dem *Phaidon* und *Staat* erinnert wird. Von hier aus wird der letzte Sinn dieser bonitas substantialis klar, die Frage nämlich, warum das Sein mit dem Gutsein identisch gesetzt wird und welche eigentliche Bedeutung dabei der Begriff gut habe. Es ist nicht Aristoteles, der Sein und Wert konfundiert hat, sondern Platon. Man könnte vielleicht meinen, daß Platon mit seiner bekannten Äußerung, daß das an sich Gute „jenseits des Seins stünde, alles überragend an Würde und Kraft“, einer strengen Scheidung von Sein und Wert das Wort rede und den Wert über das Sein setze, um dann das Ganze von Welt und Leben aus diesem axiologischen Grundprinzip herzuleiten¹⁹⁾. Allein das „*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἄλλ' ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*“²⁰⁾ meint etwas anderes, das nämlich, was Platon im Staate sonst mit dem *ἀνυπόθετον*²¹⁾, im Phaidon mit dem *ικανόν*²²⁾, im Symposion mit dem *τέλεον* und *τέλος μονοειδές*²³⁾, und im Lysis mit dem *πρῶτον φίλον*²⁴⁾ meint. Mit diesen Begriffen will Platon den regressus in infinitum abrechnen, in den der relative Wertbegriff des *ἀγαθόν* als eines Dienstwertes zwangsläufig hineinführt. Wenn der Begriff des *ἀγαθόν* immer den des Zweckes voraussetzt, dieser Zweck aber wieder Sein und Sinn von einem höheren Zweck erhält, dann ergibt sich eine unendliche Reihe und, würde sie nicht ein Ende haben, dann könnte das erste nicht erklärt werden, weil es kein letztes gibt, von dem doch alle Erklärung ausgehen muß²⁵⁾. Aus ganz ähnlichen

¹⁸⁾ I. c. Albertus Magnus begründet seine Lehre von der Konvertierbarkeit von Sein und Wert auch mit dem Teilhabegedanken und beruft sich dabei ausdrücklich auch auf Boëthius und noch auf Dionysius: *S. theol.* p. I, tract. 6, qu. 28.

¹⁹⁾ So N. Hartmann, *Ethik*² (1935) 151 f. Vgl. dazu Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*³ (1927) 60, Anm. 2.

²⁰⁾ *Republ.* 509 b 8—10.

²¹⁾ 511 b 6.

²²⁾ 101 c 1.

²³⁾ 204 c 5; 211 b 1 u. 7.

²⁴⁾ 219 d 1.

²⁵⁾ Die platonische, nicht aristotelische Begründung dafür steht bei Aristoteles, *Metaph.* α, 2; 994 b 9—16. Über den platonischen Charakter der Gedanken dieses Buches vgl. P. Wilpert und J. Hirschberger im *Philos. Jahrb.* 53 (1940) 5, bzw. 39 ff.

Überlegungen also wie denen des Gottesbeweises aus der Kontingenz nimmt Platon ein *ικανόν* an, das in sich selbst ruht; ein erstes Wertvolles, das nicht um eines anderen willen ist; ein Voraussetzungsloses, das keiner Ableitung mehr bedarf; ein *μονοειδές*, in das kein weiteres *εἶδος* als *αἰτία* mehr eingeht, weil es ein *τέλειον* ist. Immer aber hat alles andere daran teil und nur durch seine *παρουσία* ist alles, was es ist. Darum heißt es im Staate, daß die Idee des Guten gleich der Sonne allen Dingen die Erkennbarkeit verleiht und das Sein selbst²⁶). Wenn Platon dann fortfährt, daß die Idee des Guten selbst nicht *οὐσία* wäre, sondern *ἐπέκεινα* stehe, so deswegen, weil sie ein *ικανόν* ist und keine Relation mehr darstellt, wie jede *οὐσία* es sonst wesenhaft sein muß. Sie ruht in sich selbst und darin unterscheidet sie sich von allem anderen, immer auf sie relativen Sein. Wegen dieser anderen Seinsmächtigkeit steht sie „jenseits“, alles an „Würde und Kraft“ überragend. Das Typische an diesen Ueberlegungen ist, daß Platon alle *οὐσία* in logischem, ontologischem und axiologischem Verstand konstituiert denkt durch die übergeordneten *τέλη*. Man muß sich dabei an die Stelle des Phaidon²⁷) erinnern, wo Platon den Sokrates sich von der materiellen Erklärung der Dinge abwenden läßt, um es nun mit einer „teleologischen“ zu versuchen. Vom *τέλος*, vom *οὐ ἔνεκα* her würden der *λόγος*, die *οὐσία* der Dinge in ihrem Grund verständlich. Dieses *τέλος* bildet jene *αἰτία* und *ὑπόθεσις*, die in dem Logos der Dinge apriori enthalten ist und so jede Seinseinheit allererst verstehbar und seibar macht. In einer Analyse des Logos könnten dann die *εἶδη* der übergeordneten Zwecke, Gründe und Voraussetzungen herausgestellt werden bis hinauf zum letzten in sich selbst ruhenden *ικανόν*, *μονοειδές* und *ἀνυπόθετον*. Das ist der Sinn des *λογίζεσθαι* des philosophischen Denkens im Phaidon und der *ἐπαναβαθμοί* des Eros im Symposion²⁸). Umgekehrt können, wie die Spätdialoge zeigen, mittels der *Diairesis* aus dem *ἐν* auch die *πολλά* gefunden werden. Insofern also verleiht die Idee

²⁶) 509 b 6 ff.

²⁷) 100 a ff.

²⁸) Vgl. dazu J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie von dem Staate*. Philologus Suppl. XXV, 1 (1932) 171 ff. — Ders., *Wert und Wissen im platonischen Symposion*. Philos. Jahrb. 46 (1933) 221 ff. — In dem Abschnitt „Die Idee des Guten als die platonische Seinsidee“ seiner *Metaphysik des Altertums* (1934) 105 ff. schreibt J. Stenzel, in Hinsicht auf *Republ.* 511 b f. mit Recht: „Platon bezeichnet die Wirkung der Idee des Guten damit, daß sie alles, was unter sie fällt, zum Eidos macht und damit die Einheit alles Wirklichen zu denken gestattet: ‚Wer von ihr herabsteigt, der bewegt sich von Eidos zu Eidos, also in Ideen, und gelangt so zum Ende‘“ (S. 123).

des Guten allem Seienden das Sein und die Erkennbarkeit. Und alles Sein ist wesentlich ein Gutsein, weil jede *οὐσία* finales Sein ist. Darum steht bei Platon das *ἀγαθόν* nicht neben dem Sein, sondern es ist gerade für ihn bezeichnend, daß Sein und Wert sachlich identisch sind und nur begrifflich unterschieden werden²⁹⁾.

Auch für Thomas v. A. fallen *ens* und *bonum* sachlich zusammen und werden nur begrifflich auseinandergehalten. Die Begründung ist hier wie dort die gleiche: Die Dinge sind ein *ens* und ein *bonum* jeweils „per participationem“; der Teilhabebegriff ist wieder bestimmt durch die *ratio finis*, durch das *οὐ ἔνεκα*; die *natura* ist wie *φύσις* und *οὐσία* das Prinzip zielstrebigiger Tätigkeiten; sie schließt in ihrem Sinn und Sein den „*praesuppositus ordo*“ dieser Zielstrebigkeiten schon ein, denn *agere sequitur esse*; und hier wie dort ergibt sich ein *regressus* zu einem *summum bonum*, das allem Guten erst Sein und Wert verleiht, in dem Sinn, daß es als letztes *οὐ ἔνεκα* in jeder *οὐσία*, in jedem *ens* apriori mitgesetzt ist. Wenn Thomas ausführt, daß keine kreatürliche Seinseinheit gefunden wird ohne Beziehung zum Gutsein Gottes, weil alle *causae finales* als *finis secundi* „*participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem*“, während in Gott der Begriff gut erfüllt ist „*non praesupposito aliquo*“, so haben wir hier fast wörtlich die platonischen Begriffe *οὐσία*, *οὐ ἔνεκα*, *αἰτία*, *μέθεξις*, *ὑπόθεσις* und *ἀννπόθετον* aus dem Phaidon und Staat. In diesem Zusammenhang ergibt sich von selbst das Axiom *omne ens est bonum* und der Satz *ens et bonum convertuntur*²⁹⁾.

Für den Sinn und die Geltung des Axioms ist aber der Hintergrund des platonischen Denkens wesentlich, wie unsere ideengeschichtliche Darlegung gezeigt hat. Dieses Denken ist eben der Überzeugung, daß „die ganze Natur in innigem Zusammenhange stehe und die Seele (in ihrer Präexistenz) mit allem bekannt geworden sei; darum hindert nichts, daß man, wenn man an eines nur sich erinnert, . . . auch alles andere wieder findet“³⁰⁾. Auf dieser Annahme beruht die platonische Dialektik und Diaretik. Das Axiom *omne ens est bonum* bildet also hier ein analytisches Urteil, ähnlich wie der Satz, jede Wirkung hat eine Ursache, und die *bonitas substantialis* meint eine *bonté intrinsèque*. Daß damit keine Tautologie ausgedrückt wird, ergibt sich aus der Anamnesis. Man muß diesen ursprünglichen Sinn

²⁹⁾ Das allein ist die historische Sachlage um die platonische Idee des Guten. So auch C. Ritter, *Die Kerngedanken der platon. Philosophie* (1931) 101: „Alles, was wir mit Recht als „Idee“ bezeichnen ist Sein . . . Also auch das Gute als Idee wäre Sein, gehörte zum Wirklichkeitsbestande“.

³⁰⁾ *Menon*. 81 d.

und die eigentliche Geltung des Axioms sehen, damit man es nicht dort anwendet, wo dieser Hintergrund fehlt, aus dem es seine Geltung bezieht, wo kein apriorischer Grund vorhanden ist, auf den hin einsichtig würde, warum mit dem Begriff A der Begriff B notwendig verbunden ist, wo dieser Zusammenhang vielmehr erst auf Grund einer Synthesis gesucht werden muß und so der moderne Begriff der Teleologie entsteht, der etwas anderes, nämlich das bonum alteri, die fremddienliche Zweckmäßigkeit im Auge hat.

4. Man kann die Frage der axiologischen Fassung des Ontologischen aber noch über Platon hinaus verfolgen. C. Ritter³¹⁾ verweist in der Erklärung der Idee des Guten als Grundlage allen Seins mit Recht auf den Phaidon und seine „teleologische“ Weltbetrachtung. Aber warum erscheint uns die Zwecktauglichkeit als „gut“? Das wird verständlich aus der eigentlichen Quelle, aus der dieser antike Teleologiebegriff stammt. Es ist dies das Techne-Denken. Dieses wird in den platonischen Dialogen immer wieder erörtert. Seine eigenartigen Positionen zwingen dazu. In diesem Denken kennt man den Begriff ἀγαθός nur im Sinne einer Dienstwertbeziehung. Typisch dafür ist z. B. die Frage: „Besteht die Werthhaftigkeit, Güte und Richtigkeit eines jeden Gerätes, jeden Lebewesens und jeder Tätigkeit in etwas anderem, als in der Brauchbarkeit, für die sie geworden oder gemacht sind?“³²⁾ Ob der Zweck selbst, für den etwas „geworden oder gemacht ist“, als gut zu gelten habe, das stand im Belieben des wollenden Subjektes. Darüber wurde nicht disputiert. Man setzte als selbstverständlich voraus, daß, was der Wille erstrebt, als ein Gutes zu gelten habe. Darum meint Sokrates, daß niemand freiwillig Böses tue. Was der Wille will, kann nur gut sein. Man bewegt sich in einer klaren psychologischen Wertauffassung. Erst später hat man darüber reflektiert, und Eudoxos von Knidos³³⁾ sagt genauer, daß etwas deswegen gut sei, weil und wann der Wille es erstrebt. Jetzt wird die ἡδονή als letztes Wertprinzip erkannt, als das ἐπέκεινα πάντων τῶν ἀγαθῶν, wie der Scholiast bezeichnenderweise sagt³⁴⁾. Im Technedenken sieht man nur die Zwecktauglichkeit allein, und der Begriff ἀγαθός hat nur sie im Sinne. Wie sich aus den platonischen Dialogen ergibt, war es die Sophistik, die nur auf die Tüchtigkeit in der Erreichung von Zwecken überhaupt bedacht war und in dieser Willensmächtigkeit allein die ἀρετή

³¹⁾ l. c. 100.

³²⁾ Platon, *Republ.* 601 d 3–5.

³³⁾ Aristoteles, *Eth. Nik. K.* 2; 1172 b 9 ff.

³⁴⁾ Vgl. dazu J. Burnet, *The ethics of Aristotle* (1900) 441.

gegeben sah. Es war eine, wie Nietzsche gerne betont, moralisfreie Tugend, eine virtü im Stile der Renaissance. Indem man jedes Werkzeug und jedes ἔργον unter diesem „teleologischen“ Gesichtspunkt betrachtete, auch was ihren Begriff und ihre οὐσία angeht, und indem man diesen Anthropomorphismus auch auf die ganze Natur übertrug (die Begriffe „jedes Gerät, jedes Lebewesen, jede Tätigkeit“ werden, wie wir soeben vernahmen, zusammengestellt), entstand jene logisch-ontologisch-axiologische Einheit von Begriff, Wesen und Wert, die für das technische Denken bezeichnend ist⁸⁵). Hier im Techne-Denken fallen Sein und Wert zusammen; hier liegen die letzten Wurzeln des Satzes omne ens est bonum; hier ergibt sich das Axiom ens et bonum convertuntur. Das Wirkliche erscheint als Wert, weil man den Seinsbegriff gebildet hat aus den Gegebenheiten der Erfahrung des homo faber, von seinem Wollen und Werk her. So kommt es, daß die οὐσία nicht nur interesselos in ihrer reinen Washeit gesehen wird, sondern auch beladen ist mit Willens- und Gefühlsmomenten. Platon hat um des sittlich Guten willen sich zeitlebens mit dem Ethos der Techne auseinandergesetzt, aber die Grundschemata der Begriffswelt der Techne konnte er nicht abschütteln, wenn er sie auch mit neuem Inhalt erfüllt hat⁸⁶). Und auch das scholastische Denken operiert in den Fragen um das bonum immer noch mit den Gegebenheiten der technischen Zweckbeziehung, was nach den dargelegten ideengeschichtlichen Zusammenhängen historisch und sachlich nicht wundert.

5. Haben wir es also in dem ἀγαθόν Platons und dem bonum unseres Axioms mit einem relativen und subjektiven Wertbegriff zu tun? Ist es nicht das Begehungsvermögen des persönlichen Ich, von dem irgendwelche Zwecke bejaht werden und dem darum die Mittel dazu als gut erscheinen? Kant würde das zweifellos behaupten. Er sähe in diesem bonum ein „Materiale“, eine „pathologische Affektion“, einen nur hypothetischen Imperativ, der niemals zu einer allgemeinen Gesetzgebung sich eignete. Die ganze Sachlage um das bonum in unserem Axiom wird treffend beleuchtet durch seine Worte zu Beginn der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Es ist überall

⁸⁵) Daß dem heute noch so ist, zeigt Fr. Dessauer, *Philosophie der Technik* (1927) 9.

⁸⁶) Vgl. dazu J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik*. In: Geisteswelt des Mittelalters. Studien u. Texte. M. Grabmann zur Vollendung seines 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet (1935) 135 ff.

nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen . . . sind ohne Zweifel in mancher Hinsicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille . . . nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustand, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hierdurch auch öfters Uebermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache“. Mit dieser Unterscheidung eines Guten ohne und mit Einschränkung ist der Sinn des bonum transcendentale gut getroffen. Dieses besagt als bonum substantiale zunächst nur ein bonum utile und delectabile, etwas „Technisches“, wie Kant sich auch noch, historisch sehr zutreffend, ausdrückt³⁷⁾ Der dargelegte Zusammenhang unseres Axioms mit den Gedanken Platons und des Techne-Denkens läßt darüber keinen Zweifel bestehen. Sagt schon unser Axiom nichts über fremddienliche Zweckmäßigkeit, so noch weniger darüber, daß alles Seiende sittlich gut zu nennen sei.

Das hat nun aber weder Platon noch das scholastische Denken übersehen. Es ist gerade Platon gewesen, der die σοφία der Sophisten und ihrer politischen Zöglinge als Gerissenheit (πανουργία) charakterisierte und dadurch ad absurdum führte, daß er zeigte, wie unter Voraussetzung eines solchen Wertbegriffes der freiwillig Fehlende besser sei als der unfreiwillig Fehlende und schließlich sogar der Wahrheitsliebende identisch wäre mit dem Lügner und der Dieb mit dem Wächter, weil ja für die Beurteilung des Seins dieser Taten nichts anderes in Frage käme als die Fähigkeit, ein Ziel zu erreichen. Nicht die perfectio überhaupt begründet sonach den sittlichen Wert — eine solche hätten auch der vollkommene Lügner und jeder πανουργος —, sondern es kommt auf „die Gerechtigkeit und die übrige Tugend“ dabei an, wie es im Menexenos heißt³⁸⁾. Männern, die diese Gerechtigkeit nicht besitzen, „darf kein Amt im Staate anvertraut werden, und sie müssen als schmäbliche Nichtskönner gelten, auch wenn sie noch so gewandte Denker wären, mit allem

³⁷⁾ *Kritik der prakt. Vernunft*⁹ (1929) 29 (Meiner). — *Metaphysik d. Sitten*⁴ (1922) 19 (Meiner).

³⁸⁾ 246 c 7. — Näheres darüber bei J. Hirschberger, *Quod sit officium sapientis*. Philos. Jahrb. 53 (1940) 34 f.

möglichen bestechenden Wissen glänzten und jede geistige Gewandtheit sich erworben hätten³⁹⁾. Damit trägt Platon dem sittlichen Bewußtsein Rechnung und nimmt Stellung gegen den sophistischen Pragmatismus und sein Ethos der Macht und Raffiniertheit. Es ist nicht mehr alles Seiende gut, bloß deswegen, weil es ein *τέλειον* ist. Das hat ja Sokrates und Platon den Vorwurf Nietzsches eingetragen, daß sie als die ersten Moralisten das Leben verleumdet und neben der wirklichen Welt eine Schein- und Schwindelwelt aufgerichtet hätten, die des Idealismus. Ebenso begründet auch das scholastische Denken das sittlich Gute nicht mit dem Vollkommenheitsbegriff schlechthin, sondern die *perfectio* hängt an einem *σπουδαῖον τέλος* wie Aristoteles⁴⁰⁾, an einem *summum bonum*, wie Thomas v. A.⁴¹⁾ unter Bezugnahme auf diese Äußerung sagt.

Die Tatsachen, die Kant mit seinem praktischen Vernunftgesetz und die Wertethik mit ihrem Wertapriori zu erklären versuchen, hat auch Platon gesehen, nur erklärt er sie anders. Er will das *bonum morale* vom *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* her verständlich machen. Alles sittliche Sein kommt zustande durch die Idee des Guten. Das ist nun freilich „Idealismus“; denn „im Himmel liegt ein Idealbild bereit für jeden, der willens ist es zu sehen und sein eigenes Selbst danach zu gründen“⁴²⁾. Platon sieht in dem *summum bonum* ein Unbedingtes, ein *τέλειον* und letztes *οὐ ἕνεκα*; dennoch aber ist es ein *οἰκείον* und durch Teilhabe an ihm kommen wir zu unserer *ἀρχαία φύσις*, zu unserem eigentlichen und besseren Selbst⁴³⁾. Wenn wir es erstreben, dann ist das daher begreiflich, daß es sich um unser Selbst handelt. Dadurch gibt Platon dem Begriff gut jene Beziehung zu den Interessen des Ich, ohne die er wohl nicht gedacht werden kann. Und damit stellt sich im *bonum morale* nun doch wieder irgend ein Gemeinsames mit dem *bonum transcendentale* heraus und wir brauchen nicht im Widerspruch mit der Sprache dem Terminus gut auf sittlichem Gebiet einen völlig anderen Sinn zu geben als sonst. Dennoch geraten wir in keinen Subjektivismus. Der Begriff des an sich und in sich Guten unterbindet diese Gefahr. Das an sich Gute ist zwar höchster Wert für uns, aber nicht durch uns. Dadurch, daß es uns vorgegeben ist, wird es zu einem Unbedingten; dadurch, daß

³⁹⁾ *Nomoi* 689 d.

⁴⁰⁾ *Metaph. A*, 16, 1021 b 23 f.

⁴¹⁾ *S. theol.* 2, II, 45, 1 ad 1.

⁴²⁾ *Republ.* IX, 592 b 2 f.

⁴³⁾ *Sympos.* 191 d 3; 193 d 5. — Vgl. dazu J. Hirschberger, *Wert und Wissen im platonischen Symposion*, I. c. 218 ff.

es uns gegenüber ein *οικειον* bildet und unsere *ἀρχαία φύσις* konstituiert, wird erklärlich, warum wir es erstreben und als gut empfinden⁴⁴). Das Gute ist auch hier gut, nicht weil es begehrtbar, sondern begehrenswert ist, um mit Brentano zu reden, weil es sich um ein allgemeines Gesetz handelt und nicht um Neigung und Erfolg, um mit Kant zu sprechen. Dennoch ist das Begehren des Ich nicht zu übersehen. Das ist somit auch ein *ordre du coeur*, wobei zugleich ersichtlich wird, warum es sich denn um einen *ordre* handelt, ohne daß man in einen Formalismus verfele oder einen Chorismos von Sein und Wert aufstellen müßte. Obwohl auch hier der sittliche Wert als ein *phaenomenon sui generis* gilt, besteht doch noch eine Analogie mit dem, was sonst dem Willen als gut erscheint: hier ist es ein unbedingtes und dort ein bedingtes Gutes, immer aber ein Gutes. Durch diese analoge Prädikation kann auch das sittliche Gute noch unter das transzendente Gute subsumiert werden, ohne seine spezifische Eigenart zu verlieren. So bietet die Betrachtung der Probleme um das Gute im Rahmen der Begriffe der antiken „Teleologie“ manchen Vorteil.

Darüber dürfen die Schwierigkeiten nicht übersehen werden. Es sind vornehmlich zwei. Einmal ergibt sich hier eine axiologische Parallele zu dem zweifellos schwierigen ontologischen Problem der analogen Prädikation des Seins von der Kreatur und von Gott, dem bedingten und dem unbedingten Sein. Platon hat nicht nur einmal zu erkennen gegeben, daß er nicht sagen kann, was das an sich Gute wäre, wenn es nicht ein Gut für etwas sein soll. Und dann besteht noch die andere, ebenso tiefgreifende Frage: Wie kommen wir zu der Erkenntnis und der Evidenz der Idealgestalt eines Seienden, wenn wir nicht wie Platon an der Anamnesis und der daran sich entfaltenden Dialektik festhalten, sondern unseren Aussagen über das Seiende eine synthetische Erkenntnis zu Grunde legen?

⁴⁴) Damit hat Platon für die objektive Deutung des Wortes des Eudoxos „ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται“ durch Aristoteles die Grundlage geschaffen. — Auf die Stellung des Aristoteles zu dem in Frage stehenden Problem konnte hier nicht näher eingegangen werden.