

ENS ET VERUM CONVERTUNTUR - FACTUM ET VERUM CONVERTUNTUR

Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie

Von Vinzenz Rűfner

„Ens et verum convertuntur“ ist jedem Kenner der scholastischen Seinslehre vertraut: Die Begriffe „ens“ und „verum“ sind vertauschbar oder konvertierbar. Es gilt daher der Satz: „Omne ens est verum“ und auch seine conversio: „Omne verum est ens“.

„Factum et verum convertuntur“ dagegen ist der Scholastik unbekannt und wurde erst 1710 von dem großen italienischen Geschichtsphilosophen Giambattista Vico (1668—1744) in der Schrift „De antiquissima Italorum sapientia“ geprägt. Dies bedeutet, daß der Mensch das als wahr erfassen kann, was er selber geschaffen hat. Dieses Hereinziehen des Menschen ist unscholastisch, ja es wurden im Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung sehr antischolastische Folgerungen daraus gezogen.

Und doch hängen die beiden Sätze innerlich zusammen. Der erste bildet die Basis des zweiten, ja sie haben eine gemeinsame, auf den Neuplatonismus zurückreichende Wurzel. Die Begriffe ens und verum gehören nach scholastischer Lehre mit unum (res, aliquid) und bonum (pulchrum) zu den Transzendentalien, weil sie alle Gattungen übersteigen oder transzendieren. Sie sind jedoch von der eigentlichen Transzendenz Gottes streng zu unterscheiden.

Das Transzendentalienproblem reicht bis in die Vorsokratik zurück. Seiner Entfaltung wollen wir im I. Teil nachgehen. Nur so ist seine Verwandlung in der Neuzeit zu verstehen, die wir im II. Teil darstellen. Das Resultat unserer (sehr zusammengedrängten) Untersuchungen aber wird sich zum Schluß um die Frage der Weiterführung der scholastischen Lehre und um die Einbeziehung des Grundanliegens der Neuzeit bemühen.

I.

1. In der eleatischen Philosophie hat *Parmenides* den Gedanken ausgesprochen, daß unser Erkennen über den Trug der Sinne und die Wandelbarkeit der endlichen Welt hinausgreift und daß wir mit unserem Denken an das wahrhafte Sein herankommen. *Platon* hat diesen Gedanken weitergeformt und damit zugleich die pythagoreische Zurückführung des Seins auf die Prinzipien der Zahlen verbunden. Das Eine und das Gute bilden ihm

den Gipfel der Metaphysik. Tiefsinnig hat er in seinem Dialog „Parmenides“ den Hervorgang des Vielen aus dem Einen darzustellen gesucht. In dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, in der Verbindung von Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verbirgt sich schon hier die später von den Neuplatonikern ausgestaltete Lehre von den obersten, alle endlichen Kategorien übersteigenden und daher „transzendentalen“ Begriffen „unum, verum, bonum“. Schon bei Platon gibt es über das Eine zunächst nur negative Aussagen. Das Eine ist eben nicht vieles. Und dieses Eine ist zugleich in innerer Verbindung mit dem noch über das Seiende hinausragenden Guten. Der Zugang zum Einen aber hat die abendländische Philosophie, angefangen von Platons „Symposion“ und „Parmenides“ bis zur docta ignorantia des Nikolaus Cusanus und darüber hinaus, beschäftigt, ja er ist gerade in der Gegenwart wiederum von Bedeutung geworden. Schon in der älteren Akademie (Speusippos und besonders Xenokrates) ist dann die Verbindung von Mathematik und Metaphysik in Anknüpfung an Platons Spätphilosophie sehr eng gewesen.

2. Auch bei *Aristoteles* stehen das mathematisch und das metaphysisch Eine nebeneinander. Einerseits ist das Einssein der Grund dafür, daß etwas Zahl ist. Von der arithmetischen Einheit leitet Aristoteles Punkt, Linie, Fläche und Körper ab (Met. V 6, 1016 b 17 — 1017 a 6). Bei der Untersuchung der Merkmale, die dem Sein insgesamt zukommen, ist Aristoteles auf metaphysische Bestimmungen gestoßen, die so weit reichen wie das Sein überhaupt. Daher bedeuten für ihn das Sein und das Eine in gewisser Hinsicht dasselbe: *τὸ αὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν* (Met. I 2, 1054 a 14). Das Eine verhält sich genau so wie das Sein: *ὁμοίως ἔχει ὡσπερ τὸ ὄν*. (l. c. 16). In den 2. Analytiken hat der Stagirite das Sein und die Wahrheit auf eine Stufe gestellt. Es ist unmöglich, das Nichtseiende zu kennen und davon etwas wissenschaftlich auszusagen. Aristoteles ist sich dabei der Schwierigkeit bewußt, die die Erforschung der vollen und ganzen Wahrheit darstellt. Wir verhalten uns ihr gegenüber so wie die Nachtvögel zum Licht des Tages. Dies schreckt ihn jedoch nicht von dem Ziele ab, das immer und ewig sich so Verhaltende, das Allgemeingültige und damit die Wahrheit zu erreichen. Die Wahrheit aber ist im Sein begründet. Wie sich nämlich ein jedes bezüglich seines Seins verhält, so auch im Hinblick auf seine Wahrheit: *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας* (Met. II 1, 993 b 30 f.). Sein und Einessein sind daher in metaphysischer Hinsicht dasselbe: *τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν τὸ αὐτὸ καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις* (Met. IV 2, 1003 b 22). Nehmen wir hinzu, daß Aristoteles das Sein in einem durchgängigen teleologischen Zusammenhang gesehen hat und daß alle Ziele auf die Verwirklichung eines wahren (oder doch gemeinten) Guten gehen, so haben wir auch bei Aristoteles die Transzendentalien „unum, verum, bonum (pulchrum)“ beisammen. Zum Guten gehört das Schöne unmittelbar hinzu; denn alle Zwecke in der Natur wollen auf ein Schönes hinaus.

3. Das Ureine als das Urgute zu erweisen, war schon Platons Bestreben gewesen. Der Neuplatonismus gestaltet dieses Problem weiter aus. Das Eine und das Gute ist nach *Plotin* als alles Endliche überragende Qualität rein, unvermischt mit dem Endlichen und zugleich die Ursache von allem: *Τὸ ἄρα πρῶτως καὶ ἀγαθόν, ὑπὲρ τε πάντα τὰ ὄντα ἀναπέφανται ἡμῖν, καὶ μόνον ἀγαθόν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἀμυγῆς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα, καὶ αἰτίον τῶν πάντων* (Enn. V, 5, 13). Alles endlich Seiende, das

mehr oder minder gut ist, mündet damit aus in ein schlechthin Gutes, in die Gutheit als solche, die dem Sein noch überlegen ist, wie es schon Platon gelehrt hatte. Dieses Gute aber wird identisch mit dem Einen. Wir bezeichnen mit dem Begriff des Einen und dem des Guten eine und dieselbe Seinsstruktur: *ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν καὶ ὅταν λέγωμεν ἀγαθόν, ταύτην δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν* (Enn. II, 9, 1). Dieses Eine als absolute Vollkommenheit muß notwendig schöpferisch tätig werden. Als Bestes muß es sich mit Naturnotwendigkeit neidlos mitteilen. Diese irdische Welt aber ist nicht mehr in Wahrheit eine. Hier herrschen wegen der Entfernung von dem Urguten und Einen Haß und Zwietracht (Enn. III, 2, 2). Und doch hätten die Dinge der Welt unter sich weder Harmonie noch Ordnung noch Einheit, wenn sie nicht von dem Einen herkämen. Von seiner höchst autarken Vollkommenheit stammt alles her, und alle schöpferischen Kräfte suchen es, soweit als möglich, nachzubilden: *εἰ τέλος ἐστὶ τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον, καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις, καθ' ὅσον δύνανται, μιμῆσθαι ἐκεῖνο* (Enn. V, 4, 1). Dieses Eine steht außerhalb jedes Genus (Enn. VI, 2, 9), und jene andere Einheit, die in allem vorkommt, ist nicht die gleiche: *τὸ μὲν οὖν ἐπὶ πάντων ἓν οὐ ταύτόν* (Enn. VI, 2, 11). Die Dinge sind vielmehr nur verschieden abgestufte Nachahmungen der ursprünglichen Einheit. Vom Urguten und Einen hängt alles ab, zu ihm strebt alles hin, ist doch das Sein ihm am nächsten (Enn. VI, 2, 11). Unsere Bezeichnung ist nun für die Bestimmung des Wesens des Einen unzureichend, haben doch schon die Pythagoreer von Apollon alle Vielheit ausgeschlossen. Auch das Gute ist kein Genus, ist nichts, was dem Ersten mit anderem gemeinsam wäre. Im Vergleich zum Urguten und Ersten ist alles andere nur dem Guten ähnlich: *ἀγαθοειδές* (Enn. VI, 2, 17). Und doch ist das Eine in seinen positiven Bestimmtheiten in allem Seienden gegenwärtig und durchdringt es mit seiner Kraft: Alles ist in ihm, dem Urprinzip, es selber aber ist nirgends. Es umfaßt alles, wird aber nicht von allem umfaßt (Enn. V, 5, 9). Daher ist auch alles bloße Nachahmung und bloßes Spiegelbild des Ersten: *ἑνδαλμα* und *ἀσθενέστερον φῶς* (Enn. VI, 4, 9). Dazu kommt, daß die Vollkommenheit mit der inneren Einheit gleichen Schritt hält. Der Kosmos ist abgestuft. Ebenso hängt die Natur des Seienden von dem Urguten ab. In all dem sieht Plotin die Einheit des Seienden: *ἐν ἄρα πάντα τὰ ὄντα* (Enn. VI, 5, 1). Eines aber ist jedes Ding nur, insofern es diese ursprüngliche Einheit nachbildet: Das Eine ist nicht im gleichen Verhältnis im Seienden, sondern jeweils mehr oder minder abgestuft: *πάντα τὸ αὐτὸ [sc. ἓν] μιμῆται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πρόρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον, ἢδη δὲ καὶ ἀληθέστερον ἐν τῷ νῷ. ψυχὴ γὰρ μία, καὶ ἐτι μᾶλλον νοῦς εἰς καὶ τὸ ὄν ἓν* (Enn. VI, 2, 11).

Der Neuplatoniker *Proklus* hat diese Gedanken (insbesondere in seiner *Στοιχείωσις Θεολογική* (=Institutio theologica) systematisch geordnet. An die Spitze seiner Institutio setzt er die Untersuchung über Einheit und Vielheit (c. 1—5). Jede Vielheit hat teil an der Einheit und hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 6). Aus der Einheit geht alles hervor. Zugleich strebt alles nach dem Urguten, das sich selbst genug, vollkommen autark ist (c. 7). Alles Seiende wird nun von dem Guten selbst hervorgebracht, und das Hervorgebrachte hat eine Aehnlichkeit mit der hervorbringenden Ursache; denn was hervorgebracht wird, hat teil an seiner Ursache (c. 65). Das höhere (göttliche) Wesen geht durch die niedrigeren und von ihm produzierten hin-

durch. Mag auch das höhere Sein dabei nachlassen, so verdirbt es doch nicht wegen des Zusammenhangs mit dem höheren (c. 125). So durchläuft die göttliche Ordnung alles Zweitrangige: *Πάσης θείας τάξεως ἰδιότης διὰ πάντων φοιτᾷ τῶν δευτέρων* (c. 145). Die niedrigeren Stufen sind dabei geteilter und unvollkommener, die höheren einheitlicher und vollkommener (c. 24). Umgekehrt wächst die schöpferische Kraft mit der Vollkommenheit (c. 25, 57, 60 u. ö.).

Die Begriffe der Ursache, des Urguten und der Ureinheit bezeichnen letzten Endes dasselbe, wie in den Kapiteln über die Ursache (*περὶ αἰτίου*) (11—13) ausgeführt wird. Freilich das Eine und das Gute liegt noch (im platonischen Sinne) über das Sein hinaus. Der Begriff des Einen gibt nur eine negative, der Begriff des Guten nur eine analoge Vorstellung davon. Alles Seiende gliedert sich daher dreifach in seiner Seinsweise: auf Grund seiner Ursache (*κατ' αἰτίαν*), seiner Substanz (*καθ' ὑπαρξιν*) und der Teilhabe (*κατὰ μέθεξιν*) (c. 118). Die Einheit reicht so weit wie die Güte: *Ἐὶ γὰρ πρῶτον ἓν, καὶ ἀγαθόν, καὶ ἧ' ἓν, τὰγαθόν, καὶ ἧ' τὰγαθόν ἓν* (c. 119). Alles, was durch Aehnlichkeit aus der Ursache hervorgegangen ist, wendet sich eben wegen dieser Aehnlichkeit wiederum dem Einen in Sehnsucht zu: *δι' ὁμοιότητος ἐπιστρέφει πρὸς τὸ ἓνός* (In Plat. polit.). Die Einswerdung mit dem Guten gilt darum als das Ziel der Welt.

Die neuplatonischen Bilder von dem Einen, das alles Sein aus seiner Ueberfülle heraus schafft und trotz der Seinsverleihung an die endlichen Dinge in seiner Einheit und Vollkommenheit unberührt bleibt, wurden über den *Pseudo-Dionysius* dem Mittelalter übermittelt. Dieser erlangte als angeblicher Apostelschüler eine hohe Autorität, so daß seine Schriften kommentiert wurden und seine Formulierungen bei sehr vielen mittelalterlichen Autoren wiederkehren. Gott verliert, während er die Dinge schafft, nichts von seiner Einheit und Seinsfülle. Gott ist über Wesenheit und Sein erhaben: *τὸ δὲ Θεῖον ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ὑπὲρ τὸ ἓν* (De div. nom. Cap. II § 10, P. Gr. 3, 676 D). Zum Wesen des Guten gehört das Schaffen und Erhalten des Seins, zum Bösen Verderbnis und Auflösung: *φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παραγγεῖν καὶ σφῆξιν · τῷ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολύειν* (l. c. Cap. IV § 19, 715 B/C).

Es gibt überhaupt nichts im Bereich des Seienden, was nicht am Einen teilhätte. Es ist vielmehr so wie bei den Zahlen: Wie jede Zahl an der Einheit teilhat, wie man von einer Zweiheit und einer Zehnzahl (als Einheit) spricht und von der Hälfte, dem dritten oder zehnten Teil des Einen, so hat alles und jeder Teil an dem Einen teil, und eben dadurch ist alles Seiende: *ἓν δὲ [sc. ὁ Θεός] ἐστίν, ὅτι πάντα ἐνιαίως ἐστὶ κατὰ μᾶς ἐνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἓνός ἀνεκφοιτήτως αἰτίου · οὐδὲν γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἓνός, ἀλλ' ὡσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει, καὶ μία θνὰς καὶ δεκάς λέγεται καὶ ἡμῖς ἓν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μέρηον τοῦ ἓνός μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα* (De div. nom. c. 13, § 2. P. Gr. 3, 977 C). Je näher etwas dem Einen steht, desto vollkommener ist es. Je weiter es davon entfernt ist, desto mehr macht sich auch die Vielheit geltend: *καθ' ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόβεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται* (de div. nom. c. 5, § 6, P. Gr. 3, 820 D). Ja, das geistige Licht, das Gute und das Schöne ist in seiner Einheit die einzigartige Ursache alles Guten und Schönen: *ταυτόν ἐστὶ τὰγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται · καὶ οὐκ ἐστὶ τι*

τιῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ . . . Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πᾶντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον (de div. nom. c. 4 § 10, P. Gr. 3, 704 B). Umgekehrt sucht jedes Wesen an Gottes Güte und eben dadurch am wahrhaft Seienden teilzuhaben. So wird das Gute zum inneren Seinsbestand des endlichen Seins, das voll und ganz nur in Gott besteht: ἐν θεῷ τὰγαθὸν ὑπαρξίς ἐστιν (ebd. 724). Das Gute aber besteht eben nur durch Gottes Güte, und es ist zugleich Schönheit, die Liebe und das Geliebte (l. c. IV, § 7, 701 D).

4. *Augustinus* hat den neuplatonischen Geistkosmos im persönlichen Gott verankert. Darum sind auch die höchsten Seinsbestimmtheiten in besonderer Weise in Gott grundgelegt. Augustinus hat eine innige Beziehung der Transzendentalien zum dreipersonlichen Gott entwickelt. Gott ist als Urgrund des Seins die höchste Einheit. Alles endliche Sein aber ist dies nur insoweit, als es die innere Einheit Gottes nachbildet, sei dies auch nur durch die innere Zusammenstimmung der zusammengehörigen Dinge. Nur wo Einheit ist, haben wir es mit einem Sein zu tun: „Nihil est autem esse quam unum esse; itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt, quantum sunt ea, quae composita sunt; nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt, in quantum assequuntur“ (De mor. Man. II, 6, 8). Die Schöpfung ist als creatio ex nihilo nicht bloß Formung eines vorgegebenen Materials, sondern Schöpfung aus dem Nichts und zugleich Seinsordnung; denn die Formen und Sinnstrukturen des endlichen Seins haben ihr Urmaß an der göttlichen Wahrheit: „Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit“ (De div. quaest. 83, q. 46 de ideis 2). Dabei ist Augustinus überzeugt, daß nur dem reinen Herzen sich diese Ideenwelt in einer übernatürlichen Erleuchtung erschließt. Alle Ideen sind und werden ja nur intelligibel durch göttliche Erleuchtung. Im göttlichen Logos und seinem Licht haben wir den Urgrund des verum zu suchen. In noch höherem Maße aber weist das in den Dingen vorhandene Gute auf das Urgute Gottes zurück. Gott ist das in jedem endlichen Gut wahrhaft Gute, er ist „bonum omnis boni“ (De trinitate VIII, 3, 4). Wenn wir über alle endlichen Teilgüter hindurch das Gute selber erfassen könnten, so würden wir in einem solchen Akte Gott schauen. Gott ist so als das Eine schlechthin der Urgrund des Seins und der Schöpfer (Vater), er ist die Urwahrheit als göttlicher Logos (Sohn) und ist zugleich Urgüte und Urschönheit (Hl. Geist). Die irdischen Dinge aber nennen eine um so höhere Seinsfülle ihr eigen, je mehr sie am Urguten teilhaben (De mor. Man. II c. 4, 11, 6). Gott als Urwahrheit und Urgüte gehören zusammen. So kann Augustin formulieren, daß uns in der übermenschlichen Wahrheit alle Güter aufleuchten, die wahrhaft sind („omnia bona quae vera sunt“ (De lib. arb. 2, 36, 37). Die geschöpflichen Güter tragen in Gestalt und Bewegung jene Zahlenverhältnisse (proportiones) an sich, die die Gesetze ihrer Schönheit ausmachen. Sie sind auch als aesthetische Werte auf Gott zurückzuführen. Wir sollen nach dem höchsten Sein trachten („quod summe est“), nach der „ewigen und unwandelbaren Form“,

die jedem geschaffenen Gute Schönheit und Gestalt verleiht (l. c. 43—46). Insbesondere in seinen Büchern „De libero arbitrio“ hat Augustinus den inneren Zusammenhang von Einheit, Wahrheit, Güte — und als Folgerung daraus — auch von Schönheit und Ordnung herausgearbeitet.¹⁾ Er hat die Transzendentalien des unum, verum, bonum in vielen Verhältnissen der äußeren Welt gesucht. Er hat sie in besonderer Weise mit dem Wesen des Menschen verknüpft, so daß nichts in der Welt mit Gott in innigerer Verbindung (coniunctus) ist. Vom Menschen sagt daher Augustinus: „Et sapit enim, et vivit, et est: qua creatura nihil est melius“ (De div. quaest. 83, q. 46 Nr. 2). Die Nahestellung des Menschen zu den Transzendentalien und ihrer metaphysischen Verankerung in Gott ist so eng, daß die Menschenseele mit ihrem Seelengrund (memoria), ihrer geistigen Befähigung (intelligentia) und ihrem liebenden Streben (voluntas) in besonderer Weise mit der Trinität verbunden ist (De Trin. X, 11, 17 ff.). Michael Schmaus hat dies in seiner Schrift „Die psychologische Trinitätslehre Augustins“ 1927 ausführlich dargelegt. Wichtig ist dabei das persönliche Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf. Diese innere Beziehung von schöpferischer Tätigkeit zum Wesen der Person ist für unseren Zusammenhang besonders bedeutsam.

5. Die Grundprinzipien der Transzendentalienlehre waren dem Mittelalter frühzeitig bekannt. Dies beweist die Tatsache, daß *Boethius* mit ihnen vertraut ist. Für ihn strebt alles, was danach trachtet, Bestand und Dauer zu haben, zugleich nach dem Einen. Ist dieses Eine weggenommen, so verbleibt überhaupt kein Sein mehr: „Quod autem . . . subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit . . . Omnia igitur . . . unum desiderant“ (Comment. in Porph. I, P. L. 64, 83 A). *Boethius* hat weiter den lapidaren Satz geprägt: „Omne quod est, idcirco est, quia unum est“ (l. c. 83 B). In seinem Trostbuch findet sich eine ausführlichere Spekulation über den Zusammenhang des Einen mit dem inneren Seinsbestand: Alles, was da ist, bleibt so lange und ist so lange in seinem Bestand, als es eben eines ist. Es geht zugrunde und wird aufgelöst, wenn es aufgehört hat, eines zu sein; „Nostine igitur . . . omne quod est tam diu manere atque subsistere quam diu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit?“ (Consol. III, pr. 11, P. L. 63, 772 A). *Boethius* weiß auch in seiner Schrift „De sancta trinitate“ um den inneren Zusammenhang von Form (= Wahrheit) und Sein: „Omne namque esse ex forma est“ (l. c. c. 2). *Johannes Scotus Eriugena*, der Uebersetzer des Pseudo-Dionysius, weiß selbstverständlich auch, daß alles durch sein „Eines-sein“ wahrhaft existiert, d. h. eben Sein hat: „essendo unum omnia sunt existentia“ übersetzt er (P. L. 122, 1169 C) aus der Schrift des *Areopagiten* „De divinis nominibus“ (c. 13, 2. P. Gr. 3, 977 C).

Der neuplatonische Zug der Transzendentalienlehre wurde nun für das Mittelalter noch durch den Zusammenstoß mit den orientalischen Denkern verstärkt. Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute“, seit *Alexander von Hales* nach den Worten im ersten Satz „Liber de causis“ genannt, ist hier von größtem Einfluß geworden (herausgegeben v. O. Bardenhewer 1882). Der anonyme Verfasser hatte wahrscheinlich eine arabische Uebersetzung der *στοιχείωσις θεολογική* als Vorlage. Sie wurde noch vor 1200, und zwar durch *Gerhard von Cremona* (nach dem Aufweis von *Bardenhewer*) ins Lateinische übersetzt. Benutzt wurde sie von *Alanus ab Insulis*, *Alexander von Hales*, *Bonaventura*. *Albertus Magnus* und *Thomas kom-*

mentieren sie, letzterer weist mit kritischem Blick nach, daß es ein Auszug aus der *στοιχειώσις θεολογική* des Proklus ist. Das Buch hat seine Nachwirkung bis ins 17. Jahrhundert gehabt.

Für unseren Zusammenhang ist die Grundthese — und zugleich der Grundfehler — dieser Schrift wichtig. Diese ist neuplatonisch ihrer Herkunft und ihrem Geiste nach. Sie setzt die Grade der Abstraktion mit den Stufen des tatsächlichen Seins gleich. Dadurch wird dem metaphysisch Einem eine besonders herausgehobene Stellung zuteil. Wichtig ist auch der produktiv-schöpferische Charakter des Einem, der schärfer zum Ausdruck kommt. Die Schrift beginnt mit den Worten: „Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda“ (§ 1). Aus diesem Grunde tritt auch das erste der geschaffenen Dinge als das Sein auf, das am stärksten geeint genannt wird (die Lateiner haben hier nur „vehementius unitum“) (§ 4). Eben darum steht es dem reinen Sein, dem Einem und Wahren nahe, in welchem es keine Vielheit irgendwelcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber ist vielfältig, weil es letzten Endes zusammengesetzt ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit. Durch die Differenzierung des ersten Seins kommen Formen ohne Ende zum Vorschein (§ 4). Die Seinsstufen aber werden zu Intelligenzstufen, und die Intelligenzen, welche dem Einem, Wahren, Reinen nahestehen, sind geringer an Quantität, aber bedeutender an Kraft. Mit der Entfernung von dem Einem wächst die Quantität und schwindet die Kraft (§ 9). Das erste Gute läßt das verschiedene Gute ausströmen. Jedes einzelne Ding nimmt es auf nach der Maßgabe seines Wesens. Die Tauglichkeit des Aufnehmenden bedingt also die Unvollkommenheit (§ 19). Bei dem Einem aber sind das Eines-Sein und die Güte ein und dasselbe. Es läßt das Gute auf die Dinge ausströmen. Die übrigen Dinge aber bedürfen des Einem, Wahren, welches die verschiedenen Vollkommenheiten und alles Gute ausströmen läßt: „Res autem simplex una, quae est bonitas una, et unitas eius est bonitas, et bonitas est res una. Illa res est dives maius quae influit, et non fit influxio super ipsum per aliquem modorum. Reliquae autem res intelligibiles aut corporeae sunt non divites per se ipsas, immo indigent uno vero influente super eas et omnes gratias“ (§ 20).

Zum „Liber de Causis“ tritt der Traktat „De unitate“, der fälschlich dem Boëthius zugeteilt worden war. Er weist auf Dominicus Gundisalvi hin, der als Archidiakon zu Toledo im 2. Drittel des 12. Jahrhunderts die Lehren orientalischer Philosophen übersetzte und weiterbildete. Diese Schrift stellt an die Spitze der gesamten Weltordnung die oberste ungeschaffene Einheit mit ihren schöpferischen Qualitäten. Diese Einheit ist es auch, die das Formprinzip verleiht. Daher wohnt jedem Ding das Streben nach Einheit inne. Das niedere Sein hat eine geringere Einheit und daher auch einen geringeren Grad an Vollkommenheit. Gundisalvi hat seine Lehren, wie Paul Correns (Baeumkerbeiträge I, 1, 1891) nachgewiesen hat, aus Boëthius, Augustin und aus dem Neuplatonismus Avencebrols geschöpft. Dieser letztere hat in seinem ins Lateinische (durch Gundisalvi) übersetzten „Fons vitae“ die Lehre von der schöpferischen Tätigkeit des Einem und dem Einem als dem Ziel aller Bewegung und Veränderung der Welt dargelegt. Zugleich werden Form, Licht und Wahrheitserkenntnis einander zugeordnet. Gundisalvi hat später in seiner Schrift „Ueber den Hervorgang der Welt“ („De processione mundi“) auf die oberste einheitliche, materiellose, ewige Ursache zurückgegriffen. Auch hier heißt es ausdrücklich: „Omne esse dicitur unum“ (ed. Bülow, Bei-

träge 24/3, 1925, S. 29). Von hier geht alle Veränderung aus, und dahin strebt alles endliche Sein wiederum zurück.

Dem Dominicus Gundisalvi folgt *Alexander von Hales*, der unum verum und bonum in eine innere Beziehung zu Gott als der causa efficiens, exemplaris und formalis setzt. Gott als oberste Wirkursache ist zugleich der Schöpfer der Dinge in ihrer Vielfältigkeit und geordneten Einheit. Als oberste Exemplarursache sind von ihm die Formen der endlichen Dinge gedacht worden. Damit ist die Beziehung zum „verum transcendentale“ gegeben. Als „causa finalis“ steht Gott zugleich in einem innerlichen Verhältnis zum „bonum transcendentale“. Das Gute und die erstrebten Zwecke hängen unmittelbar zusammen (vgl. die Ausgabe seiner Werke, Quaracchi 1924, Bd. I, p. 112).

Daß jedes Geschöpf irgendwie Gott ähnlich ist, sei es als gottferner Schatten, als Spur oder als Bild (bei geistigen Menschen), bleibt auch weiterhin ein Gedanke, der in der neuplatonisch-augustinisch beeinflussten Scholastik wirksam wird. *Bonaventura* beruft sich dabei auf den antiken Grundsatz, daß Aehnliches durch Aehnliches erkannt werde (I Sent. 3, 1, 1, 2 fund. 4, tom. I, p. 72). Daher gelangen wir, wie es im Sentenzenkommentar (I, d. 3, p. 1, a. unic. q. 2 ad 4, tom. I, p. 73) heißt, zur Erkenntnis Gottes entweder „in quadam elongatione et confusione“, wie es beim Schatten der Fall ist. Dies kann sich auch in höheren Graden vollziehen, und zwar „in elongatione“, zugleich aber „in distinctione“ nach der Art einer Spur oder schließlich, soweit als möglich, „in propinquitate et distinctione“ in der Art eines Bildes. Es gibt ja kein Geschöpf, das nicht Maß, Zahl und eine Strebekraft (inclinatio) hätte; darin offenbart sich die Weisheit wie der Fuß in einer Spur, die zu jener Weisheit führt, welche Maß ohne Zahl, Ordnung ohne Anordnung ist. In der Substanz offenbart sich eine höhere Spur; denn sie hat als geschaffene Substanz eine Materie, eine Form und die Zusammensetzung der beiden; sie hat ferner einen Urgrund oder Fundament, eine Ergänzung ihrer Form und die Verknüpfung beider; sie hat schließlich Substanz, Kraft und Tätigkeit. Und darin wird das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit dargestellt: Der Vater als Ursprung, der Sohn als Bild, der Hl. Geist als Verbindung (compago) (In Hex. II, 23, tom. V, 340). Unschwer erkennt man in dieser Stelle, die uns auf Augustins Lehre (vgl. bes. Lib. de natura boni c. 3) zurückweist, zugleich den neuplatonischen Zug, wie er in der Schrift „De divinis nominibus“ des Pseudo-Dionys wiederholt zutage tritt (vgl. bes. de div. nom. cap. 4, wo die innere Einheit von bonum und ens behauptet wird). *Bonaventura* kennt in diesem Sinne den Satz: „Ens et bonum convertuntur“, wobei er ausdrückliche hinzufügt „sicut vult Dionysius“ (I Sent. d. I, a. 1, q. 2 f. 2, tom. I, p. 32a) (vgl. II Sent. d. 34, q. 3 f. 4: „Bonum et ens convertuntur“). In direkt neuplatonischem Sinne heißt es auch: „Omnis multitudo reducitur ad unitatem“ (I Sent. d. 19, p. I, a. unic. q. 1 f. 2, tom. I, 342a), ferner: „Multitudo in rebus est a principio uno quia est primum principium et unice unum. Quia enim est principium simpliciter primum, ideo fecundum et potens est fecunditate infinita et immensa. Si enim unitas, quae est prima in genere numeri, est principium, a quo possunt infiniti numeri egredi, et punctus, a quo infinitae lineae; quod est simpliciter primum est ita potens, quod omnino immensum“ (II Sent. dist. 1, p. 2, art. 1, q. 1, concl. 2, tom. II, p. 40 a). So leitet sich die Vielheit der Dinge von einem einheitlichen Urprinzip her, und dieses ist wahrhaft „principium et primum et unice unum“

(l. c. p. 39 b). Daher gilt auch: „Multitudo ortum habet ab unitate“ (II Sent. d. 19, p. 1, art. unic., qu. 1) (tom. II, p. 14a). Daß diese höchste Einheit zugleich oberste Ursache ist, erhellt aus folgender Stelle: „Pluralitas quae dicit defectum a summa unitate comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam; et haec reducitur ad unitatem reductione propria, quae est effectus in causam, et talis pluralitas non est in divino esse“ (De myst. Trin. q. 2, a. 2 ad 17, tom. V, p. 67 b). So steht auf der Seite der Wirkung die Vielheit, die sich auf die oberste metaphysische Einheit zurückführen läßt. Zum Ens und bonum tritt selbstverständlich auch die Schönheit: „Omne quod est ens, habet aliquam formam, omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem“ (II Sent. d. 34, a. 2, q. 3, f. 6, tom. II, p. 814a). Daher heißt es auch: „Bonum et pulchrum [sunt] idem, sicut dicit Dionysius (de div. nom. c. 4 § 7) (I Sent. d. 46, a. unic. q. 6, f. 4, tom. I, p. 833a). Diese Einheit ist natürlich nur „unum in re“, nicht aber „unum ratione“ (I Sent. d. 31, p. 2, a. 2, q. 1, concl. 3, t. I, p. 545 b). Dasjenige Sein aber, das in höchstem Grade eine Einheit darstellt, ist auch das allgemeine Urprinzip aller Vielheit: „Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium“ (Itinerarium c. 5, n. 7) (vgl. II Sent. d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, concl. 2). Diese metaphysische Einheit wird in eine unvermittelte Parallele zu den Zahlen gesetzt: Die Einheit ist das erste in der Gattung der Zahlen und jener Anfang, aus dem unermeßliche Zahlen hervortreten, so wie aus dem Punkt unermeßlich viele Linien heraustreten. Je einfacher, desto universeller ist eine Ursache. Daher ist für Bonaventura die causa prima mit dem Liber de causis zugleich die causa universalissima (II Sent. dist. 1, p. 2, a. 1, q. 1, f. 4). Dieses primum principium ist zugleich das ens a se ipso, das ens propter se ipsum und eben darum das „summe bonum, nullum prorsus habens defectum“. So gipfelt geradezu in dem Inhalt der Transzendentalien die aus der Schöpfung zu gewinnende Gotteserkenntnis: Jedes Geschöpf bezeugt ja nicht nur eine natürliche Güte, sondern auch die Einheit. Nichts kann sein, es sei denn, daß es ein Eines sei, wie Boëthius sagt und Augustin, und der Sinn und Verstand lehrt. Wie also jedes Geschöpf durch seine Güte bezeugt, daß in Gott wahre und höchste Güte sei, so durch seine Einheit, daß die Ursache aller Dinge in sich Eines sei (Qu. Disp. de Myst. Trin. q. 2, a. 1 concl., tom. V, p. 61 a/b: „Nihil enim potest esse, nisi sit unum, ut dicit Boëthius et Augustinus, et docet sensus et intellectus. Sicut ergo omnis creatura per suam bonitatem clamat in Deo esse veram bonitatem et summam; sic per suam unitatem clamat, omnium causam esse in se unam.“)

6. Das Bekanntwerden der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie zu Beginn der Hochscholastik bringt, wie auch auf anderen Gebieten, so auch innerhalb der Transzendentalienlehre eine Umgestaltung. Der extrem neuplatonische Zug wird zurückgedrängt, in schwächerem Maße bei Albertus Magnus, in stärkerem bei Thomas von Aquin. Albert²⁾ entwickelt die drei Transzendentalien „unum, verum, bonum“ in seiner theologischen Summe und erweitert sie durch die transzendentalen Begriffe „res“ und „aliquid“ in anderen Schriften. Der Begriff „res“ stellt, wie der des Seins, eine prima conceptio intellectus dar. Der Begriff des „unum“ fügt nur das Ungeteiltsein, die „indivisio“ hinzu. Zugleich steht der Begriff des „unum“ in einer inneren Beziehung zur Form, die in einem ersten Akt seinsverleihend und in einem zweiten Akt die Materie begrenzend ist. Der Sache nach sind „ens“ und „unum“ konvertierbar. Begrifflich decken sie sich nicht:

„Ens“ meint das Haben von Sein, „unum“ das Ungeteiltsein. Die positive Ergänzung zum „unum“ ist das „aliquid“. Da es nun aber unendlich viele Dinge gibt, so zählt Albert „res, unum, aliquid, ens“ zu den „termini infiniti“ (S. Th. I, qu. 24, m. 3 [Borget 31, 203b]). Die Uebereinstimmung des Seienden mit der ihm innewohnenden Form ist das „verum“. Auch hier liegt sachliche (secundum supposita) Vertauschbarkeit, aber eine begriffliche Unterscheidung vor. Das „verum“ fügt zum „ens“ die innere Beziehung zur Form hinzu. Nun entbehrt die Materie als Potenz der Form. Sie sehnt sich daher nach der Form, um so mehr als die Form bereits auf Grund einer zuständigen Anlage (potentia habitualis) in einer konfusen und unbestimmten Weise vorhanden ist und nur der „eductio“ bedarf. In dieser Zielbestimmtheit aber ist das „bonum“ zu finden. Es bedarf dabei keiner unmittelbaren Einwirkung eines „Dator formarum“. Wiederum liegt sachliche Deckung, aber keine begriffliche Identität vor: „Bonum et ens convertuntur secundum supposita et non secundum intenciones“, wie es im (ungedruckten) Kommentar zu „De divinis nominibus (CIm 6909, fol. 127 vo) heißt. Sachlich sind ens und seine transzendentalen Bestimmungen vertauschbar. Daher sind sie auch unter sich vertauschbar. Und so gelten die Sätze: „Unum inquantum unum est verum“, „Verum inquantum verum est bonum“ und „Bonum inquantum bonum est unum (vel verum)“. Das Bonum setzt dabei die anderen Seinsbegriffe voraus.

Wir sehen daher auch hier die platonisch-augustinischen Momente wirksam: der letzte und tiefste Grund für die innere Wahrheit und Güte in den Dingen ist ihre (abgestufte) Annäherung an die causa prima und exemplaris, die als finis ultimus zugleich das Ziel und Urvorbild alles Seins und Strebens ist.

Mit *Thomas von Aquin* kommt die scholastische Transzendentalienlehre zu ihrer klarsten und alle Momente abwägenden Formulierung, die insbesondere in den beiden ersten Quaestionen von „De Veritate“ dargelegt ist. Man kann in diesen Sätzen schon so manchen Zug sehen, der nach der Zukunft weist. Zugleich wird die Korrektur der pythagoreisch-platonischen Zahlenspekulation wirksam.

In der Reihe der Transzendentalien geht das „Unum“ voran, weil es vorhanden sein muß, wenn ein Seiendes überhaupt erfaßt werden soll. Das „Unum“ wird auch ein Etwas („aliquid“) genannt, insofern es von einem anderen getrennt, ein „aliud quid“ ist. Das „Verum“ ist gleichfalls das, was ist, aber in ihm wird zugleich die Gleichförmigkeit des Seins mit dem Verstande ausgesprochen. Es dient daher der Vervollkommnung des erkennenden (endlichen) Geistes. Aber erst das „Bonum“ verleiht auch seinsmäßige Vollkommenheit: „Illa quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero“ (De verit. 21, a. 3). Hier aber weiß Thomas bereits um die Tatsache, daß die Körperdinge nur dann einsichtig werden, wenn wir sie einsichtig machen: „Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles“. Die materiellen Dinge sind nämlich nur dem Vermögen nach einsichtig. Wirklich intelligibel aber werden sie erst gemacht durch das Licht des tätigen Verstandes, wie auch die Farben erst sichtbar werden durch das Licht der Sonne: „Sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis“.

Thomas weiß also sehr wohl um den Anteil des Subjekts in der Erfassung des Seinssinnes. Von hier aus verstehen wir auch die erhabene Stellung der Menschenseele, deren höchste Vollkommenheit „secundum philosophos“ darin besteht, „ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius“ (De verit. q. 2, a. 2 c). Diese veränderte Stellung des Menschen hängt mit dem Aufgeben der augustinisch-neuplatonischen Erleuchtungslehre zusammen; denn es ist der Mensch selber, der auf Grund seiner Geistausstattung die Formen aus den Dingen heraushebt und dabei keines speziellen Lichtes von Gott her bedarf. Es ist bekannt, daß diese Stellungnahme schließlich auch in die franziskanischen Schulen eindrang, daß Duns Scotus die Erleuchtungslehre abschwächt, Olivi, Petrus de Trabibus und Franz von Mayronis sie völlig aufgeben (Vgl. Martin Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin, 1924, S. 42 ff).

Die Dinge behalten also ihren Eigenwert, sind geistbezogen, und zwar letzten Endes auf den Geist Gottes, in welchem alle ihre nur „divisim“ und „particulariter“ empfangenen Vollkommenheiten „simpliciter“ und „universaliter“ enthalten sind. Nur der „intellectus practicus“ ist bei Thomas in höherem Maße schaffend tätig und wird maßbestimmend für die Dinge, die durch ihn entstehen. Der betrachtende, spekulative Geist aber wird von den Dingen her in Bewegung versetzt, so daß die Dinge für ihn zum bestimmenden Maß werden. Daraus erhellt, daß die Dinge der Natur, von denen unser Geist sein Wissen schöpft, für ihn das Maß abgeben, wie es im X. Buch der (aristotelischen) Metaphysik heißt. Sie selber aber haben ihr Maß vom göttlichen Geiste, in welchem alles Geschaffene besteht wie alle Kunstwerke im Geiste des Künstlers. So gibt der göttliche Geist das Maß der Dinge und er wird nicht von ihnen her bestimmt. Das natürliche Ding aber ist sowohl maßgebend wie maßempfangend. Unser Geist aber ist maßnehmend. Er gibt ein Maß, aber nicht den Naturdingen, sondern nur den künstlich von ihm geschaffenen: „Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur X. Metaph.: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus; res autem naturales, mesurans et mesurata; sed intellectus noster est mesuratus, non mesurans quidem res naturales, sed artificiales tantum“ (De Verit. q. 1, art. 2 c; vgl. S. c. g. I, 61). Aus den gleichen Gründen ist die Wahrheit des göttlichen Intellekts eine einzige („una tantum“), die sich im menschlichen Intellekt dann vervielfältigt. Trotzdem würde die Wahrheit der Dinge auch dann weiterbestehen, wenn der menschliche Geist nicht da wäre oder nicht sein könnte: „posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent“ (de verit. q. 1, art. 4 c). So geht die Hinordnung der Wahrheit auf den göttlichen Verstand der Hinordnung auf den Verstand des Menschen voraus. Es muß also jedem richtigen geistigen Verstehen (intellectui) irgendein Sein entsprechen und umgekehrt: „Cui libet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso (de verit. q. 1, art. 2 ad 1). Das Gute aber und das Wahre schließen einander ein: das Wahre ist ein Gut, sonst wäre es nicht begeh-

renswert; und das Gutes ist ein Wahres, sonst wäre es nicht erkennbar (S. th. I, 79, 11 ad 2). Im Gegensatz zum Voluntarismus hält Thomas an dem Vorrang der Erkenntnis fest: Das Gute ist als ein Wahres früher auf die Vernunft bezogen, denn als ein Erstrebenswertes auf den Willen (vgl. S. th. I, II, 19, 3 ad 1).

Der andere wichtige Schritt, den Thomas über die neuplatonische Spekulation hinaus tut, ist die genauere Unterscheidung des numerisch Einen und der metaphysischen Einheit. Noch Bonaventura hatte ohne Bedenken das metaphysische Urprinzip, das „unice unum“ ist, mit der „unitas quae est prima in genere numeri“, und von der aus die unendlich vielen Linien und Zahlen ausgehen, in Parallele gesetzt (II Sent. d. 1, p. 2, art. 1, q. 1, concl. 2, tom. II, 40 a, vgl. 39 b). Auch Thomas hat noch in seiner Jugendschrift, dem Sentenzenkommentar, den Satz: „Cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium reduci, quod est Deus“ (I Sent. d. 2, q. 1, ad 1). Durch die genauere Bekanntheit mit Aristoteles hat er zwischen dem metaphysischen Einen und dem Einen als Prinzip der Zahl unterschieden. Er hat weder die pythagoreisch-platonische Anschauung gebilligt, die in den Zahlen ohne weiteres die Substanzen der Dinge sah, noch auch der Lehre Avicennas zugestimmt, die die Einheit als ein zur Substanz der Dinge hinzutretendes Merkmal betrachtete (vgl. S. theol. I, q. 9, a. 1 c). Das metaphysisch Eine bedeutet nunmehr lediglich die Negation des Geteiltseins. Das Eine aber als Prinzip der Zahl fügt lediglich den Gedanken des Maßes hinzu. Das transzendente „unum“ aber, das mit dem Sein vertauschbar ist (convertitur), fügt überhaupt nichts zum Sein hinzu.

So werden die Transzendentalien bei Thomas wesentlich zum Ausdruck der Weltordnung, wie man es besonders deutlich an dem alles umfassenden Schönheitsideal sehen kann, das uns Thomas im Kommentar zu „De divinis nominibus“ (vgl. speziell C. IV, lect. 5) gezeichnet hat: Höheres und niederes Sein greift hier auf Grund der participatio des Niederen am Höheren und der Steigerung (excellencia) des Niederen im Höheren ineinander. Im Geiste des thomistischen Systems hat darum Hans Meyer (Thomas von Aquin 1938, S. 164) sinngemäß zu den thomistischen Transzendentalien hinzugefügt: „Ens et ordo convertuntur“. Diese von neuplatonischer Begriffshypostasierung mitbestimmte Idealordnung ist der große Stein des Anstoßes geworden, gegen den die Folgezeit zunächst mit theologischen, sodann mit philosophischen Argumenten Stellung bezogen hat. Wir werden dies auch bei der Verwandlung des Transzendenten sehen.

Duns Scotus tut einen weiteren Schritt in der Ausgestaltung der Transzendentalienlehre. Auf Grund der Tradition Augustins und Bonaventuras stellt er fest, daß der Mensch auf seiner irdischen Pilgerschaft nur vom Geschöpflichen her zu Gott kommt (vgl. Rep. Par. Prolog. q. 1, a. 3, n. 16). Jedes Geschöpf ist eine Nachahmung der göttlichen Wesenheit. *Duns Scotus* ist daher im Gefolge von Augustins „psychologischer Trinitätslehre“ (Schmaus) davon überzeugt, „quod anima habet trinitatem et unitatem aliquo modo, sicut essentia divina habet“ (Ox. II, d. 3, q. 9 n. 14). Es muß daher auf Grund der Einfachheit Gottes einen Begriff geben, der Gott und dem geschöpflich-endlichen Sein gemeinsam ist. Dies ist der formale Seinsbegriff, nicht aber die konkreten Seinsmodi. Gott fällt nicht unter ein Genus und kann daher nicht so betrachtet werden wie das endliche Sein, in dessen

Bereich die thomistische Analogienlehre Geltung behält: „Teneo opinionem meam mediam quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturae, non tamen communis ut generis“ (Ox. I, d. 3, q. 1, n. 7). Diese Gemeinsamkeit war schon ganz allgemein durch Bonaventura zum Ausdruck gebracht worden, hat er doch das Wort geprägt, daß jedes Geschöpf mit lauter Stimme das Dasein Gottes verkünde. Freilich, es wäre verkehrt, Duns Scotus als den Vertreter einer alle Unterschiede verwischenden Univozität des Seins zu betrachten. Er hat vielmehr das Bestreben, über die kausale Proportion hinauszugehen und nimmt zu diesem Zwecke die Gott zukommende Vollkommenheit rein formal. Dazu sagt er eindeutig: „Considerando Deum sub ratione causae ex creaturis bene cognoscitur proportionaliter; sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo, quae est in creatura, formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis; attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter; ergo talia cognoscuntur de Deo non solum per viam proportionis, sed etiam per viam similitudinis ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus, Deo et creaturae, qualis non est communis in prima via cognoscendo Deum per viam causalitatis“ (Ox. I, d. 8, q. 3, n. 10). Die Univozität, die Duns Scotus im Auge hat, geht also über die Kausalerkenntnis und die damit verbundene Analogie hinaus. Sie ist gleichsam eine höhere Seinstufe und ist nicht mit der Univozität im gewöhnlichen Sinn zu verwechseln. Daher sagt er ausdrücklich: „Unitas attributionis non ponit formaliter unitatem univocationis, potest tamen stare cum ea, licet haec formaliter non sit illa“ (Ox. I, d. 8, q. 3, n. 12). Er beruft sich dabei auf das 15. Buch von Augustins „De trinitate“, wo der Bischof von Hippo den Menschen als das Bild Gottes in jenem Teil seines Seins zeichnet, der dem Ewigen zugewandt ist, d. h. im geistigen Menschen. (Augustinus hat eben dort in der „memoria“ die „similitudo“ zu Gott Vater, im „intellectus“ die zu Gott Sohn und in der „voluntas“ [= Zuneigung] die zum Hl. Geist herausgearbeitet). Und so rücken für Duns Scotus die Ternare, welche aus den höchsten geistigen Befähigungen des Menschen genommen sind, ganz in die Nähe des univoken Seins und damit der Transzendentalien; denn jede metaphysische Erörterung über Gott geht so vor, daß sie von dem formalen Begriff alle Unvollkommenheit wegnimmt, den dieser im Geschöpflichen an sich hat, ihm dann alle Vollkommenheit zuerteilt und ihn schließlich auf Gott überträgt. Als Beispiele werden echt augustinische Bestimmungen aus dem Bereich der menschlichen Persönlichkeit genannt, nämlich „sapientia, intellectus, voluntas“ (Ox. I, d. 3, q. 3, n. 10). Freilich ist es bei der Erfassung Gottes als der Wahrheit, als des Guten nicht so, daß wir zu einer „veritas contracta“ (= einer auf ein bestimmtes endliches Sein eingeengten Wahrheit) schreiten sollten. Duns Scotus weiß sehr wohl um die Schwierigkeiten eines solchen Verfahrens (vgl. ebenda n. 26 u. 27). Sobald wir eben nicht mehr formal, sondern in strenger Genauigkeit die Frage untersuchen und vom konkreten Sein ausgehen, überschreiten wir den Bereich der „praedicata quae de Deo formaliter dicuntur“. Und hier gilt dann die Analogie! In der Gotteserkenntnis aber muß bei allen Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen zerstreut und voneinander unterschieden sind und hier Beschränkung und Mängel aufweisen, berücksichtigt werden, daß sie in Gott wegen seiner Einfachheit eine Einheit bilden. Diese Vollkommenheiten sind in den Geschöpfen deshalb unvollkommen, weil sie hier nur durch Teilhabe vorhanden sind. Der „intellectus“

des Menschen auf seiner irdischen Pilgerschaft kann zwar diese Vollkommenheiten, so wie sie in sich eine Einheit bilden, nicht erfassen, sondern bildet sie entsprechend den Begriffen der Vollkommenheiten, wie er sie in den Geschöpfen vorfindet. Der univoke Seinsbegriff bedeutet also die Einheit aller Vollkommenheit: „et sic intellectus viatoris potest habere de Deo conceptum aliquem quasi quidditativum et alios quasi passionum“ (d. h. der Seinseigentümlichkeiten) (Rep. Par. Prol. q. 1, a. 3, n. 16). Nun hat aber das Sein nicht bloß *passiones convertibiles simplices*, wie *unum, verum, bonum*, die unter sich vertauschbar sind, sondern auch solche, „*ubi opposita distinguuntur*“, wie z. B. „*necesse esse oder possibile*“, „*actus oder potentia*“. Jedes dieser beiden Glieder ist ein Transzendente; denn keines determiniert sein „*determinabile ad certum genus*“. In dieser Weise kann auch die „*sapientia*“ ein transzendentaler Begriff sein und jegliches andere, das Gott und der Kreatur gemeinsam ist: „*transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur: sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit. Hoc patet ex alio, quia ens, non tantum habet passiones convertibiles simplices, sicut unum, verum, bonum etc., sed habet aliquas passiones, ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur ens, non in quantum determinatur ad aliquod genus, ita et passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens; quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti est speciale formaliter, non conveniens nisi uni enti, sicut necesse est in ista divisione, necesse vel possibile, et similiter infinitum in ista divisione, finitum vel infinitum etc. Ita etiam potest sapientia esse transcendens, et quodcumque aliud, quando est commune et Deo et creaturae, licet aliquod tale dicatur de solo Deo, et de nulla creatura, aliquod autem de Deo et creatura aliqua.*“ (Oxon. I, d. 8, q. 3, n. 19).

In dieser Einführung der *passiones entis disiunctae* hat Scotus nur die aus Bonaventura stammende Ueberlieferung fortgesetzt; man braucht nur einen Blick in die *Collationes in Hexaameron* (16 u. 17) zu werfen, um davon sich zu überzeugen. Das kontingente Sein setzt für Scotus so eindeutig das Vorhandensein der *causa prima* voraus, die es als kontingentes schafft, daß er — echt mittelalterlich — vorschlägt (im Anschluß an Avicenna) „*isti qui negant aliquod contingens exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri*“ (Oxon. I, d. 29, q. 5 n. 13).

Im Kommentar des Franz Lychetus wird betont, daß nur das *totum disiunctum* mit dem *ens* konvertierbar ist, nicht aber nur der eine Teil. Es ist also richtig: „*Omne ens est necessarium vel possibile*“. Und es ist falsch, zu sagen: „*Omne ens est necessarium*“ oder „*Omne ens est possibile*“ (Lyoner Ausgabe von 1639, V/2, p. 1300).

7. Die scholastische Lehre von den Transzendentalien ist in Geltung geblieben, solange und soweit der Ordogedanke, d. h. die Ueberzeugung von einem uns vorgegebenen realen und idealen Kosmos des Seins erhalten blieb. Selbstverständlich behandelt auch *Suarez*, der große Erneuerer und Weitergestalter scholastischer Denkweise in der Neuzeit, die herkömmlichen Transzendentalien (*ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*) und führt sie mit Thomas von Aquin auf die drei ursprünglichen (*unum, verum, bonum*) zurück. „*Res*“ und „*aliquid*“ sind Begriffe, die mit dem Begriffe des „*ens*“

synonym gebraucht werden. „Aliquid“ gehört in die nächste Nähe des „unum“, d. h. des „indivisum in se“. Das „aliquid“ verneint mehr die Identität mit einem anderen: „unum ex negatione divisionis in se: aliquid vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt: in re vero eandem passionem significant: quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur“ (Disp. met. III, sect. II, Nr. 10). Auch die „passiones entis disiunctae“ wie „finitum vel infinitum“ behandelt Suarez. Hier erklärt er richtig, daß sie nicht zu den „passiones entis in communi“ gehören, sondern vielmehr zu den „divisiones entis“; denn sie engen das Sein auf einen speziellen Begriff ein oder bedeuten bestimmte Seinszustände („status entis“) wie Akt und Potenz. Infolgedessen gehört auch die Existenz eines Geschöpfes nicht zu den „passiones entis“. Wieder andere dieser „passiones disiunctae“ lassen sich auf eine „passio simplex“ zurückführen wie das „idem-diversum“ auf das „unum“ (l. c. Nr. XII).

Suarez hat also die Unterscheidung der „passiones entis“ in „unicae“ und „disiunctae“ nicht mitvollzogen, obwohl er die letzteren ausführlich behandelt hat.

Auch das „Lexicon philosophicum“ von Johannes Micraelius von 1653 kennt diese Unterscheidungen bei der Lehre von den „passiones entis“. Max Wundt³⁾ hat sie ferner bei einer ganzen Reihe von Denkern der deutschen Schulmetaphysik (Martini, Alsted, Scheibler usw.) nachgewiesen. A. G. Baumgarten hat sie im Anschluß an die Wolffsche Philosophie in seine „Metaphysica“ von 1739 aufgenommen. Er führt sie als Seinsprädikate ein, die in „praedicata interna“ und „praedicata relativa“ zunächst untergeteilt werden. Die internen kommen dem Sein aus sich heraus und allgemein zu und enthalten die universellen Bestimmungen „unum, ordo, verum, perfectum“. Zu ihnen gehören weiterhin die disjunktiven Merkmale wie „necessarium et contingens“, „reale et negativum“, „singulare et accidentale“, „totale et partiale“, „substantia et accidens“, „simplex et compositum“, „finitum et infinitum“. Die „praedicata entis relativa“ sind „idem et diversum“, „simultanea et succesiva“, „causa et causatum“, „signum et signatum“. Relativ heißen diese Bestimmungen, weil sie den Dingen in bezug auf andere zukommen. Es ist bekannt, daß die Schule Wolffs sehr weittragende Folgerungen aus der Transzendentalienlehre unter Zuhilfenahme des Leibnizschen Satzes vom zureichenden Grunde gezogen hat. Daher konnte die Transzendentalphilosophie, wie Baumgarten ausführte, die gesamte Ontologie enthalten. Kant, der der Transzendentalienlehre einen gänzlich anderen Sinn gab (wie wir unten sehen werden), hat gleichwohl bis in die 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft mit der scholastischen Transzendentalienlehre gerungen. Dies kommt daher, daß er Baumgartens Metaphysik als Lehrbuch seinen Vorlesungen zugrunde legte. Den Phasen dieses Ringens, das nie zu einem konsequenten Aufbau führte, ist H. Leisegang in den dem Aufsatz „Ueber die Behandlung des scholastischen Satzes: ‚Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum‘ und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft“ (Kantstudien 1915) nachgegangen. Bis in den systematischen Aufbau der Vernunftkritik zeigt sich die alte Lehre, trotz aller durch Kant erzwungenen Veränderung. Die einfachen Transzendentalien (unum, verum, bonum usw.) werden von ihm der alle Erfahrung übersteigenden Vernunft zugeordnet. Die *passiones entis disiunctae* aber, bei denen ein Glied jeweils der endlichen Welt angehört, treten bei den dem

Verstande entspringenden Kategorien auf. Man kann dies noch an den Doppelgliedern der Kategorien der Modalität sehen, wo Kant aufführt: „Möglichkeit — Unmöglichkeit“, „Dasein — Nichtdasein“, „Notwendigkeit — Zufälligkeit“. Ihre sachliche Bedeutung aber im Sinne der alten Ontologie, die Kant schließlich völlig ablehnt, haben sie verloren.

II.

1. Wie konnte es kommen, daß die scholastische Transzendentalienlehre bei Kant und in dem ihm folgenden 19. Jahrhundert preisgegeben wurde? Diese Frage ist natürlich nicht bloß durch den Hinweis auf Kants philosophische Entwicklung zu beantworten, sondern greift tiefer in den Geist der gesamten Neuzeit hinein. An dem Abbau des hochmittelalterlichen Ordogedankens, der mit dem Streit um die Korrektur der Lehre des hl. Thomas nach 1277 einsetzt, ist die Spätscholastik entscheidend beteiligt, hat doch die Seinsordnung schon damals ihren Sinn verloren. Angesichts der Sinnlosigkeit der endlichen Welt handelte es sich in der Folgezeit darum, daß der endliche Mensch durch seine Betätigung der endlichen Welt einen Sinn gab. Daher erwächst in der Neuzeit eine immer stärker werdende voluntaristische und anthropozentrische Denkweise. Die Bindung an die Seinseinsicht fällt. Nur über das Tun des Menschen soll dem endlichen Sein ein Sinn verliehen werden. Erst über die Willenstat des Menschen eröffnen sich für diese Haltung letzte metaphysische Positionen. Diese voluntaristische Tendenz läuft über Nietzsches rauschhaftes, irrationales Erleben weiter. Wir sehen sie in der Verwechslung subjektiver Wahrhaftigkeit mit der objektiven Wahrheit bei vielen Existentialisten noch heute wirksam.

Es würde uns zu weit führen, alle Momente aufzuführen, die an diesem Wandel der Geistesgeschichte beteiligt waren. Dazu gehört schon das eigenwillige Gestalten neuer dichterischer Formen seit der Frührenaissance, ferner die Betonung des Eigenwerts der Materie, das Aufgeben der statischen und ruhenden Formen zugunsten der „*formae fluentes*“, was schließlich die Seinsbetrachtung zugunsten der Funktionsbetrachtung überhaupt vernichtet und das Seinsverständnis unmöglich macht. Vor allem aber ist das neue Verhältnis zu Gott, das seit dem Occamismus und der Reformation einseitig die willentlich-persönliche Hingabe betont, entscheidend an diesem Wandel mitbeteiligt.⁴⁾

Daher ist jene Tendenz, die schließlich zur ausdrücklichen Formulierung des Satzes „*Factum et verum convertuntur*“ hindrängte, schon lange vor Vico wirksam gewesen. Wir fragen hier wiederum nach den exakten Quellen. Vico selber gibt uns in „*De antiquissima Italorum sapientia*“ den Hinweis. Zum augustinischen Erbe, das bei dem großen Italiener deutlich in den Formulierungen zu spüren ist, tritt das Wort von einer altitalischen, ja ägyptischen Weisheit, mit der die Texte Vicos bis in seine Geschichtsphilosophie hinein mannigfach durchsetzt sind. Diese Gedanken sind aber in Wirklichkeit weder altitalisch noch auch ägyptisch. Wir werden vielmehr bei näherem Zusehen auf die gleiche Quelle verwiesen, wie bei den Transzendentalien „*Ens, unum, verum, bonum*“. Dies ist der Neuplatonismus. Zwar ist hier die Quelle als solche trüber und erfreute sich im Mittelalter nicht des gleichen Ansehens wie etwa der „*Liber de causis*“ oder der Pseudo-Dionysius. Erst in der Renaissance kamen diese neuplatonischen Motive zu

höchstem Ansehen. Es handelt sich um den Schriftenkomplex des sogenannten „Corpus Hermeticum“. Dies ist eine Sammlung aus 17 verschiedenen Dokumenten, die in ihrer Gesamtheit erst im 14. Jahrhundert auftaucht. Die Gedanken als solche waren dem Mittelalter teilweise nicht unbekannt, wie wir aus gelegentlichen Zitaten der großen Scholastiker wissen. Der Name wird erst 1471 durch eine Uebersetzung der ersten 14 Stücke von *Marsilius Ficinus* festgelegt. Dieser hat den Titel des ersten Stücks für die gesamte Sammlung genommen. Walter Scott hat diese „Hermetica“ gesammelt und 1924 zugleich mit englischer Uebersetzung herausgegeben. Diese „hermetischen“ Probleme gehen auf das hellenistische Denken und die Weiterformung platonischer Gedanken zurück. Scott hat Anklänge an Platons *Timaeus* (29 E bis 31 B, ferner 92 C) nachgewiesen. Eindeutig sind Gedanken *Philons* verwertet. Dieser hatte in seiner Schrift „*Quod Deus sit immutabilis*“ (*Opera*, ed. *Wendland* II, p. 62; Kap. VI, 31) den sinnlichen Kosmos als den jüngeren Gottessohn, den geistigen Kosmos aber als den älteren Gottessohn bezeichnet. Ganz ähnlich tritt in den hermetischen Schriften (Scott, I, p. 121) der Mensch als zweiter Schöpfer auf, der der Natur die Schönheit der Form Gottes zeigt, worauf diese den Menschen in Liebe umfängt, der Mensch aber seine Wohnstätte in der vernunftlosen Materie nimmt. Der Mensch wird also zu dem über alle Natur weit hinausragenden Wesen. In diesem Sinn heißt es im „*Hermes Trismegistos*“ (Scott, I, p. 294): *Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam Dei transit, quasi ipse sit Deus*“. Gott hat zwei Ebenbilder seiner selbst geschaffen, nämlich die Welt und den Menschen (l. c. p. 304).

Das Mittelalter hat sich zu einer solchen Emporsteigerung des Menschen nicht verstiegen. Zwar waren auch ihm die pseudohermetischen Schriften (wenigstens zum Teil, so das von *Cl. Baeumker* 1913 beschriebene Buch der 24 Meister) nicht unbekannt. Bei der Frage des echten Schöpfertums war das Mittelalter sehr zurückhaltend, wie es auch aus den quellenkritischen Untersuchungen von *E. R. Curtius* (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948) erhellt.

Motive dieser Art sind von großem Einfluß auf das Denken von *Nikolaus Cusanus* gewesen. Wie er das neuplatonische Symbol von der Kugel, deren Zentrum überall und deren Umgrenzung nirgends ist, auf Gott überträgt, so hat er dem neuplatonisch-hermetischen Gedanken vom erhabenen Schöpfertum des Menschen mannigfachen Ausdruck verliehen. Gottes Geist, der seinsschöpferisch als „*vis entificativa*“ tätig ist, wird der „*vis assimilativa*“ des Menschen insbesondere in „*De mente*“ gegenübergestellt. In Gottes Geist ist alles „*in sua praecisa et propria veritate*“, im Menschengestalt aber nur „*ut in imagine seu similitudine propriae veritatis*“, d. h. „*notionaliter*“ (*De Mente* cap. III). Mit eigenen Worten aber nimmt der Cusaner auf die hermetischen Schriften in „*De beryllo*“ Bezug, wo er im Kapitel 6 sagt (nach d. Uebers. v. *Karl Fleischmann*, *Philos. Bibl.* 217, Lpz. 1938): „Zum vierten wende dich dem zu, was *Hermes Trismegistos* sagt: daß der Mensch ein zweiter Gott ist. Denn so wie Gott der Schöpfer dessen ist, was wirklich ist (*entium realium*), und der naturgegebenen Formen, so ist der Mensch der Schöpfer dessen, was begrifflich ist (*entium rationalium*) und der Kunstformen, die nichts anderes sind als Abbilder seiner Vernunft (*intellectus*), gerade so wie Gottes Schöpfung Abbild ist der göttlichen Vernunft. Somit hat der Mensch eine Vernunftkraft, die in ihrem schöpferischen Tun Abbild

ist der göttlichen Vernunft, und er schafft Abbilder von Abbildern der göttlichen Vernunftkraft, ebenso wie die äußeren kunstgeschaffenen Gestalten Abbilder sind der inneren natürlichen Form. Daher mißt der Mensch die eigene Vernunft durch das Vermögen seiner eigenen Werke und daraus ermißt er die göttliche Vernunft, wie die Wahrheit gemessen wird an ihrem Bilde“. Dieser Gedanke taucht nochmals auf in der „Docta ignorantia“ (II, 2), wo der Mensch als „infinitas finita aut Deus creatus“ bezeichnet wird und von seinem unersättlichen Hunger der „progressio in infinitum“ die Rede ist.

Nicht minder als der Cusaner war auch *Marsilius Ficinus*, der Kommentator von Platons Parmenides, der Uebersetzer Plotins und des größten Teils des „Hermes Trismegistos“ mit diesen Gedanken vertraut. In der Vorrede zu seiner Plotinübersetzung hat er zwei Menschentypen unterschieden: Die Einfältigen, die unter dem Buchstaben nicht den Geist sehen und diejenigen, die in die heiligen Mysterien eingeweiht sind. Er redet von einer „pia quaedam philosophia“ bei den Persern unter Zoroaster und bei den Aegyptern unter Mercurius (= Hermes!). Diese „pia philosophia“ fand ihre Fortsetzung bei den Thrakern unter Orpheus, bei den Griechen unter Pythagoras und wurde durch Platon vollendet (Opera II, Basilea 1561, p. 1537). Ueberdenkt man diese platonische Ueberlieferung, so scheint es dem Ficinus in der *Theologia Platonica* (IV, 1), dann zeigt sich folgendes: Die menschliche Kunst bearbeitet die Materie von außen her, die Natur aber stimmt die Materie von innen her ab („intrinsicus temperans materiam“). Die „ars naturalis“ berührt die Materie eben nicht äußerlich mit der Hand oder mit Hilfe anderer Instrumente. Sie arbeitet wie der Geist des Geometers, der in seiner schöpferischen Tätigkeit die Materie von innen her auf leichteste formt. In der mathematischen Sphäre haben wir also jenen Sonderfall, wo es sich nicht etwa nur um die Hervorbringung kontingenter Formen handelt, sondern wie bei der „ars naturalis“ um „rationes essentialia atque perpetuae“ (*Theologia Platonica* IV, 1). Eben weil wir nicht die Schöpfer der Dinge sind, erkennen wir sie nur unvollkommen in einer Proportion. Die „scientia divina“ aber durchdringt sie mit ihrer Erkenntnis. Denn von ihr gilt: „Cognoscendo se ipsum principium omnium, omnia statim et cognoscit et facit“ (Ficinus, Comment. in Parmenidem c. 32, Opera II, 1149). Und diese unsere Welt hängt in ihrer Abgestuftheit von der allem innewohnenden göttlichen Einheit ab: Auch Ficinus kennt den neuplatonischen Gedanken von der in allen Zahlen gegenwärtigen Einheit und vom Punkt, der ebenso in allen Linien ist. So wohnt auch die göttliche Einheit, in sich unteilbar bleibend, überall allen Körpern und Geistern inne und fügt gleichermaßen die Welt zusammen, da sie von einem einzigen Prinzip geleitet werden. Bezeichnend ist, daß Ficinus den Menschen zwar nicht vergöttlicht, wohl aber in seinem Kommentar zu „Hermes Trismegistos“ (cap. III) ihn in die Engelwelt emporhebt.

Der Gedanke, daß die menschliche Erkenntnis es nur mit der Oberfläche der Dinge zu tun hat, aber nicht ins Innere dringt, spielt sodann bei *Giralamo Cardano* eine große Rolle. Diese Unsicherheit wäre jedoch behoben und alle Verwirrung („confusio“) vermieden, wenn wir die innere Seele der Dinge erfassen könnten, indem wir von dem Einen zum Vielen herabsteigen. So aber bewegt sich unsere Seele auf der Oberfläche der Dinge. Sie kann an die inneren Wesenheiten der Dinge nicht heran („substantias rerum attingere non potest“). Anders ist dies jedoch in der Mathematik: Hier han-

delt es sich um das Wissen des Geistes, der die Dinge schafft. Dieser ist gleichsam das Ding selbst, wie z. B. beim Wissen vom Dreieck, das drei Winkel gleich zwei rechten Winkeln hat. Man möchte sagen, daß dies der Wahrheit selber gleich ist. Und daraus ergibt sich, daß das Wissen von der Natur anderer Gattung angehörig ist als jenes Wissen, das rein in uns ist („*Anima humana in corpore posita substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur sensuum auxilio, scrutando mensuras, actiones, similitudines ac doctrinas. Scientia vero mentis, quae res facit, est quasi ipsa res, velut etiam in humanis scientia trigoni, quod habeat tres angulos duobus rectis aequales, eadem ferme est ipsi veritati: unde patet naturalem scientiam alterius generis esse a vera scientia in nobis*“ (Hieronymus Cardanus, *De arcanis aeternitatis*, c. 4).

Die Mathematik ruht also mit ihrer Gewißheit in dem sie erzeugenden Geist. Aber schon in der Anwendung auf die physische Wirklichkeit wird die Geltung der Mathematik fraglich; denn der Mensch kann hier den Zusammenhang des Einen mit dem Vielen nicht durchschauen. Könnte er das, so wäre er eben nicht mehr Mensch. In diesem Sinne hat Cardano das Wort geprägt: „*Si scirem Deus essem*“.

2. Unter der Einwirkung der Renaissancedenker steht der große *Giambattista Vico*. Er hat in der Einsamkeit seiner neunjährigen Hauslehrerzeit die Philosophen der Renaissance genau studiert⁵⁾ und den Satz „*Factum et verum convertuntur*“ in seiner gegen Descartes gerichteten Wissenschaftslehre von 1710 „*De antiquissima Italorum sapientia*“ näher begründet. Der gleiche Gedanke liegt seiner berühmten Geschichtsphilosophie, der „*Scienza nuova*“ von 1725 zugrunde.

Das 1. Kapitel des 1. Buches von „*De antiquissima Italorum sapientia*“ beginnt mit dem Satz: „*Latinis verum et factum reciprocantur, seu, ut scholarum vulgus loquitur, convertuntur*“. Was meint Vico mit dem Begriff „*factum*“? Dies zeigen die weiteren Erörterungen klar auf. „*Intelligere*“ wird verdeutlicht als ein „*perfecte legere*“ und „*aperte cognoscere*“. Im Gegensatz dazu steht das „*cogitare*“. Zur Erläuterung dieses Begriffes greift Vico auf die italienische Sprache zurück und umschreibt ihn als „*pensare*“ oder als „*andar raccogliendo*“, d. h. als ein Denken, das zugleich ein auflesendes Sammeln von Elementen ist. Daher hat das Denken eine niedere Stellung gegenüber der Einsicht in den inneren Zusammenhang. Vico nimmt sodann den Begriff der *ratio* her. Er bedeutete nach Vico bei den Römern ein Berechnen aus vernünftigen Gründen. Die *ratio* ist zugleich das Merkmal, das Mensch und Tier voneinander unterscheidet. Daher wurde der Mensch als ein „*animal rationis particeps*“ definiert. Damit aber ist zugleich ausgesagt, daß der Mensch nicht voll und ganz über die „*ratio*“ verfügt. Er nimmt ja nur teil daran. „*Legere*“ bedeutet sodann ein Sammeln (*colligere*) der Elemente der Schrift, aus denen die Worte gebildet werden. „*Intelligere*“ aber ist ein alles umfassendes Einsammeln der Bestandteile, wodurch eine Idee in ihrer Vollkommenheit zum Ausdruck kommt. Von der Renaissancephilosophie her ist nun Vico auf die alten Pythagoreer aufmerksam geworden. Er glaubt daher, daß diese ältesten Weisen Italiens bereits dem (römischen Rechtsgeist atmenden) Satze huldigten „*Verum esse ipsum factum*“. Er erläutert uns diesen Satz folgendermaßen: Gott ist das erste Wahre, weil er der „*primus Factor*“ ist. Er ist zugleich die unendliche Wahrheit, weil er der „*Factor*“, d. h. der Schöpfer von allem ist. Gott ist auch das „*exactissimum*“

verum“, weil er alle Elemente der Wahrheit, sowohl die äußerlichsten als auch die innerlichsten in sich enthält.

Das Wissen ist also das Zusammenfügen der Elemente; daher ist dem menschlichen Geist die cogitatio, dem göttlichen Geist (mens) aber die intelligentia eigen. Gott enthält und ordnet die Elemente aller Dinge, die innersten und die äußersten. Der begrenzte Menschegeist, der die Dinge außerhalb seiner selbst nur äußerlich zusammennehmen kann, vermag nie alle Elemente zu vereinigen. Daher kann er zwar über die Dinge nachdenken, sie aber niemals einsehen. Er ist nur der ratio teilhaftig, nie aber ihrer völlig mächtig. Vico macht weiterhin einen scharfen Unterschied zwischen Gott, der erkennt, ordnet (disponit) und erschafft (gignit). Der Mensch fügt nur im Erkennen zusammen und macht (facit). Unter diesem Gesichtspunkt ist die Wissenschaft (scientia) nichts anderes als die Erkenntnis der Gattung oder des Modus, wie eine Sache zustande kommt. Eine Sache erkennen heißt ihre Elemente zusammenfügen. Die göttliche Wahrheit ist ein festes Bild der Dinge, ein Art von plastischer Figur; die menschliche Wahrheit aber ist ein ebenes Bild ohne Tiefe; denn der Menschegeist kommt nur an die äußersten Bezirke heran. Nun haben freilich die heidnischen Philosophen geglaubt, Gott sei nur nach außen schöpferisch tätig. Unsere (d. h. die katholische) Theologie aber macht hier eine Unterscheidung: Das geschaffene „verum“ wird mit dem „factum“, die ungeschaffene Wahrheit aber mit dem „genitum“ konvertiert. (Der Begriff des „genitum“ wird uns klar, wenn wir an das Credo der hl. Messe und an die Trinitätslehre denken.) Deshalb heißt auch die göttliche Weisheit, die in sich die Ideen aller Dinge enthält, das „Verbum“. In ihm ist die Wahrheit und der Inbegriff aller Elemente, die dieses Universum bilden und zahllose Welten schaffen könnte, wenn es wollte. Das göttliche Wort, vom Vater von Ewigkeit her erkannt, ist zugleich von Ewigkeit her von ihm erzeugt.

Damit ist es klar geworden, was der Satz „Factum et verum convertuntur“ bedeutet: Wahrheit liegt für Vico dort vor, wo der Einblick in den schöpferischen Hergang und Aufbau gegeben ist. Das Wahre und das Geschaffene sind daher logisch konvertierbare Begriffe. Gott, der Urschöpfer, umfaßt alle Wahrheit und schafft und ordnet alles von innen her. Der Mensch aber ist in seinem Schöpfertum und in seiner Erkenntnis auf das Aeußere angewiesen. Das göttliche, alles umfassende Schöpfertum und die in ihrem Denken zugleich schöpferisch tätige Wahrheit einerseits und die menschliche, auf die Aeußerlichkeit der Dinge angewiesene Schöpfertätigkeit andererseits werden einander gegenübergestellt. Daher kann der Mensch als endlicher, sehr beschränkter Schöpfer auch nicht die volle, im ewigen Wort des Vaters gelegene Wahrheit umfassen.

Der Historiker der Philosophie sieht hier ohne weiteres den Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Augustinismus, wie er im Denken des Duns Scotus auf einen letzten Höhepunkt geführt worden war und von Vertretern des Scotismus noch in Vicos Zeit in Neapel gelehrt und vertreten wurde. Freilich, Augustins Trinitätslehre ist nicht das wichtigste Motiv dieses Denkens. Dieses ist vielmehr in der Hinwendung zum menschlichen Schöpfertum zu erblicken. Und dieses weist auf die Renaissancelehre und ihre Quellen zurück, wie wir schon oben gesehen haben.

Vico wendet nun seine Konzeption auf die Wissenschaften an. An der Spitze steht ihm die Theologie. Er beruft sich nun auf die Unterscheidung

des „genitum“ und des „factum“. Wir können bei der Offenbarung nicht danach fragen, wie die Wahrheit zustande kommt, weil wir die in Gott geliegene genaueste Wahrheit (*exacte verum*) überhaupt nicht begreifen können. Die Objekte der Wissenschaft sind ja anders in Gott als im Menschen; in Gott Einheit, im Menschen aber Vielheit, in Gott unvergänglich, im Menschen vergänglich. In Gott eine zeitüberlegene Schöpfung des Seins („*perennis entium generatio*“); daher ist er auch als einziger wahrhaft ein Sein. Der Mensch aber, mag er auch noch so groß sein, ist vor Gott ein Nichts. Was aber die anderen (außertheologischen) Wissenschaften betrifft, so ist die Abstraktion eher eine Schwäche (*viciū*) als die Stärke des menschlichen Geistes. Er wendet diese aber zu nützlichen Zwecken um. Aus zwei von ihm selbst geschaffenen Gebilden („*fictum*“), nämlich dem Punkte und der Eins im mathematischen Sinn baut der Mensch eine neue Welt auf. Vico weiß, daß es sich dabei um Idealgebilde handelt; denn der gezeichnete Punkt ist kein Punkt mehr, und die vervielfältigte Einheit ist keine Einheit mehr.⁶⁾ Von hier aus schreitet der menschliche Geist weiter und errichtet sich eine Welt von Formen und Zahlen. Während er diese von ihm zusammengestellten Elemente des Wahren betrachtet, schafft er zugleich, was er erkennt.⁷⁾ In den Dingen der äußeren Natur freilich ist dies anders. Der Mensch kann sie ja nicht im eigentlichen Sinn schaffen („*ex vero facere*“). Diese Tätigkeit ist vielmehr das Vorrecht Gottes. Dem Menschen ist sie versagt. Daher kann der Mensch höchstens Namen definieren und für sich die Elemente der Worte erdichten. Dies ist auch bei der Chemie und der Experimentierkunst („*sparagirica*“) der Fall.

So verdankt die menschliche Wissenschaft einem Gebrechen des menschlichen Geistes ihren Ursprung, nämlich seiner Beschränktheit und der Tatsache, daß er sich außerhalb aller Dinge befindet, die er zu erkennen strebt, und das Wahre, das er erstrebt, nicht schafft. Daher haben jene Wissenschaften den höchsten Grad an Gewißheit („*certissimae sunt*“), die diesen Uebelstand beheben und dem (schöpferischen) Wissen Gottes ähnlich verlaufen. Das sind eben jene Wissenschaften, in denen das Wahre und das Geschaffene füreinander gesetzt werden kann („*in quibus verum et factum convertantur*“). Kriterium und Regel für die Wahrheit ist also, daß man die Sache selber geschaffen habe. Es kann nicht, wie es — deutlich gegen Descartes gewendet — heißt, die „*clara et distincta mentis idea*“ sein. Die Selbsterkenntnis scheidet hier aus, weil der menschliche Geist sich nicht selber schafft. Daher sind auch diejenigen Wissenschaften weniger gewiß, die mehr mit der materiellen Welt zu tun haben. Die Mechanik ist weniger gewiß als die Arithmetik und die Geometrie. Die „*Physica*“, die die inneren natürlichen Bewegungen der Körper betrachtet, hat einen höheren Gewißheitsgrad als die *scientia moralis*, die die innersten seelischen Regungen untersucht. In der „*Physica*“ handelt es sich auch um Dinge, die wir wenigstens ähnlich ausführen können, wie die Natur dies tut. Aber auch für die Wirklichkeit der Natur gilt letzten Endes, daß wir die geometrischen Sätze deshalb beweisen können, weil wir sie (durch Konstruktion) machen. Wenn wir die Dinge der Natur beweisen könnten, könnten wir sie auch schaffen. Aus diesem Grunde verwirft Vico auch einen apriorischen Gottesbeweis. Denn ein solcher wäre soviel wie sich zum Gotte Gottes selber machen (also Gott schaffen) wollen. Das aber hieße Gott, den man sucht, leugnen.⁸⁾ Wenn schließlich der menschliche Geist etwas Wahres erfaßt hat, so hält er das

auch als seinen Besitz jeweils fest. Und so ist auch in diesem Punkte in Nachahmung des Wissens Gottes der Begriff des Wahren mit dem des Guten vertauschbar („verum cum bono convertitur“).

Vico ist sich dabei der Grenzen des menschlichen Schöpfertums wohl bewußt. Er warnt — im bewußten Gegensatz zu Descartes — ausdrücklich davor, die mathematische Methode im Bereich der physischen und moralischen Dinge anzuwenden; denn dort, wo es keine Figuren von Linien oder Zahlen gibt, kann diese Methode scheinbare Beweise für das Falsche liefern. Und doch glaubte Vico später (1725) in der Geschichte einen idealtypischen Ablauf feststellen und damit das Prinzip „Factum et verum convertuntur“ anwenden zu können. Denn die Geschichte wird vom Menschen gemacht und in ihrem idealen Ablauf von Aufstieg und Verfall und folgendem Wiederaufstieg nach dem Plan der göttlichen Vorsehung begriffen. Vico will in dieser Weise eine ewig ideale Geschichte darstellen, nach der in der Zeit die Geschichten aller Völker ablaufen mit ihrem Aufstieg, Fortschritt, Zustand, Verfall und Ende. Dieser Zustand der Völker ist sicherlich von den Menschen gemacht. „Deshalb muß die Art und Weise dieser Welt der Nationen sich in den Zuständen unseres Geistes selber widerspiegeln; denn es kann nirgends eine größere Gewißheit für die Geschichte geben als da, wo der, welcher die Dinge schafft, sie auch selber erzählt. So verfährt diese Wissenschaft gerade so wie die Geometrie, die die Welt der Größen, während sie sie ihren Grundsätzen entsprechend aufbaut und betrachtet, selber schafft; doch mit um so mehr Realität, als die Ordnungen innerhalb der menschlichen Angelegenheiten mehr Wirklichkeitsgehalt haben als Punkte, Linien, Flächen und Figuren.“ Vico weist im Anschluß daran noch darauf hin, daß in Gott Erkennen und Tun dasselbe sind.⁹⁾

Man muß nun einen echt mittelalterlichen Geschichtsphilosophen dagegen halten, um den gewaltigen Unterschied zu erkennen: *Otto von Freising* schreibt in seiner Chronik (liber III) anläßlich der Unbegreiflichkeit der Inkarnation: „Wie sollen wir hier einen Grund angeben über das, was wir überhaupt nicht begreifen können? Wir können wohl Gründe angeben, diese aber sind menschliche, da wir die göttlichen doch nicht begreifen können. Wenn wir also von theologischen Dingen reden, da haben wir dafür nicht die entsprechenden Worte und gebrauchen menschliche Worte. Wir gebrauchen unsere Worte um so vertrauender, als wir nicht daran zweifeln, daß Gott selbst unser Machwerk erkennt. Denn wer erkennt etwas besser als derjenige, welcher der Schöpfer gewesen ist („Quis enim melius cognoscit quam qui creavit?“). Angesichts dieser Tatsache der unaussprechlichen Erhabenheit Gottes, fordert der mittelalterliche Bischof zur schweigenden Anbetung, nicht aber zum Wissen und Forschen auf: „Quod ineffabile est, ratione taciturnitatis adoretur“ (Chronica, ed. A. Hofmeister (Script. rer. Germ.) 1912, p. 131).

3. Vico hatte noch vor der äußeren Natur haltgemacht. Hier hatte für ihn das schöpferische Vermögen des Menschen seine Grenze. Die Mathematik, deren Schöpfungen für Vico nur fiktiven Charakter trugen, konnte keine Realität im wahren Sinne hervorbringen.

Und doch hatten die Fortschritte der Naturwissenschaften im Laufe des 18. Jahrhunderts den eindeutigen Beweis erbracht, daß der Mensch mit mathematischen Mitteln die Natur sich unterwerfen konnte. Newton hatte der damaligen Forschung durch die Verbindung von Erd- und Himmelsmecha-

nik einen krönenden Abschluß verliehen, dessen Ergebnisse geradezu den Charakter der Endgűltigkeit an sich trugen.

Wie aber war dieser gewaltige Fortschritt mit dem Bilde vom endlichen Menschen zu vereinbaren, wie es vom Spätmittelalter und der Reformation her lebendig war? *Kant* ist durch die Lehren von *Crusius*⁴⁰⁾ auf die altprotestantische Anschauung von der Verderbtheit der menschlichen Natur und ihre mangelnde Schöpferkraft aufmerksam geworden. Daher hat er in dem Versuch über die negativen Größen zwar die logische Richtigkeit der Urteile zugegeben, nicht mehr aber die ontologische Wahrheit der Dinge; denn in ihnen kann ja eine „Realrepugnanz“ stecken, die der wahrhaften Realität widerstreitet. Noch von einer anderen Seite her wird die traditionelle Ontologie für *Kant* unmöglich. Nach der skeptischen Lehre *Humes* sollte sich die Erkenntnis rein assoziativ und gewohnheitsmäßig herausbilden. So wird für *Kant* die Welt in ihrer Geordnetheit fraglich. Er muß daher schließlich die reine Vernunft, die das Sein durchschauen, ja konstruktiv aufbauen will, kritisch in ihre Schranken weisen. Seine Absicht wird es, zu untersuchen, wieviel die Vernunft a priori erkennen könne, wieweit sich ihre Abhängigkeit von der Belehrung durch die Sinne erstrecke. Ordnung und Einheit müssen von der Vernunft herkommen, da sie für *Kants* Weltbewertung in den Dingen nicht liegen können. Aus den transzendentalen Begriffen werden die Kategorien als Stammformen des Verstandes abgezweigt, und die höchste Vollkommenheit gipfelt in der alles überragenden Vernunft. Da aber Erkennen ein konstruktives Aufbauen für *Kants* metaphysischen Voluntarismus ist, so ist die Transzendentalität hier ganz anders gemeint als bei den Scholastikern. Transzendental ist eine Erkenntnis, wodurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind. Nicht Kategorien von den Dingen, sondern logische Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes sucht *Kant*. Die Transzendentalien können daher nur in der sinnverleihenden und schöpferischen Tätigkeit des höheren, von aller Hingabe an die endliche Welt reinen Subjekts gefunden werden. *Kant* hat das Verhältnis der Transzendentalien zu den Objekten gänzlich beseitigt und die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung der Erkenntnis mit sich selber gesucht. Darum ist — unter diesem Gesichtspunkt — der tiefste Kern der Kantischen Philosophie, „daß wir den Gegenstand nur insoweit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen, wie dies *F. H. Jacobi* (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811, S. 121) treffend ausgedrückt hat. Von hier aus wird es ohne weiteres klar, daß wir in keiner Weise das Innerste der Dinge oder wirkliche Substanzen zu erkennen, d. h. zu schaffen vermögen. Das „Ding an sich“ war daher für *Kant* die unüberschreitbare Schranke; denn dieses war identisch mit der innersten (monadologischen) Struktur, wie sie der Schöpfer selber gefügt hat. Da aber wir die Geistigkeit den Dingen aufprägen, so handelt es sich bei der Wahrheit letzten Endes nur um die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit sich selber; denn erst in der Anwendung dieser Formen auf ein an sich chaotisches Material werden die Gegenstände schöpferisch aufgebaut. Aus diesem Grunde können wir zwar der Natur ihre Gesetze vorschreiben, indem wir sie aufbauen. Hier, im Bereiche der Natur, überschreitet *Kant* die Grenze, die alle Denker seit der Renaissance als eine Schranke des endlichen Menschen geachtet hatten. Aber eben deshalb sind Gott, Seele,

Freiheit und Unsterblichkeit der konstruktiven Wissenschaft unzugänglich; denn der Mensch hat an dem schöpferischen Aufbau der metaphysischen Gebilde nach Kant — eben als endlicher Mensch — keinen Anteil. Daher lautet seine Grundfrage: Wie weit reicht das schöpferische Vermögen des endlichen Menschen mit seiner nur teilweise reinen Vernunft? Hat der Mensch eine so ungetrübte, eine so reine Vernunft, daß er die Dinge in ihrem innersten Wesen gestaltend aufbauen und eben dadurch erfassen kann? Indem Kant diese Fragen verneint, schränkt er den Menschen auf die endliche Welt, d. h. die Erscheinungswelt und deren zu schaffende Ordnung ein. Die Ordnungsfaktoren freilich sind auch jetzt noch von einer, wenn auch fernen metaphysischen Herkunft. Raum und Zeit als reine Formen der sinnlichen Anschauung hat Kant aus Newtons Metaphysik entnommen, wo sie Transpositionen göttlicher Allgegenwart bzw. Ewigkeit waren. Die reinen Verstandesbegriffe zeigen wenigstens teilweise noch ihre Verwandtschaft mit den *passiones entis disiunctae* der Scotisten, mag sie Kant auch — nicht ohne Gewaltsamkeit, wie jedermann an den brüchigen Konstruktionsstellen der Kritik der reinen Vernunft sieht — aus der Urteilsbefähigung und damit aus dem Tun des Menschen herleiten.

Daraus folgt nun für den Kantischen Standpunkt, daß Mathematik und mathematische Logik die reinen Wissenschaften sind; denn nur hier läßt sich von einer Setzung aus das gesamte Gebäude konstruieren, wie es schon seit der Renaissance in der Literatur geläufig ist und gerade Vico es nachdrücklich betont hat. Sobald wir aber den Uebergang zur realen Welt vollziehen, ergeben sich die bekannten Schwierigkeiten; „denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst, und was äußere für zweckmäßig gehaltene Naturerscheinungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanismus derselben, aber ihre Beziehung auf Zwecke . . . kann sie gar nicht darstellen, weil diese Notwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht“ (Kritik der Urteilskr. II. Teil, § 68).

Wir verstehen auch von hier aus, warum die Dinge einer übersinnlichen Anschauung (*coram intuitu intellectuali*) außerhalb unserer Erkenntnis bleiben müssen. Hier liegt die „unvermeidliche Einschränkung unserer Sinnlichkeit“ vor. Wir begreifen die Rolle des aufs Endliche eingeschränkten Verstandes, der in spontan-schöpferischem Tun Vorstellungen selbst hervorbringen soll. Erst recht wird jenes für die Neukantianer so rätselhafte Vermögen der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ verständlich, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird; denn die Einheit ist ja nicht mehr in den Dingen, sondern eine schöpferische Befähigung des reinen, höheren, transzendentalen Bewußtseins. Genau so ist auch die Sittlichkeit oder das Gute nur in dem reinen, von aller Hingabe an die Endlichkeit ungetrübten Willen zu finden; und nicht minder ist die Schönheit eine formale Angelegenheit, entbehrt der inhaltlichen Bestimmtheit. Kant muß notwendig die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Schönheit formalisieren, um ihre Geltung angesichts der Endlichkeit menschlichen Schöpfertums zu retten. Er muß daher auf den Formalismus der reinen konstruktiven Mathematik zurückgreifen. Die Mathematik „gibt

das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihilfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden Vernunft“, geht doch die mathematische Erkenntnis „aus der Konstruktion der Begriffe“ hervor. Nur mathematische, nicht aber metaphysische Begriffe lassen sich eigentlich definieren; denn nur sie enthalten eine willkűrlische Synthesis . . . , welche a priori konstruiert werden kann“. Die Mathematik erzeugt ihre Gegenstände selbst. Hier weiß Kant um das allerdings geringe und seltene Verfahren der Analysis, der ohne Erfahrung von selbst sich glücklich erweiternden Vernunft. Die Philosophie dagegen ist auf Material angewiesen. Sie kann nicht in sukzessiver Synthesis der produktiven Einbildungskraft die Gestalten erzeugen. Ja, im Grunde setzt die Analyse immer schon die Synthese voraus; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, wie es, wenn auch sachlich unzutreffend, in der Kritik der reinen Vernunft heißt.

Damit wird uns verständlich, daß die Transzendentalien bei Kant nur in der schöpferischen Befähigung des Menschen zu suchen sind, jenes Menschen, den Kant vom Urschöpfertum Gottes sorgsam abgrenzt. Denn die eigentliche, d. h. apriorische Erkenntnis ist „unmöglichs fűr uns bei allen Dingen, wovon wir nicht selbst die Urheber sind“ (Kants Vorles. űb. d. philos. Religionslehre, herausg. v. Pölitz 1817, 96). Endliche Wesen sind nur Urheber der Erscheinungen und kűnnen daher auch nur innerhalb der Erscheinungswelt erkennen. Insbesondere in Kants Reflexionen (herausgegeben von Erdmann 1885) hat Heinz Heimsoeth (Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus [Kantstudien 29, 1924, S. 131]) eine Menge dieser inneren Abgrenzungen des endlichen Schöpfertums des Menschen und des Urschöpfertums Gottes nachweisen kűnnen.

Jacobi hat daher mit Recht (l. c. S. 122) auf Vicos Wort zurűckverwiesen: „Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica, si demonstrare possemus, faceremus“. Er wies auch auf Pascals Satz hin (Pensées, p. 3, art. 2, Rėflex. sur la gėometrie gėnėrale): „Ce qui passe la gėometrie, nous surpasse“.

Der Zugang zum metaphysischen Bereich ist also nach Kant rein formal, inhaltsleer, unerfűllt. Er leuchtet auf im schöpferischen Tun der reinen Apperzeption und in der reinen Form der Sittlichkeit, ja im sittlichen Bereich haben wir den einzigartigen Fall der Erfassung des Dings an sich; denn hier setzt der Mensch in schöpferischer Freiheit den Anfang einer neuen Kausalreihe. Kant hat sich in der Tat in den vier Antinomien der Kritik der reinen Vernunft fűr den geistigen Ursprung der Schöpfung eingesetzt.

Kants Kritizismus hatte den Weg gezeigt, wie man das Schöpfertum des Menschen behaupten und doch allen metaphysischen Fragen ausweichen konnte. Seine Formalisierung der Probleme wurde im reinen Bewußtsein der Neukantianer zur Vollendung gebracht. Die Formalisierung aber drang gegen Ende des 19. Jahrhunderts in viele andere Gebiete ein. So machten der mathematische Formalismus und der pragmatistische Konventionalismus alle wissenschaftlichen Prinzipien zu konventionellen, lediglich widerspruchsfrei durchzufűhrenden Setzungen.

4. Kant hatte die dem Menschen in der Natur gesetzte Grenze vorsichtig űberschritten. Er hatte gezeigt, wie der Mensch die Natur aufbaut und eben dadurch erkennt. Sein Erkenntnisbegriff ist also ein radikal anderer als der

einer Hinnahme eines Vorgegebenen. Schloß diese Ueberhöhung des Menschen nicht zugleich seine Vergöttlichung in sich? Kant deutet eine solche Möglichkeit in der Kritik der Urteilskraft an: Er redet dort von einem höheren Verstande, der nicht diskursiv, sondern intuitiv erkennt und das Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung besitzt. Dies ist für ihn der intellectus archetypus, auf den wir notwendig geführt werden und von dem unser intellectus ectypus sich als endlicher, der Bilder bedürftiger Verstand abhebt (Kr. d. Urteilskr. § 76 f.). Kant glaubte noch, daß wir wegen der Endlichkeit unseres Denkens und wegen unserer Gebundenheit an die Zeit es nicht zu konstitutiven, d. h. aufbauenden, sondern nur zu regulativen, d. h. unser Tun ausrichtenden Prinzipien bringen könnten.

Ehedem pflegte es als eine große Tat Kants bezeichnet zu werden, daß er unsere Erkenntnis in ihre Schranken verwiesen und die metaphysischen Bestrebungen als innerlich unmöglich erwiesen habe. Daß dies den innersten Absichten Kants widerspricht, ist uns heute bekannt. Längst schon sind die metaphysischen Motive im Kantischen Denken dargestellt worden. Daß Kant nicht der isoliert autonome Denker ist, erweist sich uns schon daraus, daß sein Philosophieren den inneren Impuls der Neuzeit weitertreibt und daß er selber nur eine Durchgangsphase dieser nach inneren Gesetzlichkeiten zu Ende laufenden geistigen Bewegung ist. Denn die Philosophen des deutschen Idealismus haben bewußt mit *Fichte* jene Grenzen niedergelegt, die Kant in seinen Kritiken sorgsam abgesteckt hatte. Sie haben das Ding an sich (mit Fichte) als produktive Schöpfung des Ichs, d. h. des in das absolute Denken sich hineinversetzenden Vernunftgebrauchs zu erweisen gesucht. Der deutsche Idealismus überschreitet darum alle Grenzen, die dem schöpferischen Gestalten des Menschen gesetzt sind und greift kühn hinein in die Metaphysik des Transzendenten. Nunmehr unternimmt es der Menscheng Geist, ohne durch das endliche Sein sich behelligen zu lassen, die Urgedanken des Schöpfers nachzudenken, ja sogar sie durch eigene Tätigkeit aufzufinden. Gelang dieser Versuch, so mußte es möglich sein, die Wissenschaften a priori zu konstruieren, ja sogar das Göttliche zu produzieren. Daher heißt es schon in Fichtes erster Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Tun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beiwohne“ (Fichte, Werke I, 440). Die Wissenschaft in diesem Sinne umgreift alles mit einem ursprünglichen Schöpfungsakt intellektueller Anschauung, den Fichte den einzig folgerichtigen Standpunkt in der Philosophie nennt (2. Einl. i. d. Wissenschaftsl. [I, 466]). Nun scheint wirklich das menschliche Wissen seiner Vollendung entgegenzugehen. Daher ist die Fichtesche Wissenschaftslehre mit dem Anspruch aufgetreten, „die einzige Wissenschaft“ zu sein, welche „vollendet werden kann“. Fichtes oberster Grundsatz heißt darum auch Tathandlung und niemals Tatsache. Sein „Ich“ setzt sich in seltsamer Vermengung des endlichen und des absoluten Bewußtseins die Welt als „Nicht-Ich“ entgegen und kehrt durch innere Weltüberwindung zur Reinheit des schöpferischen Bewußtseins zurück. Es ist verständlich, daß Fichte auch zur Konstruktion des apriorischen, ewig gültigen Bestandteils der Geschichte gedrängt wurde, daß er in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ „das Allgemeine, Absolute und ewig Sichgleichbleibende in der göttlichen Führung des Menschengeschlechtes in klaren Begriffen auffassen“ wollte.

War jedoch diese endliche Welt, die sich das Bewußtsein gesetzt hatte, lediglich ein zu überwindendes Material? Müssen nicht Form und Inhalt dieses Prozesses irgendwie zusammenkommen? Hier greift *Schelling* ein und lehrt die Identität beider. Natur und Geschichte gelten beide als Offenbarungen des Absoluten, vollends aber  r ffnet sich in der Kunst das „Allerheiligste“, „wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert ist“ (Werke I, 3, S. 628). In den Formen der Kunst hat Schelling die Formen der Dinge an sich gesehen und in der Philosophie der Natur letzten Endes ein Schaffen, Produzieren der Natur. Die Natur bekommt daher in Schellings „Bruno“ den Anschein der Menschwerdung Gottes, die Idealwelt aber den der Gottwerdung des Menschen. Seit dem Jahre 1809 hat Schelling auch die Geschichte in diesen Prozeß hineinbezogen. Mit Hilfe der Mythologie der Völker hat der späte Schelling dann den Versuch gemacht, das Drama der Geschichte zu deuten.

Hegels Philosophie hat dann vollends das menschliche Denken mit dem Sein zusammenfallen lassen. Hegel suchte in seiner „Phänomenologie des Geistes“ dieses Sichzeigen und Sichoffenbaren des absoluten Geistes in seinen dialektisch-gegensätzlichen Stufen begreiflich zu machen. Immer stärker hat dieser Denker dann in den absoluten Geist sich hineinversetzen wollen. In der Vorrede zur „Philosophie des Rechts“ hat er schließlich Sein und Vernunft zusammenfallen lassen. Damit ist alle Endlichkeit des schöpferisch tätigen Menschen ausgeschaltet. Auch das zum Gang des objektiven Geistes durch die Zeiten Widersprechende muß ihm auf Grund der „List der Vernunft“ trotzdem dienen. Der Mensch als endliches Wesen, der Mensch in seiner Beschränktheit und Hinfälligkeit wird nicht mehr gesehen. Im menschlichen Denken sollte sich nach der Hegelschen Lehre ein „perennierendes Definieren Gottes“ vollziehen, wie es sehr schön W. Rosenkrantz ausdrückte. Im Uebersehen der Grenzen des menschlichen Schöpfer-tums sind daher den Denkern des deutschen Idealismus im Bereiche der Natur viele Fehler unterlaufen. Weithin ist auch die Konstruktion um jeden Preis zum leeren Wortgepl nkel geworden, weil ihr eben die reale Seinsgrundlage und die Orientierung am Sein fehlt. Die ausschließliche Orientierung an den Tatsachen (factual) der Geschichte aber drängte zum Relativismus.

III.

1. Man könnte nun meinen, daß mit dem Griff in das metaphysische Reich der innere geistige Impuls des „Factum et verum convertuntur“ sich erschöpft habe. Dies gilt in der Tat für die rationale Durchgestaltung dieses Prinzips. Mit dem Ausgreifen nach dem Transzendenten war ja das gesamte Sein menschlicher Schöpfer-tätigkeit unterworfen. Kunst, Mathematik, Natur und Geschichte waren als konstruktive Gebilde des Menschen begriffen worden. Mit dem Ende des Hegelianismus beginnt darum die bis in die Gegenwart wirksame Problematik.

Und doch ging der Impuls nach dem Zusammenbruch des Hegelschen Denkens noch weiter, ja man kann sagen, daß er durch den nunmehr einsetzenden Atheismus neuen Auftrieb erhielt. Freilich ist es nicht mehr der Bereich des Logisch-Sinnvollen; denn dieses führt, konsequent durchdacht, zu Gott als dem Ursinnggeber. Es ist vielmehr das Irrationale und Vitale, das rein Kraftm ige, worin sich der Mensch nunmehr seine Welt aufzubauen und damit zu letzten Positionen zu gelangen sucht. Zugleich schlägt Hegels Versenkung in

den Sinn der Vergangenheit und der geschichtlichen Bewegung in kühne Zukunftsvisionen um. Wir können dies sowohl bei Karl Marx als auch bei Nietzsche oder bei der Wendung ins Politische im Denken Georges Sorels und den von ihm abhängigen „Bewegungen“ feststellen, die in ihrer Verwirklichung zur heutigen Weltkatastrophe geführt haben. Von Schopenhauer an wird alles Streben einem blinden Willen unterworfen, der das Dasein begründen soll. Dadurch wird eine Feindschaft gegenüber dem Sein erweckt, die über Nietzsche weitergetragen wird. Eindeutig hat dieser den Intellekt lediglich als eine schaffende Kraft erklärt: „Er (der Intellekt) glaubt an das, was er schafft, als wahr: dieses ist das Grundphänomen“. An die Stelle des Seins hat Nietzsche bewußt das Nichts gesetzt und dem Menschen die Aufgabe zuerteilt, angesichts des Nichts sich trotzig zu behaupten, ja er hat gerade darin eine besondere Weihe des Heroismus erblicken wollen. Eben deshalb hat er auch Gründe auf Gründe gehäuft, um die bisherige, außerhalb des Tatwillens des Menschen noch als vorhanden angenommene Religion als ein Gebilde des Menschen zu erweisen. Er wollte ihr eine neue Religion des vitalen Lebens und des dionysischen Rausches entgegensetzen.¹¹⁾

Nietzsches Umwertung aller Werte, seine Abschaffung Gottes ist nicht der einzige Ausdruck des Nihilismus. In den Brüdern Karamasoff hat Iwan die Konsequenz gezogen und erklärt: „Es gibt keinen Gott. Darum ist alles erlaubt“, und Kirilloff hat in Dostojewskis „Dämonen“ im Selbstmord die Vergottung des Menschen durch diesen souveränen Erweis seiner Freiheit gesucht. Heute läßt der Existentialist *Sartre* jede freie Handlung mit Zerstörung identisch werden. In der „Néantisation“, wie er Heideggers „nichtendes Nicht“ wiedergibt, liegt für ihn die charakteristische Leistung menschlicher Erfahrung von der Welt und dem eigenen Selbst. Weithin hat auch sonst der Existentialismus, dieser „in das Stadium des Nihilismus eingetretene Subjektivismus“ geradezu dazu angeraten, das nihilistische Gift, in dem der blinde, das Sein verneinende Drang der Denker des 19. Jahrhunderts endet, aufzunehmen. Wir wundern uns daher nicht, daß das Seinsverständnis bei jenen Denkern, die dies mitvollziehen, erloschen ist, daß man im (falschen) Glauben an die Macht subjektiver Haltung und Einstellung glaubt, die Seinsfrage müsse ganz neu gestellt werden, ja man habe zur Primitivität des sokratischen Denkens zurückzukehren.¹²⁾

2. Aus der Verzweiflung am Sinn des Seins war am Ende des Mittelalters und in der Reformation die Lehre beflügelt worden, daß der Mensch durch seine Tat der Welt einen Sinn zu geben vermöge. *Kierkegaard*, der Ahnherr der heutigen Existenzphilosophie, hat diese Verzweiflung in der Reaktion auf Hegels Uebersteigerung des menschlichen Denkens wiederum erneuert. Darum kehrt *Kierkegaard* auf theoretischem Gebiet zu den Anfängen dieser Haltung zurück und schreibt am 1. August 1835 in sein Tagebuch: „Wahres Wissen muß mit Unwissen beginnen, in der gleichen Weise wie Gott die Welt aus dem Nichts erschuf“. Und in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift II“ (= Werke, Jena 1925, Bd. 7, S. 26 ff.) hat er die Frage gestellt, ob Denken dasselbe sei wie Erschaffen. Und nun sehen wir, daß *Kierkegaard* zwar bei den Beziehungen von endlichen Dingen, die nicht bloß gedankliche Existenz haben, ein Seinsfundament gelten läßt, aber bei den Ideen Hegel vollständig recht gibt, weil das Gute und das Schöne gegen jede andere voller der Gedankenexistenz gleichgültig sind (sic!). Hier läßt sich nach *Kierkegaard* unter Sein nichts anderes als Denken verstehen.

Aber das Denken kann nur Gedankenrealitat, also Möglichkeit geben, aber keine Wirklichkeit; denn sonst műfste der Denkende sich wirklich selbst wegdenken können, so daß er aufhörte, wirklich zu sein. Kierkegaard fährt sodann wörtlich fort: „Gott denkt nicht, er schafft; Gott existiert nicht,¹³ er ist ewig. Der Mensch denkt und existiert, und die Existenz scheidet Denken und Sein, hält sie in Sukzession auseinander“ (I. c. S. 29).

Diese Scheidung von Denken und Sein ist aber bei Kierkegaard und den ihm darin folgenden Existentialisten so radikal, daß iber das endliche Dasein kein Zugang zum Absoluten und Göttlichen mehr gefunden wird. Die ganze Wirklichkeit war für Kierkegaard vielmehr ein Gegenstand des Schreckens, so daß er vor ihr fliehen zu műssen glaubte. So fremd und unverständlich war sie für seine zutiefst voluntaristische Haltung geworden. Konsequenter hat darum auch der Sprung in die Freiheit, der Akt der Wegwendung von der Endlichkeit der Welt nicht mehr die göttliche Ordnung des Kosmos zur Voraussetzung, sondern sucht die Wahrheit, d. h. die innere wahrhaftige, echte, unverfälschte Haltung gerade in der Enthüllung der Sinnlosigkeit des Weltseins, das in einen beständigen Uebergang, in eine fluchtartige Dynamik verstrickt ist. Den Existentialisten entgeht so das Wesenhafte, was die griechische Theoria herausgearbeitet hatte. Die schon bei Kant zu beobachtende Funktionalisierung der Begriffe durch das Hervortreten der Substantive auf „-ung“ und „-ion“ wird gesteigert. Bei Heidegger werden aus den Substantiven direkte Verbalfunktionen gemacht (z. B. „welten“, „nichten“). Viele andere Grundbegriffe Heideggers bringen die Ergriffenheit von der Nichtigkeit des endlichen Seins — diese ausschließliche Hervorkerung der einstigen negativen Theologie — zu einem leidenschaftlichen Ausdruck („Sorge“, „Angst“, „Flucht“, „Nichts“ usw.). Da nun der Existentialismus subjektive Wahrhaftigkeit mit objektiver Wahrheit vertauscht, bleibt es unentschieden, ob die objektive Wahrheit das Ziel des Strebens ist oder ein Phantom, ja sogar ein Irrtum oder das Böse. An die Stelle der vollendeten und zu verantwortenden Tat, des „factum“, ist die leidenschaftliche Hingabe getreten, die alle großen Weltanschauungsfragen, ja letzten Endes das esse, unum, verum und bonum in der Schwebelaft läßt.

Wenn darum manche Existentialisten glauben, das Sein als eine dem Subjekt vorgegebene objektive Ordnung sei abzulehnen, wenn sie weiterhin der Ontologie den Vorwurf machen, sie sei an einem gleichgültigen Sein orientiert, so műssen wir ihnen antworten, daß sie mit ihrer Methode eine Seinslehre nicht begründen können, sondern allenfalls im Vorhof des Seinsverstandnisses stehen bleiben. Ja, manche von ihnen kehren sich in leidenschaftlicher Ergriffenheit um und wenden sich falschen Idolen und selbst dem Nihilismus zu. Der materialistische Existentialismus, der sich auf Heideggers frűhere Lehren bezieht, bietet dafür Beispiele genug.

3. Diesem „ek-statischen“ Dynamismus gegenuber, der zum „Selbstentwurf des Menschen“ weitergeschritten ist, műssen wir zum Schluß die Frage stellen: Ist Denken dasselbe wie Erschaffen? Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Vico hat der Spanier Jayme Balmes unabhängig von Kierkegaard in seiner „Filosofia fundamental“ (Barcelona 1846) dieses Problem gestellt. Balmes fragt Vico, wie es nach seinem Prinzip möglich sei, daß der Verstand etwas erkenne, wenn er noch nichts hervorgebracht habe (I, § 299). Balmes zieht sodann Thomas von Aquin zu Rate und zeigt an Hand der Quaestio 34 a. 3 des Teils I der Summa theologica, daß der Mensch nicht in dem schöpfe-

rischen Akt, sondern in der Einsichtnahme in das gegebene Objekt den Anfang der Erkenntnis ansetzen muß. Er stützt diese seine Lehre mit dem Hinweis aus der Theologie, daß Thomas keineswegs die göttliche Intelligenz auf die Erzeugung des göttlichen Logos (Verbum), sondern gerade umgekehrt die Erzeugung des Logos auf die Intelligenz begründet. Wenn dagegen das kausale Produzieren das einzige Kriterium sei, dann könne die Intelligenz nicht tiefer, als sie selber sei, hinabsteigen, ohne sofort die Ursache zu finden, der sie die Existenz verdanke. Daher lasse sich Vicos „criterio unico“ allenfalls auf die Mathematik anwenden (§ 305). Allein auch da fragt Balmes, ob denn das Widerspruchsprinzip eine Schöpfung menschlicher Vernunft sei (§ 307). Er zeigt sodann, daß die menschliche Vernunft nur zusammenstellt, aber nicht im strengen Sinne schafft. Denn sie handelt auch beim schöpferischen Erkennen nicht nach Willkür (§ 309 f.).

Und doch hat das Prinzip „Factum et verum convertuntur“ einen positiven Sinn. Zwar kann der Mensch nur in einem sehr eingeschränkten Sinn den Dingen Sein, Einheit, Ordnung, Wahrheit und Schönheit verleihen. Trotzdem reicht sein schöpferisches Vermögen weiter, als es das Mittelalter geglaubt hatte. Schon bei der theoretischen Hinnahme der ihm aufgegebenen Erkenntnisobjekte muß ihm das innere Aufbauprinzip klarwerden, ja er muß dieses in Gedanken mit- oder doch nachvollziehen können. Daß dieser schöpferische Vollzug nur ein analoger ist, ist ebenso selbstverständlich wie die analoge Geltung unserer theoretischen Prinzipien, die nicht die volle und ganze Wahrheit in der Allseitigkeit ihrer Beziehungen, zugleich zu umfassen und zu durchdringen vermögen. Man könnte darum der Analogie des Seins, die die theoretische Vernunft feststellt, eine Analogie des Schöpfertums an die Seite stellen; denn es ist ein Schöpfertum niederen Grades und ist im endlichen Bereich an vorgegebenes Material gebunden. Es muß sich selbst dort, wo es ideale Werte verwirklicht, an unwandelbaren Wesensprinzipien orientieren, die in den Transzendentalien gipfeln. Wer aber das Sein sinnentleert sieht, muß die Transzendentalien ins Subjekt verlegen und von seinem Willen, seiner Tat alles erwarten. Allein, die Entwicklung des neuzeitlichen Voluntarismus hat gezeigt, daß der Wille für sich allein keinen verlässlichen Maßstab bildet. Er führt zu einem fideistischen und naturalistischen Pessimismus und wird schließlich zum Nihilismus weitergetrieben. Dieser Zug ist in der Existenzphilosophie mannigfach hervorgetreten. Demgegenüber muß nachdrücklich betont werden, daß nicht die Wahrfähigkeit, sondern die objektive, jederzeit nachprüfbare Wahrheit das Ziel der Philosophie und der Wissenschaft ist. Es kommt nicht auf ein leidenschaftliches Bekenntnis an, das auch dem Irrtum und der nihilistischen Seinsaufhebung sich eröffnen kann, wenn es falschen Idolen nachjagt. Die leidenschaftliche Ergriffenheit, das innere Sicherschließen von seiten des Subjekts mag ein psychologisches Requisite sein, das letzte ontologische Fundament ist es nicht. Darüber kann auch der willkürliche Gebrauch traditioneller Begriffe nicht hinwegtäuschen. Das Buch von Max Müller (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949) bietet dafür viele Beispiele.

4. Man hat der scholastischen Ontologie vielfach den Vorwurf gemacht, sie sei eine starre Wesensphilosophie, in der es keinen Fortschritt gebe, ja in der das Vergessen der eigentlichen Aufgabe walte. Aus unseren Ausführungen ergibt sich jedoch, daß die Ontologie der Scholastik ohne weiteres jenes Grundanliegen der Neuzeit, das sich in dem Satze „Factum et verum

convertuntur" ausdrückt, nämlich die Idee des Schöpfertums, aufzunehmen fähig ist. Zwanglos ordnen sich die dazu gehörigen Probleme dem Kapitel über das Personsein ein. Ja, auf diese Weise wird das philosophische Denken davor bewahrt, im bloßen Sein und im Nichts in einer pantheisierenden Weise ein schaffendes bzw. vernichtendes Prinzip zu sehen. Seinsschöpferisch ist nur eine Geistperson, wenn auch der endliche Mensch nur in einem beschränkten Maße. Die über den Augustinismus (Trinitätslehre!) hinausführenden Ansätze bei Duns Scotus, die für dieses Problem sehr wichtig sind, sind jedoch liegengelassen. Aus der Einheit des schöpferischen Geistes aber fließt der mit dem reinen Dynamismus unverträgliche Ordnungszusammenhang des Seins, der sich als sinnvolle Ausgestaltung in den Formen und Strukturen der geistigen und der empirischen Wirklichkeit offenbart. Auch hier liegen in der Tradition von Platon bis zu Leibniz und Goethe sehr wertvolle Hinweise und beachtliche Ansätze in der Transzendentalienlehre vor, deren Anwendung in den Einzelwissenschaften zugleich über die Einseitigkeiten eines reinen Dynamismus und Funktionalismus der Neuzeit hinausführt.¹⁴⁾

¹⁾ Vgl. dazu Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. Bd. I, 1909, S. 92 ff.

²⁾ Vgl. zum folgenden: Heinrich Kühle, Die Lehre Alberts d. Gr. von den Transzendentalien. In: Philosophia Perennis I, 1930.

³⁾ Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. 1939, S. 190 ff.

⁴⁾ Ueber diese Zusammenhänge vgl. Günther Müller, Studien zum Formproblem des Minnesangs. Deutsche Vierteljahrsschr. I, 1923; Vinzenz Rűfner, Probleme mittelalterlicher Physik in ihrer Weiterwirkung auf die Neuzeit. Ebenda XX, 1942; Ders., Der Kampf ums Dasein und seine Grundlagen in der neuzeitlichen Philosophie. Kritische Studie zur Ordnungsidee der Neuzeit. 1929.

⁵⁾ Zu Vico vgl. G. B. Vico, Autobiographie. Mit erklärenden Anmerkungen und einer Einführung in Vicos philosophische Bedeutung herausgeg. v. V. Rűfner. Brüssel u. Zürich o. J. (1948).

⁶⁾ Vico bewertet mit der antiken und mittelalterlichen Mathematik die Einheit noch nicht als Zahl. In der Antike galt die Einheit nicht als Zahl, sondern als Urprinzip (*ἀρχή*) der Zahl. Die Zahl ist wesentlich „multitudo“, da sie aus mehreren Einheiten zusammengesetzt ist (vgl. Euklid Buch VII, def. II). Der Zahlcharakter der Eins wurde zum ersten Mal von Simeon Stevin von Brűge in seiner Arithmetik von 1585 behauptet. Noch zu Vicos Zeit hat Buffon in der Vorrede (p. IX) zu seiner französischen Uebersetzung der Fluxionsmethode Newtons den Zahlcharakter der Eins bestritten.

⁷⁾ „Etenim dum mens colligit eius veri elementa, quod contemplatur, fieri non potest quin faciat vera, quae cognoscit. Porro quia physicus non potest res ex vero definire, hoc est rebus suam cuique naturam addicere, et ex vero facere; id enim fas Dei est, nefas homini; nomina ipsa definit, et ad Dei instar ex nulla re substrata, tanquam ex nihilo res veluti creat, punctum, lineam, superficiem“ (De antiquissima Ital. sap. l. I, cap. I, § 1).

⁸⁾ „Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica si demonstrare possemus, faceremus. Hinc adeo impiae curiositatis notandi, qui Deum Opt. Max. a priori probare student. Nam tantumdem esset, quantum Dei Deum se facere, et Deum negare, quem quaerunt“ (De antiquissima Ital. sap., lib. I, cap. III).

⁹⁾ Scienza Nuova, Opere (Ferrari) V, S. 151 f.).

¹⁰⁾ Vgl. z. B. dessen „Weg zur Genauigkeit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis“ 1747.

¹¹⁾ Vgl. dazu Hans Pfeil, Friedrich Nietzsche und die Religion. 1949.

¹²⁾ Vgl. dazu die wertvollen kritischen Auseinandersetzungen mit dem Existentialismus von Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Nichts, 1950; und Hans Pfeil, Existentialistische Philosophie, 1950.

¹³⁾ Existieren ist hier natürlich in dem emphatischen Sinn des Existentialismus zu verstehen.

¹⁴⁾ Man vergleiche dazu die morphologischen Bestrebungen der heutigen Naturwissenschaften, insbesondere die Schriften des von Wilh. Troll geführten „Gestaltkreises“.

Summary:

The principle of ontology "Ens et verum convertuntur" is converted into "Factum et verum convertuntur" by the great Italian philosopher G. B. Vico. That is to say that to verify means to have created. We show the opposition between the two principles by comparing the scholastic tradition with modern subjectivism which leads to nihilistic tendencies in existentialism of to-day. What is true in Vico's principle, the idea of creative personality, may be easily incorporated into the chapter about personality in traditional ontology.

Résumé:

C'est dans la philosophie de G. B. Vico que le principe scolastique "Ens et verum convertuntur" prend la forme "Factum et verum convertuntur". Cela veut dire que le vrai se trouve exactement là où celui qui le professe en est en même temps le créateur. Nous montrons l'opposition entre ces deux principes en comparant la doctrine scolastique avec le subjectivisme moderne, qui conduit au nihilisme existentialiste. Ce qu'il y a de vrai dans le principe de Vico s'incorpore aisément au chapitre de la personnalité créatrice dans l'ontologie traditionnelle.