

Warum dies? Darum, weil unsere Begriffe, die sich auf reale Dinge beziehen, von den realen Dingen abhängig sind. Dagegen sind nicht die realen Dinge von unsern Begriffen abhängig, weder nach dem, was sie sind, noch darin, dass sie sind. Damit dürfte sich der logische Wert, richtiger Unwert, der Argumente P. Adlhochs als »reale Tatsache« überzeugend ergeben haben.

Antikritik.

Bemerkungen zur Kritik von G. Gietmann S. J. über meine Schrift:
De pulchritudine divina. Phil. Jahrb. XVI. Bd., Heft 2, S. 171—183.

Unter den Rezensionen des In- und Auslandes, die mir der Herdersche Verlag vor kurzem übersandte, ist die von Gietmann eine der längsten, obwohl sich dessen Interesse fast nur auf den 1. Teil und den Schönheitsbegriff beschränkte. Seine Kritik ist im Grunde mehr eine Verteidigung seiner persönlichen Ansicht und seines Buches über „Allgemeine Aesthetik“. G. scheint dies selbst gefühlt zu haben, da er, zum Besonderen übergehend, in der Kritik schreibt: „Wenn ich darüber nun ein Längeres rede, so wolle man das nicht so deuten, als sei meine Absicht, eine vorwiegend negative Kritik zu schreiben.“ Aber trotz seiner „Absicht“ mündet das Referat in der negativen Kritik aus: „So glaube ich denn, dass sich gegen Krugs Anschauung ungleich mehr, als zu ihren Gunsten sagen lässt.“ — Wie G. zu seinem Resultat gekommen ist, das sei hier kurz beleuchtet.

I. Es macht einen ungünstigen Eindruck, wenn ein Rezensent gerade in der strittigen Frage den Auctor nicht vollständig zitiert. Warum hat G. in seiner 12 Seiten langen Kritik meine abschliessende Definition von der Schönheit auch nicht ein einziges Mal wörtlich angeführt? Er zitiert (S. 173) nur die Vorstufe, wagt aber trotzdem die Bemerkung anzufügen: „Unseres Erachtens sollte man dort, wo *ex professo* die Definition der Schönheit aufgestellt wird, nicht so reden.“ Die Vorstufe allerdings kann wegen ihrer Kürze verschieden gedeutet werden. — Wenn nun aber G. das kurze Wort von Augustinus: „*omnis pulchritudinis forma unitas*“, bekämpft, so muss er auch den Sinn von Augustinus nehmen, und nicht jene *unitas* als „Einzigkeit“, „Einerleiheit“, „einfaches Wesen“ (S. 177) deuten. Ich glaube in meiner Schrift (S. 21—40) nachgewiesen zu haben, dass Augustinus nichts anderes verstanden wissen will, als was die griechischen Väter in der *symmetria partium vel virium* lehrten, nur dass er diese *symmetria* in ihre Bestandteile zerlegt; daher *unitas* bei ihm die *forma* ist, der wieder die *multitudo* oder *varietas* als *materia* entspricht (cf. Franzelin in meiner Schrift S. 40). — „Aber *a potiore fit denominatio*, nicht von einem Element.“ Woher weiss denn G., dass die *unitas in multitudinē* oder *varietas in unitate concordans*, wie ich die Schönheit objektiv definierte, bloss ein „Element“ der Schönheit sei? Wo sind denn seine Beweise: Augustinus gebraucht in seinem obigen Ausspruch nicht das Wort *elementum*, sondern wohlweislich das Wort „*forma*“.

II. „Er rechnet den Begriff »schön« ganz ohne weiteres (!) zu den Transcendentalbegriffen.“ Aber hat denn der Rezensent die Gründe aus der Patristik

(Augustin, Gregor Nyss., Dionys Pseudo-Areop.) sowie der Vernunft nicht gelesen? oder weiss er nicht, dass in der Definition das *unum* und auch das *multum* (nach St. Thomas, cf. p. 76) zu den Transscendentalbegriffen gehören? — „Man tut wohl auch dem hl. Augustin . . . unrecht, wenn man ihm die Meinung unterstellt, er habe das Wesen der schönen Dinge mit der einheitlichen Gestaltung (!) derselben identifiziert.“ Weiss G. nicht, dass, wenn es z. B. auch heisst: *ens et verum re sunt idem*, doch beigefügt werden muss: *ratione autem differunt*? Ebenso stellte ich mit Augustinus den Satz auf: *ens et speciosum re sunt idem, sed ratione differunt*. Warum wird dieser begriffliche Unterschied von G. verschwiegen? Zudem hätte G., um klar zu sein, die Frage so stellen sollen: Ist das Wesen der Schönheit in den Dingen gleich ihrer „einheitlichen Gestaltung“ d. i. gleich ihrer *forma proportionata*? Auf welcher Seite ist also die Unterstellung und das Unrecht? — „Übrigens fügt Augustin an einer Reihe von Stellen die *suavitas coloris* als wesentliche Eigenschaft der Schönheit an“ (S. 175). Hätte Rezensent gesagt, als Eigenschaft der Körperschönheit, so hätte er richtig zitiert.

III. Ich habe mir mit vielen „Philosophen und Theologen“ erlaubt, neben dem pulchrum *simpliciter* auch ein pulchrum *secundum quid* anzunehmen; aber G. missfällt dieses und er beruft sich (S. 173) auf „die Schönheit, wie diese allgemein aufgefasst wird, und in derjenigen Wissenschaft, welche vorzugsweise von der Schönheit handelt, nämlich in der Ästhetik, tatsächlich zu nehmen ist . . . Man nennt nur das schön, was den überwiegenden Eindruck des Gefälligen macht, und dies trifft bei der Kröte und manchen anderen organischen Wesen nicht zu. Rezensent möge in meiner Schrift (p. 46) lesen: „Sed undenam fit, ut homines, licet res omnes aliquo modo pulchritudinis participes sint, tamen non omnia etiam in pulchris ponant? . . . Haec iudiciorum humanorum varietas maxime oritur ex rerum comparatione, quandoquidem plurimae fere res, quae pulchrae sunt, sunt tales tantummodo secundum quid.“ Hiermit wäre ja doch „die gewöhnliche Auffassung der Schönheit“ gerettet. Aber nein! „Der Ästhetiker lächelt dazu, ohne zu widersprechen“ (S. 174). Und doch ist auch G., wenn er die Schönheit als „strahlende Vollkommenheit“ definiert, ebenso genötigt, neben dem perfectum *simpliciter* ein solches *secundum quid* zu statuieren; wie er ja selbst (S. 176) eingesteht: „Die Vollkommenheit gerade so wie die Einheit, lässt praktisch sehr viele Abstufungen zu.“

IV. „Kr. streitet gegen den hl. Thomas, der als eine Eigenschaft der Schönheit die *integritas sive perfectio* aufführt.“ Diese „Eigenschaft (!) der Schönheit“ erwähnt aber Thomas in seiner theol. Summe nur an einer Stelle, an anderen nicht mehr. Wie diese verschieden lautenden Stellen sowohl unter sich als mit der Patristik am leichtesten in Einklang zu bringen sind, habe ich *De pulchr. div.* p. 27 erklärt; aber G. schweigt darüber — und kritisiert (S. 177) einfach weiter: „Kr. lehnt im Zusammenhang mit dem Gesagten auch die Begriffsbestimmung der Schönheit als *splendor perfectionis* ab. Er greift beide Bestimmungswörter an, die freilich nicht viel (!) anders besagen, als die *claritas* und *perfectio* beim hl. Thomas.“ Zunächst muss gesagt werden, dass *splendor perfectionis*, genau genommen, gar nicht die Definition von Gietmann ist, der ja die Schönheit als „strahlende Vollkommenheit“ bestimmt, was immerhin einen kleinen Unterschied macht; aber davon abgesehen, geht Rezensent

mit der sonderbaren Absicht um, seine Definition als diejenige des hl. Thomas auszugeben: und also kämpfe jeder gegen Thomas, der mit G. streitet. Allein glücklicherweise stehen die Sachen ganz anders. G. hätte schon eingestehen dürfen, dass seine Definition beim hl. Thomas vergeblich gesucht wird; wenn er aber (mit andern) aus der bekanntesten Stelle von den drei „Elementen“ der Schönheit nur zwei (*perfectio* und *claritas*) auswählt und mit diesen seine Definition konstruiert, das dritte Element (*proportio*) aber einfach bei Seite schiebt, so ist das Willkür, die um so grösser erscheint, als gerade die *proportio sive consonantia* konstant in allen Stellen der theologischen Summe wiederkehrt. Wer ist es demnach, der gegen Thomas streitet? Wenn ich, dann noch mehr Gietmann.

V. „Es muss zu den rein formellen Eigenschaften der Schönheit . . . noch ein Inhaltsmoment hinzukommen, und darum (!) nennt Thomas die Vollkommenheit und Aristoteles die *magnitudo* als Eigenschaft der Schönheit.“ Allein Thomas erklärt selbst an der fraglichen Stelle (I. p. q. 39. a. 8) die *perfectio* nicht als „Inhaltsmoment“, sondern als *integritas*, d. i. Ganzheit oder Vollständigkeit. Auch der nicht näher zitierte Aristoteles wird mit seiner *magnitudo* wohl etwas anderes intendiert haben (cf. *De pulchr. div.*, p. 9, nota 4). Sicher ist, dass beim Veilchen oder Vergissmeinnicht von einem bedeutenden ¹⁾ Inhaltsmoment, von einer *magnitudo*, kaum die Rede sein kann, und doch nennt alle Welt sie schön.

VI. „Er sagt, das Wort Vollkommenheit habe drei oder vier Bedeutungen, es werde nämlich bisweilen allegorisch genommen, bisweilen bedeute es die Bestimmung eines Dinges oder den Endzweck einer Tätigkeit, endlich die Ganzheit, Vollständigkeit oder (!) innere Vollendung. Nun ist es völlig klar, dass bei der Definition der Schönheit [nach Gietmann] nur an die letzte Bedeutung gedacht wird; es ist gar zu gesucht, hier Schwierigkeiten zu machen. Auch die *unitas* in Kr.s Definition bedeutet Einzigkeit (!), Einheitlichkeit, Einerleiheit (!), einfache Wesenheit (!), Gemeinschaft, Eintracht. Werde ich also aus solchen Gründen an seiner Definition nörgeln?“ — Zunächst kann *unitas* in meiner Definition, die G. leider niemals zitierte, weder Einzigkeit noch Einerleiheit noch einfache Wesenheit bedeuten, wohl aber „Einheitlichkeit, Gemeinschaft, Eintracht“, drei synonyme Wörter mit einem und demselben Sinne, also kurz Über-ein-stimmung; denn ich definierte *varietas in unitate concordans*. — In Gietmanns Definition ist dagegen das Wort *perfectio* in der Tat vieldeutig, und also mein Verlangen um Angabe des genaueren Sinnes nicht „gar zu gesucht“; denn oben gab G. die *perfectio* mit „Ganzheit, Vollständigkeit oder (!) innere Vollendung“ wieder, in seiner „Allgem. Ästhetik“ aber (S. 120 und 121) ist ihm die Vollkommenheit bald identisch mit „der Wahrheit“, bald wieder identisch mit „der inneren Wahrheit und Gutheit“. Der Text daselbst lautet: „Die Schönheit im allgemeinen ist die lichtvoll erscheinende Wahrheit oder Vollkommenheit“; und abermal: „Die Schönheit im allgemeinen kann demnach als Abglanz der inneren Wahrheit und Gutheit oder Vollkommenheit definiert werden.“ Der Leser möge sich nun einen Sinn herauswählen! Wählt er die letzte Bedeutung, so kommt er, da die „innere Wahrheit und Gutheit“ nichts anderes ist als das Sein (*ens*) des Dinges, zu der dürftigen Definition: Die

¹⁾ Vgl. Gietmanns „Allgem. Ästhetik“. 1899. S. 113.

Schönheit ist ein glänzendes Etwas. „Dem Kinde ist das Blanke schön,“ sagt G. in seiner Kritik (S. 178).

VII. „Übrigens ist es, streng genommen, nicht richtig, dass in Gottes einfacher Wesenheit (!) eine eigentliche Verhältnismässigkeit zu finden wäre; auf Gott angewendet, bedeutet die Einheit (!) nichts als einfache Wesenheit und wird nur etwa von unserem beschränkten Verstande, und nicht mit Notwendigkeit (!), als Vereinigung wohl zusammenstimmender Eigenschaften gedacht.“ Trotz dieses künstlich gewundenen Satzes muss G. bekennen, dass in Gott sowohl ein realer Unterschied der drei Personen als auch ein „virtueller“ der Wesenheit und Eigenschaften anzunehmen ist, also die *symmetria* oder *unitas in multitudine* auf Gott richtig angewendet werden kann und darf. Überdies möge G. in der *Medulla* von P. Hurter S. J. (ed. VI., p. 275) folgendes nachlesen: „*divina essentia, quae omnium est mensura, regula et exemplar*“; oder will G. leugnen, dass Gott im höchsten Sinne *ordo, harmonia, justitia, ars, lex* usw. ist? Wenn jedoch Rezensent schreibt: „Wenn ich sage: Gott ist eine Dreiheit in der Einheit, so besagt das nicht: im wohlproportionierten Vereine vieler Eigenschaften“, so ist diese Bemerkung sehr überflüssig; denn meine Schrift hat dergleichen nicht behauptet.

VIII. „Der *splendor perfectionis* wird als Metapher beanstandet . . . Die Metapher ist von einer Definition nicht auszuschliessen, wenn (!) sie den Begriff treffend verdeutlicht.“ Ja, wenn der Begriff bereits gefunden ist, mag eine Verdeutlichung durch Metaphern hinzutreten; aber wo der Begriff, wie in unserem Falle, erst festgestellt werden muss, darf man nicht im voraus mit Metaphern kommen, es sei denn, dass man nach Goethes Rezept verfährt: Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. — „Wenn indes“, schreibt G. weiter, „der Unterschied von Vollkommenheit und Schönheit treffender ohne Metapher wiedergegeben werden kann, so wäre eine solche neue Bestimmung willkommen.“ Meint etwa G., die Last, seine Definition zu bessern, obliege den Gegnern? Aber gleichwohl stellte ich (*De pulchr. div.*, p. 43) die Frage, ob jener *splendor* soviel sei als *veritas*? oder soviel als *manifestatio*, Offenbarung? G. lässt sich auf diese Doppelfrage nicht ein, schreibt aber: „Jedenfalls ist es nicht absurd, zwischen an sich vollkommenen und ihre Vollkommenheit auch lichtvoll offenbarenden Dingen zu unterscheiden.“ Zur ersten Frage aber unterschiebt Gietmanns Kritik (S. 178) mir folgendes: „Kr. leugnet (!), dass der Beisatz etwas anderes bezeichnen könne, als »wahre« Vollkommenheit.“ Aber ist es nicht G. selbst, der in seiner zitierten „Allgemeinen Ästhetik“ (S. 111) den Satz aufstellte: „Die Klarheit ist offenbar Wahrheit?“ Lasse ich nicht in meiner Schrift (p. 43) gerade durch diesen Satz G. sich selbst widerlegen? Aber jetzt will G. seinen Satz verleugnen — und mir zuschieben; das geht nicht an.

IX. Ebenso verstehe ich G. nicht, wenn er, retorquierend, schreibt; „Es wäre gar zu metaphorisch gesprochen, wenn man (!) Gott durch Proportion schön nennen wollte.“ — Aber meine Schrift gebraucht ja, wo es sich um die Schönheit Gottes handelt, und sonst, mit Vorliebe das ursprünglichere *symmetria* statt *proportio*, ein Wort, das, wie ich wohl weiss, aus *pro* und *pars* bezw. *portio* entstanden ist. G. möge sich also an seine Kritik erinnern, in welcher er mir (S. 177) vorhielt: „Werde ich also aus solchen Gründen an seiner Definition nörgeln?“ — „Obendrein“, so fährt G. weiter, „schliesst die Vollkommenheit die

»debita proportio partium (si quae sunt omnino)« ein.“ Natürlich, die Vollkommenheit schliesst alles in sich ein, die Symmetrie, die Grösse, die Güte, die Tugend, die Wahrheit, dazu auch — die Schönheit und noch vieles andere. Übrigens, warum schreibt G. die sonderbare Stelle »debita proportio partium (si quae sunt omnino)« in Gänsefüsschen, als ob sie ein Zitat aus meiner Schrift wäre? Diese kennt aber nur eine *symmetria partium vel virium*. Jene im Stil ungeschickte „*proportio partium*“ möge Gietmann als sein Eigentum gefälligst behalten.

X. „Es gibt eine Schönheit, die wesentlich in der Einheit der Teile und Verhältnisse besteht. Die wesentlichste Schönheit des musikalischen Tones erblüht in der Tat allein aus dem Verhältnis der an sich nicht schönen einzelnen Luftstösse zu einander und zu einem, vorher, nachher oder gleichzeitig erklingenden, anderen Tone.“ Wenn auch G. noch einen Unterschied zwischen „wesentlicher“ und „wesentlichster“ Schönheit zu machen scheint, so muss ich doch für das ganze Zugeständnis danken; und ich frage: Wenn zugestandenermassen auf dem einen Kunstgebiet der Musik die von mir vertretene Definition die allein passende ist, sollte diese vielleicht nicht ebenso auf den andern Kunstgebieten die einzig richtige sein. — G. bestreitet es mit den Worten: „Aber formell unrichtig ist die Umkehrung des Satzes: Wo Einheit und Proportion erscheint, da haben wir es immer nicht bloss mit einem Element (!) der Schönheit, sondern mit derjenigen Schönheit zu tun, die schlechthin und (!) in der gewöhnlichen Redeweise so genannt wird. Wenn wirklich der hl. Augustin seine oft ähnlich klingenden (!) Behauptungen so verstanden hätte, so müsste man seine Lehre zu gunsten der ausgebildeten Lehre des hl. Thomas einfach aufgeben.“ — Aber welche „ausgebildete Lehre des hl. Thomas“ verehrt denn G.? Jedenfalls jene einzige Stelle, wo der hl. Thomas drei „Elemente“ der Schönheit angibt: 1) *integritas sive perfectio*, 2) *proportio sive consonantia*, 3) *claritas*. Nun möge einmal der langmütige Leser diese Stelle bei Thomas vergleichen mit der Gietmannschen „Begriffsbestimmung der Schönheit“ als „Strahlenglanz der Vollkommenheit oder strahlende Vollkommenheit oder ähnlich“ (S. 172). G. gibt höchstens das erste und dritte Element wieder, das zweite — die konstant wiederkehrende *proportio* — wirft er zum alten Eisen. Aus dem Vergleiche wird aber dieses völlig klar: Wer G.s Definition annehmen will, der muss sowohl den hl. Augustin (samt den griechischen Vätern) als auch „die ausgebildete Lehre des hl. Thomas aufgeben — „einfach aufgeben“.

XI. Auf anderes noch weiterhin einzugehen, möge man mir erlassen, da ich zur Genüge gezeigt haben dürfte, wie G. in seiner Kritik zum erwähnten Endresultat gekommen ist, da er schreibt: „So glaube ich denn, dass sich gegen Kr.s Anschauung ungleich mehr, als zu ihren gunsten sagen lässt.“ Ich bin der letzte, Gietmann in seinem „Glauben“ zu stören, zumal er zum Schlusse mein Buch den „jüngeren Theologen“ empfiehlt mit den Worten: „Besonders werden jüngere Theologen durch dasselbe in die Schönheiten der Religion und der hl. Schrift eingeführt und auf so manche herrliche Stellen in den Werken der Väter aufmerksam gemacht.“ Gietmann tat gut daran; denn er selbst weiss in seiner „Allgem. Ästhetik“ (S. 22) über „die ältesten Kirchenschriftsteller“ nichts weiter zu sagen, als dieses: „Was Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa und Augustin gelegentlich über

die Schönheit bemerken, erinnert deutlich an den Platonismus; insbesondere nehmen die Schriften Dionysius des Areopagiten einen gleich hohen Flug, wo die Schönheit besprochen wird.“ Ob die älteren Theologen und reiferen Geister mit diesem dürftigen Urteile Gietmanns sich zufrieden geben werden?

Weidenau.

Dr. Krug.

Metakritik.

Ich antworte, weil das Streiten mir zuwider ist, aber lediglich aus diesem Grunde, nur probeweise auf Punkt 1.

1. Die Definition, an welche meine Kritik anknüpfte, ist Krugs „Wesensdefinition“, „*essentialiter definitur*“ (Krug, De pulchritudine divina p. 40; s. meine Besprechung in dieser Zeitschrift, XVI. Bd. (1903, 2. H., S. 173), und seine einzige Wesensdefinition. Ist es nicht genug, wenn ich diese widerlege?

2. Kr. gibt zuvor eine Definition *ex effectibus*, indem er sagt: „Pulchrum est id, quod visum placet.“ Schliesslich verschmelzt er beide; er meint, dies sei „durchaus nicht überflüssig“, da „die Schönheit ein relativer Begriff sei, nämlich in Beziehung und Übereinstimmung stehe zu der vernünftigen Seele“ und zwar „zu Verstand und Begehrungsvermögen zugleich“. Die Wirkung gehört nicht zum Wesen des Dinges; Kr. selbst nimmt sie in die „Wesensdefinition“ nicht auf; warum soll sie denn überhaupt in die „abschliessende“ Definition hereingezogen werden? Es ist schwerlich streng wissenschaftlich. Wer fügt der Definition des Menschen: *animal rationale*, noch etwas *ex effectibus* bei, z. B. quod potest Deum et cognoscere et amare? Obwohl sich die „Beziehung“ zu Gott aus der Natur des Menschen ergibt, so ist doch, sobald eine Definition des Wesens gegeben wird, ein derartiger Zusatz unangemessen. Sodann ist es bedenklich, die Beziehung auf die vernünftige Seele (*anima rationalis*) in die Definition zu bringen. Wäre es mit aller Schönheit (der Natur und der Engel) aus, sobald keine *anima rationalis* mehr wäre, um sie zu erkennen und zu geniessen? Ist Gott der Herr schön wegen der Beziehung auf eine *anima rationalis*? Vielmehr ist alles andere schön durch seine Ähnlichkeit mit Gott. In einem Buche über die Schönheit Gottes erwartet man, dass Gott und nicht der Menschengestalt den Begriff und das Mass der Schönheit bestimme. War es demnach ein so grosses Unrecht, wenn ich, statt der sehr anfechtbaren kürzeren Definition: „Pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet“ zunächst die bestimmter gegliederte „Wesensdefinition“ meiner Besprechung zu Grunde legte?

3. Ich befasse mich zudem später (S. 180 ff.) auf vollen drei Seiten mit dem Verhältnis der Schönheit zu den Vermögen der *anima rationalis* im Text, zitiere wörtlich Kr.s Definition *ex effectibus* und verweise obendrein auf eine andere Stelle des Jahrbuchs, wo ich die Frage bereits behandelt hatte. Tue ich da nicht genug?

4. Es wird mir verübelt, dass ich verschiedene Bedeutungen des Wortes *unitas* zusammenstelle. Ich schrieb aber dazu: „Werde ich also darum an Kr.s Definition nörgeln?“ Es war also gar nichts Böses damit beabsichtigt. Die

Sache liegt so: Kr. hatte an der Definition: „*Pulchritudo est perfectio rei...*“ „genörgelt“, weil *perfectio* mehrere Bedeutungen zulasse. Ich durfte voraussetzen, dass er meine (auch von ihm zitierte) ausführlichste Darlegung der in Frage stehenden Definition mit treffen wollte. Nun hatte ich aber bei der ersten Einführung des Begriffes *perfectio* dessen Sinn ganz unmissverständlich bezeichnet (Kunstl. I, S. 97 ff.). Ich beabsichtigte also nichts anderes, als im Scherz in derselben Weise wie Kr. im Ernste zu „nörgeln“.

5. Ich war aber verpflichtet, die *unitas* im Sinne Augustins zu nehmen. Gewiss, wo ich im Ernste argumentierte. Gut denn; an der Stelle, welcher Kr. die Formel seiner Definition entnimmt, spricht sich Augustin über den Sinn des Wortes *unitas* nicht aus. So griff ich denn eine andere Stelle auf, in welcher Augustin nach meiner Meinung die *unitas* am schroffsten als Wesen oder wesentliche Form der Schönheit bezeichnet, indem er sagt: „*Nihil est ordinatum, quod non sit pulchrum.*“ Aus dieser und ein paar anderen Stellen suchte ich zu ermitteln, welche Bewandnis es hat mit dem Worte *unitas*. Habe ich also mehr aus einer persönlichen Grille als aus Augustin argumentiert?

6. Es heisst: Die *unitas* sei nach Augustin die *forma*, der die *multitudo* oder *varietas* als *materia* entspreche. Quid inde? Ich habe das nicht gelehnet, sondern nur eingehend dargelegt, dass die *multitudo* wertloser oder widerwärtiger Dinge durch die *forma unitatis* nicht oder doch selten schön werde (in dem ästhetischen Sinne des Wortes), und dass Augustin schwerlich ganz in diesem Sinne aufzufassen sei, dass er aber, so aufgefasst, offenbar sehr ungenau rede.

7. Das Wort „*a potiore fit denominatio*, nicht von einem Element“ gebrauche ich von der Definition: *unitas in multitudine*, weil die *unitas* wirklich nur einer der Vorzüge ist, welche eine „Menge“ als Schönheit erscheinen lassen, z. B. die vielen Glieder eines Organismus oder die Teile eines Naturkörpers. In der Tat machen die Glieder eines uns widerwärtigen Tieres, die doch zu einer organischen Einheit verbunden sind, noch keine Schönheit aus; ebensowenig sagt man von einem Erdkloss, der zusammenhält, wie ein Erdkloss eben zusammenhalten kann (*debita unitate*), dass er ein schönes Gebilde sei. Wende man dasselbe auf den ersten besten Naturfelsen an. Ist das nicht Beweis genug? Ich habe noch beigefügt, wenn man wirklich in dieser Weise alle Dinge schön nennen, also das *pulchrum* zu einem Transzendentalbegriff machen wolle, so sei ein Streit ziemlich überflüssig, man erkläre dann das *pulchrum secundum quid*, nicht *simpliciter*.

Ich schliesse mit der Frage, ob in der Tat Grund vorlag, mir bei solchem Tatbestand eine massvolle Kritik zu verübeln, die ich übrigens nur geschrieben habe, weil ich darum gebeten wurde. Es wäre zu wünschen, dass der Leser sie noch einmal auf den friedlichen Ton und die Sachlichkeit prüfen wollte.

Exaten.

G. Gietmann S. J.