

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 23

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE  
VON THOMAS VON AQUIN BIS KANT



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE  
VON THOMAS VON AQUIN BIS KANT



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27  
Herausgegeben von Helmuth Vetter

© Vittorio Klostermann GmbH . Frankfurt am Main . 2006  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile  
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder  
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen  
und zu verbreiten.

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main  
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 . Printed in Germany  
ISBN-10 3-465-03503-8 kt . ISBN-10 3-465-03504-6 Ln  
ISBN-13 978-3-465-03503-9 kt . ISBN-13 978-3-465-03504-6 Ln

# INHALT

## EINLEITUNG

*Anzeige der Vorlesung.*

*Philosophie als phänomenologische Ontologie*

§ 1. Anzeige dieser Vorlesung.....	1
§ 2. Wissenschaftlicher und vulgärer Begriff von Metaphysik .....	7
§ 3. Entdeckung der Natur und Ausbildung der mathematischen Physik .....	10
a) Wissenschaftliche Entdeckung der Natur und ontologische Besinnung .....	10
h) Die neue Bedeutung der Mathematik .....	12
§ 4. Vier Probleme der Forschung: Sein – Natur – Mensch – Wahrheit .....	14
§ 5. Begriff und Methode der Philosophie. ....	16
a) Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein .....	16
b) Philosophie als phänomenologische Ontologie .....	17
§ 6. Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Existenz. ...	19
a) Umsichtiger Umgang mit Zeugwelt und wissenschaft- liche Untersuchung .....	19
b) Die Modifikation des umsichtigen Entdeckens zum theoretischen Verhalten .....	20
c) Die Thematisierung als Bedingung der Möglichkeit der Objektivierung. ....	25

§ 7. Positive Wissenschaften und Philosophie . . . . .	27
a) Positive Wissenschaften aus der Philosophie entsprungen . . . . .	27
b) Die ontisch gerichteten positiven Wissenschaften und die Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein . . .	29
c) Philosophie als Transzendentalphilosophie . . . . .	31
d) Die Notwendigkeit einer methodischen Besinnung am Beginn der Philosophie . . . . .	33
§ 8. Philosophie als phänomenologische Ontologie . . . . .	35
a) Was ist Phänomenologie? . . . . .	35
b) Zum Phänomenbegriff . . . . .	38
§ 9. Zusammenfassung . . . . .	39

## ERSTER ABSCHNITT

### *Thomas von Aquin*

§10. Aufgabenstellung und Literatur . . . . .	41
§11. Zu Leben und Werk . . . . .	42
a) Vita . . . . .	42
b) Studiengang . . . . .	44
c) Ausgaben der Schriften des Thomas von Aquin . . . . .	45
d) Methodisches Gerüst eines Artikels . . . . .	46
§12. Quaestiones disputatae de veritate . . . . .	47
a) Allgemeine Charakteristik . . . . .	47
b) Die grundlegende Bedeutung der quaestio prima de veritate . . . . .	48
c) Vergleich mit dem Einteilungsprinzip in <i>De natura         generis</i> . . . . .	52
d) Schemata der transzendentalen Deduktion der Transzendenzien . . . . .	54

§13. Der ontologische Sinn der veritas (adaequatio) . . . . .	55
a) Die drei Definitionen der Wahrheit . . . . .	55
b) Das ontologische Grundproblem: Seinsart der menschlichen Erkenntnis . . . . .	58
c) Erste Philosophie als Theologie . . . . .	60
d) Angleichung (adaequatio) als Grund der Wahrheit . . .	61
§14. Wiederholung . . . . .	64
§15. Gott und die Ursache des Übels . . . . .	65
§16. Ewigkeit und Zeit . . . . .	68
a) Weg zur Bestimmung des Wesens der Ewigkeit, die hoher ist als die Zeit, überzeitlich . . . . .	68
b) Abgrenzung der Ewigkeit gegen die Zeit . . . . .	73
c) Die Gott-losigkeit der Philosophie . . . . .	77
§17. Die Wahrheit der Sinne und das Sein des Falschen . . . . .	80
§18. Zusammenfassung . . . . .	83
§19. Univocatio_ aequivocatio_ nomen analogum . . . . .	85
§20. Die Gottesbeweise. Die eigentlichen Fundamente der mittelalterlichen Ontologie . . . . .	89
a) Allgemeine Charakteristik . . . . .	89
b) Die quinque viae im einzelnen . . . . .	92
c) Die Verkennung des ontologischen Problems in den Beweisen . . . . .	94
§21. Das Gute und das höchste Gut . . . . .	97
§22. Abschließende Charakteristik der Anthropologie des Thomas . . . . .	100

## ZWEITER ABSCHNITT

*Reit Descartes*

§23. Vorbemerkung: Orientierung an den vier Perspektiven .	105
§24. Leben – Werke – Ausgaben. . . . .	106
a) Biographische Daten . . . . .	106
b) Die Hauptschriften . . . . .	107
c) Ausgaben . . . . .	108
§25. Descartes und La Flèche . . . . .	108
§26. Zurn methodischen Aufbau der Meditationen. . . . .	111
§27. I. Meditation . . . . .	113
a) Der Maßstab absolut gewisser Erkenntnis . . . . .	113
b) Der Gang des Zweifels . . . . .	114
§28. II. Meditation . . . . .	116
a) Die Wahrheit des »ich bin« . . . . .	116
b) Die Umgrenzung der Natur des Geistes. . . . .	118
§29. III. Meditation . . . . .	123
a) Die Generalregel: Klares und deutliches Erfassen durch meinen Geist . . . . .	123
b) Nachweis der Existenz Gottes als Aufgabe. . . . .	124
c) Klassifikation der Ideen . . . . .	125
§30. IV. Meditation . . . . .	131
a) Das Problem des Irrtums . . . . .	131
b) Rückblick auf den bisherigen Gang . . . . .	133
§31. V. Meditation: Erneuter Beweis der Existenz Gottes. . . . .	134
§32. VI. Meditation: Über das Vorhandensein materieller Dinge . . . . .	135

§33. Zusammenfassung über Descartes. . . . .	137
a) Die ontologische Unbestimmtheit der res cogitans ..	137
b) Die vorgangige Bestimmung durch Gewißheit. . . . .	138
c) Hinweis auf die Seinsverfassung des existierenden Daseins . . . . .	139
d) Grund für die Verdeckung des Daseins bei Descartes. . . . .	141

DRITTER ABSCHNITT

*Baruch de Spinoza*

§34. Leben – Schriften – Ausgaben . . . . .	145
a) Lebensdaten . . . . .	145
b) Schriften . . . . .	146
c) Ausgaben . . . . .	147
§35. Ethica Ordine Geometrico demonstrata. Allgemeines ..	148
a) Die ontologische Grundabsicht Spinozas . . . . .	148
b) Aufbau des Werkes . . . . .	149
§36. Ethica, pars prima . . . . .	151
a) Die ontologischen Grundbegriffe . . . . .	151
b) Die 8 Definitionen im einzelnen . . . . .	152
c) Einige charakteristische Lehrsätze . . . . .	156
§37. Pars secunda: De natura et origine mentis . . . . .	158
§38. Tertia pars: De origine et natura affectuum (Leidenschaften). . . . .	159
§39. Quarta pars: De servitute humana seu de affectuum viribus . . . . .	162

§40. Quinta pars: De potentia intellectus seu de libertate humana .....	163
a) Bestimmung der Affekte. ....	163
b) Der amor intellectualis Dei .....	165

VIERTER ABSCHNITT  
*Gottfried Wilhelm Leibniz*

§41. Leben, Werke .....	167
a) Schwierigkeit der Vorstellung der Metaphysik von Leibniz. ....	167
b) Leben, Werke, Ausgaben. ....	168
§42. Übersicht über die Lehre .....	171
§43. Grundcharakter der monadologischen Ontologie .....	174
a) Die Grundtendenz .....	174
b) Weg zur Monadologie in der Richtung der Ontologie der Natur. ....	175
c) Die Monaden als metaphysische Kraftpunkte .....	177
d) Die monadologische Struktur der Substantialität .....	180
e) Die beiden Prinzipien unserer Vernunftkenntnisse und die zwei Arten von Wahrheiten .....	183
f) Die universale Harmonie .....	186
§44. Die Theodizee .....	188

FUNFTER ABSCHNITT  
*Auswirkung der bisher betrachteten Metaphysik bis in die  
vorkritische Zeit Kants durch die philosophische Arbeit von  
Christian Wolff und seiner Schule*

§45. Vorbemerkung .....	191
-------------------------	-----

§46. Christian Wolff .....	192
a) Leben. ....	192
b) Werke. ....	194
c) Wolffs theoretische Philosophie .....	195
§47. Christian August Crusius (1715–75) .....	198
a) Umgrenzung der Aufgaben der Metaphysik .....	198
b) Die Frage der Gottesbeweise. ....	200
c) Die symbolische Erkenntnis. ....	201
d) Übergang zu Kant .....	203
§48. Überleitung zum Problem des Ansatzes der Seinsfrage .....	205

## ANHANG

Beilagen .....	207
<i>Nachwort des Herausgebers</i> .....	243



## EINLEITUNG

Anzeige der Vorlesung.  
Philosophie als phänomenologische Ontologie

### § I. *Anzeige dieser Vorlesung*

Wie man diese Vorlesung über »neuere Philosophie« anzuzeigen pflegt: von Descartes bis Kant.

Descartes: neues Prinzip – das Ich, Subjekt, Bewußtsein, Vernunft. Ausrichtung des Ansatzes bis zu Hegel – Geist. In der Schule Hegels (J. E. Erdmann<sup>1</sup>): Freie Selbstberufung des Menschen auf sich selbst. Abschüttelung jeglicher Bindung. Daher hat man gesagt: Die neuere Philosophie seit Descartes ist der Protestantismus des denkenden Geistes.<sup>2</sup>

Unsere Ankündigung: von Thomas von Aquin ... nicht, um einige Jahrhunderte äußerlich anzugliedern; nicht, um dem vernachlässigten Mittelalter die schuldige Beachtung zu schenken oder gar dem Katholizismus des denkenden Geistes in der mittelalterlichen Scholastik – d. h. nicht nur ihre Gebundenheit an die große Tradition der antiken Philosophie, sondern ihre kraftige Verwurzelung in dieser.

In der Tat werden wir in dieser Richtung zu verstehen suchen. Nur ist ausdrücklich zu sagen, daß man gut daran tut, weder von Protestantismus noch Katholizismus zu reden, weil diese Philosophie mit beiden als Ausprägung der christlichen Religion nichts zu tun hat, sondern: Überzeugung, daß die fundamentalen Probleme des Ich ... und die Problematik der neueren Philosophie

<sup>1</sup> [Joh. Eduard Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Dritte, verbesserte Auflage. Berlin 1878. Zweiter und letzter Band: Philosophie der Neuzeit. Dritte, vermehrte Auflage. Berlin 1878.] [S. Anhang, Beilage 1.]

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 2.]

überhaupt nur zu verstehen sind<sup>3</sup> vom Mittelalter her und zwar aus dessen allgemeiner Lehre vom Sein (ov, λόγος, Ontologie). In ihr Fundamente, die, von Descartes übernommen, bis in Hegels Logik sich auswirken. Überzeugung – zugleich eine Aufgabe.

Verstehen vom Mittelalter her – so heißt das nicht, daraus erklären und ableiten. Die Produktivität nicht gelegnet, im Gegenteil: erst den Horizont, auf dessen Hintergrund sie eigentlich sichtbar wird – nicht nur hinsichtlich des Neuen, sondern: warum die neuen Fragestellungen nicht ins Ziel kommen: Einzig deshalb, weil sie im unechten Sinn noch zu alt waren. Das Alte nicht philosophisch überwunden, d. h. aus seinem Grunde verstanden.

Daß der Protestantismus des denkenden Geistes – d. h. der neuen Ansicht – nicht radikal genug war; inwiefern er es nicht war, warum [er] es nicht sein konnte und weshalb daher die neuere Philosophie in ihrer Problematik scheiterte. Diese Fragestellung fuhr nicht vor eine Geschichte der Irrtümer, sondern umgekehrt vor die zentralen Probleme, die seit der Antike die abendlandische wissenschaftliche Philosophie in Atem halten.

Der Aspekt der Philosophiegeschichte, den der Laie kennt, ein Gewirr von Meinungen, die, kaum geäußert, schon bekämpft und überholt sind, verschwindet, und es wird sich, so scharf die Gegensätze zwischen Thomas und Kant z. B. sind, eine Kontinuität in fundamentalen Problemen herausstellen.

Wenn aber vom Mittelalter her, warum dann gerade Thomas? Weil der Zusammenhang der Fundamente der neueren Philosophie – und gerade der unausgesprochenen – mit Mittelalter aufzuweisen ist. Die Fundamente betreffen die allgemeinsten, prinzipiellen Aussagen über Sein, Wesen, Möglichkeit, Wirklichkeit, Wahrheit. »Erste Philosophie«.

Warum Thomas? Weil in ihm die allgemeine Metaphysik sich befestigt, nicht durch eigene positive Forschung, als durch ein allerdings weitgehend sicheres Verständnis der antiken Philosophie – und zwar in ihrer vollendeten Gestalt bei Aristoteles.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> [Heidegger: »ist«.]

<sup>4</sup> [S. Anhang, Beilage 3.]

Πρώτη φιλοσοφία, die ersten Gründe dessen, was ist; Fundamentalaussage: Das Seiende, es ist; das Sein – ὄν ἢ ὄν, ens in quantum ens. Nur am Seienden orientiert. So zu fragen: welches Seiende – κόσμος, φύσις.

Aristoteles, Physik. Sammlung der Schriften: Solche, die ihrem Gehalt nach auch vom Sein der Natur handeln, aber allgemeiner, weiter vordringen zu dem, was Sein selbst bestimmt. Ohne Titel: μετά, hinter diese Bücher gestellt in der Anordnung der Schriften. Titel für eine Schriftenfolge wurde zum Namen für den sachlichen Gehalt und die Forschung, die in der nachgestellten Schrift abgehandelt: πρώτη φιλοσοφία, θεολογία.

Sein im Hinblick auf das eigentliche Seiende, was im höchsten Grad und Vollkommenheit ist; Kosmos, Welt und das Bewegte und darin der unbewegte Beweger, θεός, θεῖον.

Aristoteles: »Vollendung« der wissenschaftlichen antiken Philosophie; nachher Verfall. Zugleich aber, durch das Christentum, die Begriffe von θεός, Gott, ψυχή, Mensch, κόσμος, Welt, mit neuem Gehalt erfüllt und gemäß der wissenschaftlichen Unsicherheiten der Philosophie in einer philosophisch-theologischen Spekulation verschmolzen.

Neuplatonismus und Kirchenvater. Augustin. Entwicklung der Theologie. Schrift- und Vatertheologie. Sentenzen. Petrus Lombardus. Mit der wissenschaftlichen Ausbildung notwendig Begriffe und Beweise, wesentlich theologische Begrifflichkeit. Abaelard. Ohne Quellen, nur vereinzelt und nicht die Hauptschriften bekannt; nur von Plato und Aristoteles.

Reception des Aristoteles. Thomas von Aquin: Neuerschließung (Commentaria zu den Hauptwerken des Aristoteles, eigene philosophische Fragestellung im Anschluß daran) und Wiederaneignung des Aristoteles. Möglichkeit der wissenschaftlichen Theologie. Summa. Harmonie von christlich-katholischem Glaubensgehalt und antiker Philosophie in ihrer vollendeten Form Aristotelisch.

Was besagt philosophisch πρώτη φιλοσοφία, ens in quantum ens, ens verum, ens als das Seiende, das am reinsten Seiendes ist, actus purus, ens realissimum, res, realis, realitas, perfectissimum?

Scientia est cognitio per causas. Primum quod cognoscitur est ens. Aber cognitione in confuso. Ultimum quod cognoscitur est ens. Aber cognitione distincta seu perfectissima (per causas). Deckt sich nicht mit cognitio clara und obscura. Cognitio in confuso kann die höchste Klarheit haben und ist doch keineswegs distincta. Das Seiende nur in seiner allgemeinen Bestimmung als Sein, aber nicht aus dem höchsten Seienden erkannt.

Est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus deum. Ens: creator, creatum, mundus, κόσμος (Natur); Sein, Seiendes, homo.

Metaphysica generalis: Sein des Seienden überhaupt; specialis vom Sein der bestimmten Seinsbezirke: Natur – cosmologia; Mensch – psychologia; Gott – Theologie, naturalis – rationalis.

Erkenntnis, d. h. Wahrheit, abgehandelt in der metaphysica generalis, mit Bezug auf die spezielle Metaphysik.

Diese Gliederung der philosophischen Problematik in der Antike vorgezeichnet; auch bei Thomas noch nicht ausdrücklich in der Form fixiert; erst in der Folgezeit. Suarez S. 1.<sup>5</sup>

Restauration der Scholastik im 16. Jahrhundert in Spanien (Theologenschule in Salamanca). Diese Anregung aufgenommen von den Jesuiten und besonders im neugegründeten Kolleg von Coimbra gepflegt. Petrus Fonseca, der portugiesische Aristoteles. Coimbra: Cursus Coimbricensis, ein umfangreiches Werk. Exegese der aristotelischen Schriften. Suarez im Zusammenhang seiner Kommentierung der Summen des Thomas von Aquin: Fieri nequit, ut quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysics iecerit fundamenta. Wer Sprachgefühl hat für Latein, hört schon aus diesem einzigen Satz die Einwirkung des Humanismus; ausgezeichnetes Latein gegenüber dem der Spätscholastik.

Beginn der Disputationes sieht er das Unzusammenhängende der aristotelischen Metaphysik und sucht deren Gehalt in eine geschlossene Systematik zu bringen. Mit Suarez verfestigt sich die Gliederung der Metaphysik, wie sie bezüglich Thomas charakter-

<sup>5</sup> Disputationes metaphysicae 1597. [Franciscus Suarez: Disputationes metaphysicae, disp. I. Opera omnia, vol. XXV, p. 1 sqq.]

risiert wurde. Loslösung von der »Gedankenfolge« der Metaphysikbücher; selbständiger Aufbau!

Dicendum est ergo: ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum nominis scientiae. Definiri potest metaphysicum esse scientiam, quae ens, in quantum ens seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur. Ens infinitum; ens finitum.<sup>6</sup> Enge des Seinsproblems; grundet in der grundsatzlichen Auffassung vom eigentlichen Sein!<sup>7</sup>

Descartes bei den Jesuiten, dort seine philosophische Erziehung. Hauptschrift: *Meditationes de prima philosophia*.

substantia infinita – finita

substantia increata – Deus – ens perfectissimum

substantia creata – mens, animus – res cogitans

natura – res extensa

Resinnung auf Erkenntnis, Wahrheit und deren Fundament in diesem Horizont.

Spinoza nicht nur aufgrund seines Zusammenhanges mit Descartes, sondern durch seine eigentümliche theologische Tradition – jüdische Religionsphilosophie und Scholastik – auf demselben Fundament: *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliore, quae in Metaphysicis tam parte Generali quam Speciali circa Ens eiusque Affectiones, Deum ejusque Attribute, et Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur.*<sup>8</sup>

Leibniz: *An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possunt, nunc quidem definire non ausim.*<sup>9</sup> »Ob jedoch

<sup>6</sup> Disputatio 54, letzte über ens rationis, gehört nicht zur Metaphysik.

<sup>7</sup> N. B.: Melanchthon ohne die philosophische Kraft, von der altprotestantischen Dogmatik: Fonseca und Suarez ausgiebig benützt.

<sup>8</sup> [Titel des Appendix zu *Renati Des Cartes Principiorum Philosophica pars I. et II. More Geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. (1663)*]

<sup>9</sup> *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis.* [Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia.* Instruxit J. E. Erdmann.

jemals von den Menschen eine vollkommene Auseinandersetzung der Grundbegriffe bewerkstelligt werden kann bzw. ob sie ihr Untersuchen zurückbringen bis zu den ersten »Möglichkeiten« und unauflosbaren Begriffen bzw., was auf dasselbe führt, bis zu den schlechthinnigen Bestimmungen Gottes, den ersten Ursachen und den letzten Grund der Dinge, das wage ich jetzt nicht zu entscheiden.«

Handgreiflich: Die letztgenannten Fragen nach den Bestimmungen des Seins (*possibilia*) in eins mit der Frage nach dem Sein des *ens realissimum*. »*Scientia illa adhuc interquaerenda mansisse.*«<sup>10</sup>

Kant, Kritik der reinen Vernunft, Kernstück transzendente Logik – *veritas transcendentalis*. Die alte allgemeine Metaphysik in neuer Fragestellung. Transzendente Dialektik. Wenngleich kritisch, rationale Psychologie – Paralogismus; rationale Kosmologie – Antinomien; rationale Theologie – vgl. Vom transzendentalen Ideal. *Prototypon transcendentalis*. "

Transzendental. Form – Materie. Kategorien.

Alles bleibt unverstandlich in seiner positiven Vordeutung und seinen Grenzen, wenn nicht im Horizont der gekennzeichneten Problematik der Philosophie und wenn, nur zu erahnen. Hegels Logik, dem Werk, mit dem gleichsam die abendländische Philosophie ihre wirkliche Vollendung erreicht, derselbe Zusammenhang. Beginnt mit dem Sein und entwickelt nichts anderes als das innere Leben dessen, was eigentlich ist – die absolute Substanz im Sinn des absoluten Subjektes, des absoluten Geistes, Gott.

Damit dürfte die Bedeutung des Titels der Vorlesung kenntlich gemacht sein. Absicht: die Probleme der neueren Philosophie zu

Berlin 1840, 80 (Faksimiledruck Aalen 1959). G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften. Hg. v. C. J. Gerhardt. Berlin 1880. Band 4, 425.]

<sup>10</sup> Vgl. *De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae*, 1694. [Gerhardt, a. a. O. 468.]

<sup>11</sup> 519ff., Kr. d. r. V. B [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Der Philosophischen Bibliothek Band 37 a. Leipzig o. J., B 519ff.]

verstehen aus den Fundamenten, d. h. der antiken Philosophie in der Überlieferungsform der scholastischen Systematik.

Freilich: nicht daraus ableiten – oder um die Originalität bringen. Philosophie nur soweit ursprünglich, als sie imstande ist, zu den Ursprüngen zurückzufragen.

Beiläufig zu sagen: ein zweifelhaftes Geschäft, mit der Originalität oder Neuheit [?] einer Philosophie abzugeben. Aber faktisch auch möglich, denn die leitende Grundproblematik der abendlandischen Philosophie rückt in der neuzeitlichen Philosophie in neue Zusammenhänge. Diese gegeben durch neue Stellung der Existenz des Menschen zur Welt, Gott und sich selbst.<sup>12</sup>

§ 2. *Wissenschaftlicher und  
vulgärer Begriff von Metaphysik*<sup>1</sup>

Kant suchte die unphilosophische Metaphysik zu zertrümmern, um die wissenschaftliche zu gewinnen. Metaphysik, der wissenschaftliche Begriff und der vulgare – weil das ausgezeichnete Seiende Gott, Weltgrund. Materialismus, Pantheismus, Monismus, Pluralismus und dergleichen Schlagworte keine ontologisch-metaphysische<sup>2</sup> Problematik, sondern rein ontische: Das Seiende erkennen durch Ableitung aus einem seienden Ursprung – das Seiende verstehen durch Entdeckung seines Seins und dessen Sinn. Metaphysik im wissenschaftlichen Verstande = Ontologie, und nur in diesem Sinne hier gebraucht. Metaphysik birgt sich nicht im Dunstkreis von Theosophie und Okkultismus, sondern ihr einziges Element ist die Nüchternheit und eisige Kalte des Begriffs.

An das Ich denke diese Philosophie zu heften als den höchsten Punkt, zugleich aber, wenn sie gewinnen soll die Möglichkeiten, bedarf sie eines Leitfadens.

<sup>12</sup> [S. Anhang, Beilage 4.]

<sup>1</sup> Überschrift von Heidegger.

<sup>2</sup> Das Wort »ontologisch« von Heidegger gestrichen.

Zur Idee der Transzendentalphilosophie gehört gleichursprünglich das, was Kant nennt: die Idee: »Inbegriff aller Möglichkeiten«, prototypen transcendente, transzendentes Urbild, transzendentes Ideal<sup>3</sup>.

Ein Seiendes nur bestimmbar in seinem Sein, wenn abschätzbar auf die Möglichkeiten, die einem Soseienden überhaupt eignen. Formale Möglichkeitsbedingung: daß die Prädikate sich nicht widersprechen, formale Widerspruchslosigkeit des Begriffs. Ungelöstes Problem: Ursprung und Sinn des Satzes vom Widerspruch, der ein ontologischer Grundsatz ist und kein logischer.

Materiale Möglichkeitsbedingung beruht auf der durchgängigen Bestimmtheit, der Sachheit des Dinges (Wesens), d. h. darauf, daß es ein bestimmtes ist durch alle möglichen Prädikate hindurch, sofern je eines von entgegenstehenden ihm zukommen muß. Entweder Körperliches oder Unkörperliches (res extensa oder res cogitans).

Wenn körperlich, dann organisch oder anorganisch; wenn organisch, starr oder flüssig; wenn starr, regelmäßig der Gestalt nach oder unregelmäßig; wenn regelmäßig, dann in der Form eines der fünf regelmäßigen Körper, Würfel oder Pyramide z. B.

Das Ding wird hier verglichen und abgeschätzt auf die gesamten Möglichkeiten, die Sachheit von Sachen bestimmen können. Dieses Ideal des Alls der Bedingungen muß als Leitfaden genommen sein.

Dieses Ideal liegt zugrunde als Bedingung der möglichen Bestimmbarkeit eines jeden Dinges. Die Vernunft bedarf des Begriffes von dem, was in seiner Art vollständig ist, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.<sup>4</sup>

Gegenstände, das Seiende, Sachen sind alle etwas durch die Sachheit; das Quale durch die Qualitäten, *possibilia*. Daher notwendig der Überschlag auf ein All der Realität (*omnitudo reali-*

<sup>3</sup> Kr. d. r. V. B 599.

<sup>4</sup> Vgl. Kr. d. r. V. B 597/8.

tatis). Das Ding soll mit dem Inbegriff aller möglichen Prädikate verglichen werden können.<sup>5</sup>

Transzendentalphilosophie = Ontologie der res extensa und der res cogitans. Metaphysik der Natur. Metaphysik der Sitten. Worin liegt Metaphysik der Erkenntnis?

Man sieht leicht, daß Hegels Logik nichts anderes ist als die konkrete Ausführung der Transzendentalphilosophie, d. h. einer universalen Ontologie. Zentrum im höchsten Punkt einer solchen, im Ich, verstanden jetzt als absoluter Geist. Der Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der überschrieben ist »Vom transzendentalen Ideal«, ist der eigentliche Ausgang der nachkantischen Philosophie, und zwar vor allem der bedeutendsten, der Schellings und Hegels.

Metaphysik, die erste Philosophie, Wissenschaft vom Sein des Seienden. Die nie ausgesprochene oder ausgesagte Problematik der einen Philosophie – sie verstehen wollen in ihren Möglichkeiten, d. h. auf ihre Fundamente zurückgehen. Vorlesung des vorigen Semesters nicht ausgesetzt.<sup>6</sup>

Gleichwohl nicht ableiten hieraus, sondern positiv neue Möglichkeiten der Existenz des Menschen. Mensch, Welt, Gott.

Zur Welt: Entdeckung der Natur und Ausbildung der Physik als mathematischer.

Zu sich selbst: freie Selbstung und Selbstbestimmung, Idee des Menschen und seiner Existenz aus ihm selbst und nicht durch Normen und Regeln des Glaubens. Durch wissenschaftliche Forschung selbst aus dem Dienst für die Theologie herausgenommen, vor neue Möglichkeiten gestellt. Neuer Begriff der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt.

Entdeckung des Menschen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> A. a. 0, 601, 604 und 608.

<sup>6</sup> [Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1926 herausgegeben von Franz-Karl Blust. Gesamtausgabe, Band 22. Frankfurt am Main 1993.1

<sup>7</sup> Vgl. Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Neudruck der Urausgabe 1922. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften II (1914).

Einmal *Anspruch* auf radikale Begründung im Ausgang vom Subjekt, Bewußtsein, zugleich aber grundsätzliche Übernahme der antiken Ontologie.

§ 3. *Entdeckung der Natur und  
Ausbildung der mathematischen Physik*

a) Wissenschaftliche Entdeckung der Natur und  
ontologische Besinnung

Wissenschaftliche Entdeckung der Natur, und zwar die ontische, nicht möglich ohne neue ontologische Besinnung.

Harmonie:

Vorhabe – das Ganze der Welt;

Vorsicht – Harmonie.

Analog Beziehungen und Verhalten der Schwingungszahlen der harmonischen Räume [?], Zahlenverhältnisse zwischen Bewegung der Himmelskörper. Drittes Keplersches Gesetz: Umlaufzeit eines Planeten Funktion seines Abstandes von der Sonne. Ein Seiendes zu bestimmen und je entsprechend das Sein verstehen!

Welches Fundament für die Bestimmbarkeit? *Quantitas loci* und *figurae*. Nicht schon das Rechnen als solches und die Anwendung der Mathematik führt zur Entdeckung der Natur, sondern das Verstandnis dessen, was sie selbst ist und als Grundlage der Bestimmbarkeit durch sie fordert.

Der *mathematische Entwurf der Natur selbst*: dessen, worauf sie angewendet werden soll. Die »Anwendung« selbst im neuen Sinn bzw. verschwindet. Bei Galilei noch einfache Überzeugung der Übereinstimmung von Mathematik und Natur – ohne philosophische Einsicht und Rechtfertigung der Möglichkeit, aber auch ohne wilde Spekulation und Erklärungssucht, sondern in der Überzeugung – konkret gefragt.

Kampf mit und gegen Aristotelismus, nicht Aristoteles. Dieser ontisch genommen und nicht mehr in seiner philosophischen

Absicht verstanden, die grundsätzlich nicht in einem Gegensatz steht und gebracht werden kann zur modernen Physik.

Raum, Zeit, Geschwindigkeit, Größe, Zahl, Masse, Materie. Qualitativ Verschiedenes; homogen. Wenn Verfahren gefunden, dadurch Maßzahl der neuen »Größe« auf andere beziehbar.<sup>1</sup>

Galilei: Wissenschaft nur von dem möglich, was sich in dauernder Einheit verhält<sup>2</sup>. Fundamentale Erkenntnis dieser Begründung der exakten Wissenschaft: Es gibt keine bloßen Tatsachen. Erkenntnis nur soweit Wissenschaft, als sie Mathematik enthält. Das Eigentliche: soweit es ihr gelingt, ihren Gegenstand a priori zu bestimmen. Neue Möglichkeiten der Apriori-Forschung. Tendenz dazu, und doch gerade in den zentralen Fragen unkritisch.

Res extensa, res cogitans. Descartes. Immer blieb das Antike-Mittelalterliche in Herrschaft – von der Unumgänglichkeit neuer Fragestellung abgesehen – deshalb, weil gerade trotz mannigfacher Verschiebungen das Sein der Natur im Sinne des antiken Seinsbegriffes verstanden wurde – ἀεὶ ἀνὰγκη.

Galilei für die Wissenschaft vom Leben, Biologie, und gar für die Wissenschaft vom Menschen, Anthropologie, noch nicht dagesen. Heute vielfach kein Bedürfnis danach. Meinen mit den Tatsachen allein auszukommen, an Tatsachen sich halten. Wenn Kepler und Galilei dieser Maxime gefolgt wären, dann heute noch keine mathematische Physik. Schon in den positiven Wissenschaften vom Seienden – der Tod; erst recht aber eine Verkehrung aller Probleme, wenn diese Maxime für Philosophie. Grundregel: experimentelle Physik; so Kant verbessern.

Es galt, das Seinsgebiet zu fixieren, d. h. Region Natur zu bestimmen. Das geschah nicht in einer expliziten ontologischen Untersuchung, sondern auf dem Wege der imaginatio, der Einbildungskraft, z. B. Leibniz: materia – Kraft.

Diese Phänomene nicht an sich selbst, sondern in der neuen

<sup>1</sup> Aber Raum und Zeit und Materie. Die Einheit – ontologisch begriffen? Nur eine Verkoppelung? Aber wie?

<sup>2</sup> Dialogo, 4. Tag. [Opere de Galileo Galilei divide in quattro tomi. Tomo quarto. In Padova, 1744. Dialoghi. Giornata quarta, pp. 296–327.]

Hinsicht ihrer möglichen Quantifizierung und quantitativen Vergleichung, was die Grundlage des Messens ist. Raum **und** Zeit – qualitativ total verschieden und doch beide zahlenmäßig bestimmbar und die Zeit auf Weg über räumlich-zeitliche Beziehungen. Wie das möglich und wie ihr Zusammenhang überhaupt möglich? Was die Verkoppelung von Raum und Zeit besagt – all das stellt vor neue Probleme.

Bereich reiner Bewegungen, Ortsveränderungen; abgeblendet die Welt der Dinge, wie [sie] sich zunächst gibt. Sinnesqualität, Sinnlichkeit. Sein und Schein. Was ist das eigentlich Reale und was besagt Realität? Und wenn nicht einfach ablesbar und in Übereinstimmung zu bringen, welches erst auf dem Wege einer verwickelten Reihung, die scheinbar gar nicht am Seiendem orientiert ist, sondern eigenläufig nach eigenen Regeln folgt, um dann ein Resultat zu ergeben, das auf reale physische Verhältnisse interpretiert wird – was heißt dann hier Wahrheit?

Entdeckung der Natur stellt die Kosmologie als Aufgabe der *metaphysica specialis* vor neue Probleme. Seinsverfassung der Natur – Idee einer Natur überhaupt und zugleich die Erklärung der Natur. Das nur möglich, weil diese Entdeckung nicht ein bloßes Beischleppen von neuen Tatsachen war, sondern vor allem und im Grunde philosophisch metaphysische Erkenntnis, wengleich nicht explizit und zum Austrag gebracht.

### b) Die neue Bedeutung der Mathematik

Mit der neuen Bedeutung und Funktion der Mathematik wuchs ihre eigene Kraft und entwickelte sich über Euklid und Apollonius hinaus mit dem nächsten Ziel auf die analytische Geometrie, d. h. die algebraische Beherrschung der reinen Raumbeziehungen, damit aber die zahlenmäßige Beherrschung des Räumlichen selbst. Der analytisch algebraische Begriff der Koordinaten; diese als Zahlen  $x$   $y$   $z$ . Grundlage der Meßbarkeit des physischen Seins.

1. Diese neuen Leistungen der Mathematik geben ihr einen Vorrang vor allen Wissenschaften.

2. Ihre eigene Strenge und Evidenz, Ausgang von evidenten Grundsätzen und Axiomen. Folgerung aus ihnen in deduktiver Folge zu neuen Sätzen. Wurde das Ideal wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt, also vereinnahmt gerade für die Wissenschaft, die die ersten Grundsätze alles Wissens überhaupt zu gewinnen hat – Philosophie.

3. Entscheidend: die unmittelbare Verbindlichkeit ihrer Sätze für jedermann. Auf neuem Wege, aus sich selbst hat jetzt die Vernunft verbindliche Sätze gefunden, denen alle Vernunft-Erkenntnis anzugleichen ist. Was das ökumenische und katholische Prinzip des christlichen Glaubens für sich beanspruchte und im Mittelalter besaß: die universale Regelung des menschlichen Daseins und seines Wissens, das hat jetzt die Vernunft aus sich selbst erreicht.

Vgl. Descartes, *Regulae, Discours*. Regula III–VI. Spinoza: *more geometrico*. Pascal, *Über den Geist der Geometrie, L'esprit géométrique*. Leibniz, *Idee einer characteristicæ universalis*. *Dialog über die Verknüpfung zwischen Worten und Dingen*. *Tenta quæso, an ullum Arithmeticum calculum instituere possis sine signis numeralibus. Veritates Arithmeticae aliqua signa seu characteres supponunt.*<sup>5</sup>

(Zur allgemeinen Charakteristik:) *Vetus verbum est, Deus omnia. Cujque rei numerus suus characteristicus assignari potest.*

Vorläufer: Aristoteles, Joachim Jungius, Descartes. Nam si vidisset (Dreieck) modum constituendi philosophiam rationalem aequè clare et irrefragabiliter ac arithmeticam, hatte er den Weg einer *Characteristicæ universalis* genommen.

Geleitet von der Idee einer absolut sicheren Gewißheit sucht Descartes nach dem Prinzip aller Erkenntnis. *Cogito sum – sum res cogitans.*

Damit *res cogitans* selbst ein Seinsgebiet, das einen Vorrang hat in der Ordnung der Erfassung und im Grunde der Erfahrungsgevi-

<sup>5</sup>[G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*. Hg. v. C. J. Gerhardt. Berlin 1880. Band 7, 191.]

denz; klarer und deutlicher als alles Seiende in der Welt, Objekte: mich selbst, cogitationes, mens sive animus, res cogitans; cogito = cogito me cogitare.

Augustinus, Kardinal Bérulle, Oratorianer, Malebranche, Pascal, englischer Empirismus. Kant, Paralogismen – ich denke, ich handle. Gerade hier am wenigsten die eigentliche metaphysische Problematik in Angriff – in dem Gebiet des Seienden, das als Ausgang der Fragestellung fortan galt; nicht nur versäumt, sondern dafür die traditionelle Ontologie übernommen.<sup>4</sup>

Neue Kräfte:

1. Die wissenschaftliche Entdeckung der Natur.
2. Die Entdeckung des Menschen – in seinen eigenen freiständigen Möglichkeiten.

Neue Möglichkeiten – neue Ansprüche.

Damit zusammen und zwar mit dem ersten ein Weiteres: Wissenschaftliche Entdeckung der Natur, ihre exakte, d. h. mathematische Erkenntnis.

Mathematik – ihre Strenge Ideal der Wissenschaft überhaupt, ihr die Wissenschaftlichkeit der Philosophie anzugleichen. – *Regulae ad directionem ingenii*. Berufung in »Philosophie als strenge Wissenschaft«.<sup>5</sup>

*§ 4. Vier Probleme der Forschung:  
Sein – Natur – Mensch – Wahrheit*

Vier Problemgruppen, die die Forschung bewegen:

1. Problem des Seins überhaupt und dessen Verständnisses.
2. Problem der Natur, ihres Seins und ihrer Erklärung.
3. Problem des Menschen, seines Seins und seiner Bestimmung.
4. Problem des Verstehens, Erklärens, Bestimmens, der Er-

<sup>4</sup> [S. Anhang, Beilage 5.]

<sup>5</sup> [Edmund Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, in: *Logos* 1 (1911) 289–340.]

kenntnis überhaupt und ihrer möglichen Wege, d. h. Problem der Methode, Wahrheit.

Sein, Natur, Mensch, Wahrheit – Zusammenhang? Die ursprünglichste Frage die nach dem Sein selbst.

Plato: Ὁ δέ γε φιλόσοφος τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ βῆθ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, βῆθ τὸν λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.<sup>1</sup>

Aristoteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.<sup>2</sup> Das was ... gesucht und bezüglich [?] dessen das Fragen immer wieder ohne Ausweg ist.<sup>3</sup>

Treue gegen ihre Tradition, die Fragen wiederholten, die vor ihnen gestellt. Wir nichts anderes. Dieses »nichts anderes« freilich ist genug für den Einzelnen und seine Generation.

Im Umriß gekennzeichnet, woraufhin wir die Geschichte der neueren Philosophie ansehen. Ob wir sie zum Philosophieren bringen, so daß sie uns selbst als Philosophie ansieht, das hängt von vielem anderen zuvor davon ab, daß wir das Philosophieren selbst in gewisser Weise schon verstehen.

Und so bedarf es, vor Beginn der konkreten historischen Betrachtung, einer Vorverstandigung über Begriff und Methode der Philosophie – nur in den Grundzügen. Zu beweisen durch die Interpretation, ob die Geschichte spricht oder stumm bleibt.

<sup>1</sup> Sophistes 254 a 7 – b 1.

<sup>2</sup> Metaphysik Z 1, 1028 b 2–5.

<sup>3</sup> [Von Heidegger gestrichen:] Sein – Natur – Mensch – Methode. Philosophie – Geschichte ein Weg; dazu die Leitung. Vorverständnis.

## *Einleitung*

### *§ 5. Begriff und Methode der Philosophie*

#### a) Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein

Was ist Philosophie? Die kritische Wissenschaft vom Sein. Das sagt wenig genug. Zwar verstehen wir: Wissenschaft, kritisch, Sein. Nicht nur Schall von Wortlauten – irgendetwas meinen wir, wenngleich unbestimmt. Aber soviel, daß das ein sehr abstraktes Geschäft sein muß und vermutlich den Gemütsbedürfnissen wenig oder [am] Ende gar nicht Rechnung trägt. Keine lebendige Philosophie und keine Weltanschauung, keine Lebensnahe und Wärme. Womit man nichts anfangen kann. Mit nichts kann der Mensch etwas anfangen, es sei denn, er hat verstanden, daß er mit sich selbst anfangen muß. Die Philosophie aber muß sich nach Hegels Wort davor hüten, erbaulich sein zu wollen.<sup>1</sup> Ob Philosophie mit uns etwas anfangt, das nur auszumachen, wenn man sie verstanden hat. – Aber dann ist auch diese allzuverständige Frage verschwunden.

A Wissenschaft überhaupt.

B Wissenschaften, andere; wenn Philosophie kritische, dann verschieden: Positive Wissenschaften bzw. nicht ontologische, sondern ontische Wissenschaften.

C Kritische Wissenschaft; was kritisch besagt und was dem entsprechend die Methode in der phänomenologischen Untersuchung bedeutet.

1. Philosophie kritische Wissenschaft vom Sein, dessen Sinn, Möglichkeiten und Strukturen.

2. Philosophie ist Ontologie – in einem radikaleren Sinn freilich als die Tradition diesen Titel verstand; in einem Sinn, der zugleich die überlieferte Bedeutung in sich aufhebt.

3. Philosophie ist in ihrer Forschungsart und -methode Phänomenologie.

<sup>1</sup> Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe Bd. II (1832) Seite 8, Vorrede. Diese Vorrede gesondert erschienen in der Inselbücherei.

b) Philosophie als phänomenologische Ontologie

Philosophie kritische Wissenschaft vom Sein – phänomenologische Ontologie. Um diesen Begriff unterzubringen, bedarf es der Erörterung<sup>4</sup>

Ad A: Was ist Wissenschaft? Eine vollständige Definition, Angabe der notwendigen und hinreichenden Momente und ihres Zusammenhangs, die Wissenschaft konstituieren, ist nicht leicht, aber zunächst auch nicht von sonderlichem Wert, denn es bedarf doch wieder der Aufklärung des in der Definition Gesagten. Daher eine Formulierung, die Wesentliches anzeigt, als Leitfaden der genuinen Bestimmung.

Wissenschaft ist das untersuchend-bestimmende Entdecken des Seienden bzw. interpretierendes Erschließen (Aufschließen<sup>5</sup>) des Seins, je um seiner selbst willen. Entdecken, Erschließen, Untersuchen, Bestimmen, Interpretieren, Auslegen: Verhaltensweisen des Menschen. Mensch: ein Seiendes, das wir je selbst sind; seine Art zu sein: Existenz.

Existenz terminologisch festgesetzt. Ein Tisch, ein Berg, der Mond, aber auch ein Hund, eine Lerche, eine Rose existieren nicht, wohl aber sind sie. *Existentia* = Vorhandensein.

Sie haben ihr spezifisches Sein: Tisch – zuhanden, Mond – vorhanden, Lerche und Rose leben, Zahl und Punkt bestehen. Mensch existiert. Dieses Seiende, das existiert, nennen wir das Dasein!

Entdecken, Erschließen, Auslegen, Mitsehen = Weisen des Daseins, Möglichkeiten der Existenz. Und diese Verhaltungen beziehen sich auf Vorhandenes, Lebendes, Bestehendes, aber auch Daseiendes – Geschichte.

Aber doch nicht erst in den Wissenschaften von Natur, von Leben, vom Raum, von Geschichte, sondern vordem ist Dasein schon bezogen auf Natur, Himmel bestimmt von Tag und Nacht, Jahreszeiten und Witterung, Sonne und Gestirnkult, hat zu tun

<sup>2</sup> [Nämlich der Erörterung der obigen 3 Momente (bei Heidegger durch »↑« angezeigt).]

<sup>3</sup> [Wort stenographiert.]

rnit Tieren, Jagd, Viehzucht, Haustiere, Tieropfer. Dasein verhält sich [zu] anderen, ist mit ihnen in Stamm und Sippe, Ahnenkult, Überlieferung, Sitte. Das und alles hat zu tun rnit Haus und Hof, Getier [?]. Dasein wesenhaft bezogen auf dergleichen, d. h. es gehört zum Sinn der Existenz, in einer Welt zu sein, in der dergleichen vorkommt, geschieht und begegnet.

In einer Welt sein. Nicht ständig und nicht jedes Dasein wissenschaftlich. Wissenschaft aber zugleich Weise der Existenz, eine bestimmte Weise, in der Welt zu sein und sich zu innerweltlichem Seienden zu verhalten auf dem Boden des nichtwissenschaftlichen Umgangs rnit der »Welt«. Was Wissenschaft sei, nur zu klaren durch Untersuchung des Daseins, seiner Existenzmöglichkeiten, darunter Wissenschaft eine.

Dasein in dieser Seinsart. Seiendes in seinem Sein. Ontologie des Daseins, existenziale Analytik.

Existenzialer Begriff der Wissenschaft, ontologischer, aus dem Sein des Daseins selbst, Existenz. *Existentia* – Vorhandensein. Wenn aus Dasein, dann dieses zuvor in seiner Seinsverfassung. Jetzt nicht ausführlich zu erörtern.

In-der-Welt-sein. Die Welt, das gehört zu ihren Begriffen, ist für das Dasein schon offen. Innerhalb der Welt begegnet Seiendes, Natur und dergleichen. Natur und Welt nicht identisch. Natur ist vorhanden, Welt aber existiert.

Entdecken, untersuchen, zu tun haben mit, herstellen, bestellen, pflegen, gebrauchen, verwenden, driicken, befassen, betasten, bestimmen, besprechen – Weisen des Besorgens.

Wissen eine mögliche Weise des In-der-Welt-seins, d. h. die sich organisiert als Forschung, in gemeinsamer Arbeit verfestigt und zum »Beruf« werden kann. Sie ist, was sie ist, auf dem Grunde des Daseins und entsteht aus diesem – als zunächst vorwissenschaftliches Dasein. Dasein in dieser Seinsart, Seiendes in diesem Sinn, Ontologie des Daseins, existenziale Analytik.

## *§6. Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Existenz*

### a) Umsichtiger Umgang mit Zeugwelt und wissenschaftliche Untersuchung

Nur in den Grundzügen jetzt zu betrachten: Vorwissenschaftliche Existenz – wissenschaftliche. Entstehung dieser aus jener, so zwar, daß jene nicht aufgehoben, sondern nur modifiziert wird.

Entstehung nicht faktisch verfolgen – Urzeit oder bei Primitive; nicht, was nächste Veranlassung und Motiv – Neugier und praktische Bewältigung der Naturgewalten, Notwendigkeit der zeitlichen Ordnung; Astronomie, Kalender. Sondern was diesem faktischen geschichtlichen Geschehen zugrunde liegt, was dazu gehört, daß sich vorwissenschaftliche Existenz, mag sie sein wie immer, zu wissenschaftlicher modifiziert, was diese Modifikation besagt: wie das.

Ontologische Frage nach Entstehung; nicht ontisch nach dem faktischen geschichtlichen Hergang, nicht nach den faktischen Motiven und Veranlassungen und nächsten Zwecken. Erst wenn a priori geklärt ist, was 1. [zu] wissenschaftlicher Existenz überhaupt gehört, 2. wie darin theoretisches wissenschaftliches Verhalten möglich ist, 3. was diese selbst primär und positiv charakterisiert: erst dann kann ich faktisch historisch und entwicklungsgeschichtlich fragen, aber nicht umgekehrt. Im letzteren Fall kann ich zwar endloses Material von Zeugnissen über primitives Dasein aufhäufen, es bleibt unverständlich und stumm, solange nicht die wesentlichen Daseinsstrukturen herausgestellt sind.

Vorwissenschaftliche Existenz, In-der-Welt-sein. Umgang mit Zeug: Schreibzeug, Nahzeug, Meßzeug, Fahrzeug. Keine Dinge, sondern Zeug, und zwar Zeugganzes. Zimmer, nächste Umwelt, öffentliche Welt.

Vorwissenschaftliches Dasein nicht identisch mit primitivem, jenes braucht nicht primitiv zu sein. Vorwissenschaftliches In-der-Welt-sein charakterisieren von dem her, wie das Seiende, dabei es sich aufhält, begegnet – um dann dagegen abzugrenzen.

Seiendes umsichtig schon entdeckt und im Umgang damit zuhanden und vorhanden. Darin liegt: wenn als Seiendes gesichtet, schon irgendwie »Sein« verstanden, obzwar nicht begriffen. Mit anderem sein – auch Dasein Anderer. Wir uns selbst nicht völlig verborgen und verdeckt. Wir sagen: das ist so und so. »Ist«, »sind« sagen wir und verstehen, was wir meinen, und begreifen doch nicht »Sein«. Im In-Sein Seiendes entdeckt und Seinsverständnis lebendig und doch keine Wissenschaft.

Zeugzusammenhang, um-zu. Das, worin ich lebe; die Zeugwelt, aus der her sich das umgebende Zeug bestimmt. Z. B. wenn etwas fehlt, nicht zuhanden, dann fällt auf das gewohnte Wobei.

Gebrauch, als unmittelbares Zeug zu Zeug; Umgang mit ihm. Messer, Hammer, elektrische Straßenbahn: Herstellbar die Anlage aufgrund der mathematischen Physik und der darin gründenden Technik, gleichwohl kein wissenschaftlicher Gegenstand – zuhanden, wenn ich davon Gebrauch mache.

Praktisch solches gebrauchen, was mit Hilfe wissenschaftlicher und das heißt hier technischer Erkenntnis hergestellt wurde, ohne daß damit der Gebrauch ein wissenschaftliches Verhalten wird.

#### b) Die Modifikation des umsichtigen Entdeckens zum theoretischen Verhalten

Wie wird umsichtiges Entdecken zu wissenschaftlichem? Theoretisches Verhalten, θεωρεῖν, hinsehen – dadurch schon Wissenschaft? Ausweisen, übersehen, nachsehen, sogar untersuchen, prüfen den Anschein, Abstand nehmen von Gebrauch genügt nicht. Auch wenn ich mich nur umsehe, in einer Landschaft verweile, keine Wissenschaft. Also: wenn keine Praxis, nicht schon Theorie. Selbst positiv neu zu bestimmen.

Entdecken umwillen seiner selbst (Existenz), Wille zur Wahrheit, auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Wille zur Wahrheit kann besagen: zur Wahrhaftigkeit – damit nicht notwendig Wissenschaft verbunden. Zur theoretischen Wahrheit. Aber was [dies] theoretisch besage, danach fragen wir doch. Wahrheit – Entdeckt-

heit. Wahrer Satz, der sehen läßt, wie das, worüber er aussagt, selbst ist. Auch die vorthoretische Umsicht hat ihre Wahrheit, sie entdeckt schon und gerade das Zuhandene, so wie es durch reine Theorie nie zugänglich wäre.

Nur ein bestimmter Weg jetzt: der vom vorwissenschaftlichen Sein bei der Natur zur wissenschaftlichen Naturerfassung. Natur als Naturmacht, Naturgewalten – preisgegeben und zugleich bewundert [?]. Zugleich bewältigt und genutzt Feldbestellung, Bergwerk [?], Schiffahrt. Zuhandenes – Bewandnis – um-zu. Hammer: zu schwer, zu leicht oder gerade recht – als Zuhandenes. Dagegen als vorhandenes Ding: Schwere messen. Gar kein Sinn zu sagen: zu schwer zu leicht. Warum nicht? Weil er jetzt gar nicht in einem Zeugzusammenhang steht; nur noch Ding, nach seinen an ihm vorhandenen Beschaffenheiten und der gesetzlichen Bestimmtheit. Seine Schwere nicht orientiert auf Handlichkeit und Unhandlichkeit, sondern lediglich im Sinne der Gravitation verstanden.

Was liegt darin? Nicht in einem Zeugzusammenhang, sondern lediglich. Dieses »lediglich« besagt nichts Geringeres als: Das Ganze der Zeugwelt ist modifiziert, das begegnende Zuhandene ist positiv neu entworfen – auf seine pure Vorhandenheit. Aus dieser hervor artikulieren sich jetzt neue Charaktere am Seienden: Dingbeschaffenheiten. Nicht hantieren mit Zeug, sondern (nur) freigebendes Entdecken des Vorhandenen und was an ihm eigentlich, d. h. ständig vorhanden ist und diese Seinsart regelt.

Reine Ortsveränderung in der Zeit, Bewegungsgesetze der Invarianz das letzte Ziel des Entdeckens. Noch mehr aber liegt in diesem Entwurf. Er entwirft dergestalt auf die pure Vorhandenheit nicht nur die nächste Zeugwelt und die weitere Umwelt, sondern das Ganze der materiellen Welt. Zeugwelt beschränkt [auf] ihren bestimmten Platz an der Sonne. Wohnort, Heimat und dergleichen sind ausgezeichnete Orte, an denen das Dasein sich aufhält. Imgleichen hat jedes Zeug seinen Platz, liegt in bestimmter Richtung und Gegend. Mit dem Entwurf des begegnenden Seienden auf reines Vorhandenes ist der Platz beliebig. Der Platz wird zur

bloßen Raum-Zeit-Stelle eines sogenannten Weltpunktes. Kein Punkt vor den anderen ausgezeichnet. Der beschränkte Horizont wird entschränkt, die Lage auf die Einheit eines Vorhandenen, ohne Auszeichnung einer nächsten. Absehen einzig darauf, daß sich das Vorhandene an ihm selbst zeigt. Hieraus Begegnenlassen des Vorhandenen in seiner Vorhandenheit.

Das Positive am theoretischen Entdecken ein Doppeltes:

1. Der Entwurf auf die neue Seinsart des begegnenden Seienden.

2. Ineins damit die Vorgabe dieses Seienden im Ganzen.

Thematisierung – Objektivierung – Vergegenständlichung.

Thema: Wissenschaftsgebiet | Sachgebiet | Region | Zugangsart | Modi der Aufweisung, des Beweisens | Wahrheit, Fürwahrhalten, Gewißheit, Evidenz | Mitteilung, Verbindlichkeit.

Wissenschaft vom Resultat her, dagegen existenzialer Begriff. Logischer Begriff der Wissenschaft; das Entdeckte als ausgesagtes eines Satzes; ausgesprochenes, mitgeteiltes, prädiziertes. Satze und zwar Satzgehalt, »geltender Sinn«.

Gesucht: existenzialer Begriff der Wissenschaft, verstanden als Existenzmöglichkeit des Daseins. Grundverfassung der Existenz In-der-Welt-sein. Wissenschaft ein Modus dieser. Genesis der Wissenschaft. Zunächst Dasein nicht wissenschaftlich. Das nächst alltägliche Sein bei der Welt: besorgender Umgang mit zuhandenem Zeug, genauer Zeugganzheit.

Nächste Umwelt, Werkwelt; öffentliche Umwelt; darin aber auch schon Natur. Naturprodukt, Naturgewalt; Wetter, Tag und Nacht, Klima.

Entstehen des thematischen wissenschaftlichen Verhaltens hieraus, ontologisches Entstehen,  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$  auf  $\acute{\alpha}\epsilon\iota$   $\acute{\omicron}\nu$  gegenüber umsichtigem Hantieren, Gebrauchen, Verbrauchen. Nur Hinsehen: nie Nachsehen, Überprüfen innerhalb der Umsicht, aber auch wenn nicht umsichtig im negativen Sinn, sondern mich umsehen in der Weise der Neugier. Vielerlei kennen noch keine Wissenschaft. Bloßes Absehen vom praktischen Gebrauch, nur Hinsehen konstituieren noch nicht Wissenschaft.

Umgekehrt schließt wissenschaftliche Untersuchung umsichtiges Hantieren nicht aus.

1. Aufbau einer Versuchsanordnung vorzüglich technische Fertigkeit.
2. Herstellen von Präparaten für Mikroskop.
3. Kopieren und Photographieren von Handschriften; archäologische Ausgrabungen, Forschungsreisen.
4. Das einfache Schreiben – Gebrauch von Papier, Feder und Tinte.

Was charakterisiert diese als wissenschaftliche Tätigkeiten bzw. was ermöglicht, daß sie im Dienste solcher stehen können? Worin liegt der Umschlag von der Umsicht zur Theorie, wenn nicht in einem bloßen Mangel und Fehlen? Dann im Positiven. Umschlag jetzt nur verfolgen, wie Umschlag [von] Begegnung mit Zuhandeltem zur Erfassung der vorhandenen Natur. Nicht eingehen, wie aus Selbstverständnis des Daseins in seiner geschichtlichen Seinsart Wissenschaft von der Geschichte als Historie entsprang, oder wie aus dem umweltlich begegnenden Seienden, das seine eigene Struktur hat, der reine Raum der Geometer entdeckt wird – Aufgaben einer philosophischen Wissenschaftslehre.

Umsichtiger Umgang mit Zeugwelt. Charakteristisch: nicht Aufenthalt und festgebant [?] auf ein Zeug, sondern Zeugzusammenhang, Bewandnisganzheit. Weder Werk noch Werkzeug, auch nicht als Summe, sondern vor beiden ein Zusammenhang des Um-zu.

Hammer – »nur« als materielles Ding ansprechen, schwer, Masse, als dieses Korperding bestimmbar. »Nur« als Ding, er verschwindet nicht, verliert nichts, er wird auch nicht aus dem Zeugzusammenhang herausgerissen. Andererseits: wenn ich ihn »lediglich« so betrachte, was liegt in diesem »lediglich«? Nicht mehr Gegebenheiten an ihm, sondern pure Beschaffensschichten, nicht des Hammers, sondern des Dinges.

Als Zeug gebrauchen. So verstehen in der Umsicht als dafür – hierzu, ohne den Zeugcharakter selbst als solchen zu verstehen im Sinne eines Seinscharakters verschieden von anderen.

Daß dieses an ihm selbst gesehen so wenig selbstverständlich, daß in der bisherigen Ontologie bis in die Gegenwart übersehen.

Dieses »lediglich als Ding« birgt positiv in sich den Entwurf auf Dingheit; ein neues Verstehen des Seins des begehrenden Seienden. Dieses als Vorhandenes.

Daraufhin entwerfen, was dieses Vorhandensein regelt, was an ihm immer vorhanden ist und wodurch dieses Vorhandene bestimmt ist.

Entwurf auf eine neue Seinsart, die das Seiende nicht erst erhält, sondern die es auch als zuhandenes Zeug schon hat, obzwar verborgen – jetzt an ihm entdeckt. Dieser Entwurf schließt weiter in sich: Zeug je im Zeugzusammenhang; wenn nur als Ding, dann erhält das Vorhandene den Charakter des Beliebigen.

Zeug – im besorgenden Umgang: sein Platz, Zeug ist plaziert. Auch wo es unordentlich aussieht, besagt das nur, daß eine zeughafte Ordnung sein müßte; nur auf dem Grund ist Unordnung möglich.

Entwurf auf Dingheit: Zeugcharakter wird abgeblendet, d. h. sein ortliches Zuhandensein verliert den Charakter der Platzierung. Das Ding hat nur noch eine Stelle unter anderen. Und so mit jedem Zeug, keine Stelle vor der anderen ausgezeichnet. Der geschlossene und eingeschränkte Zeugzusammenhang erhält eine universelle Entschränkung. Der Blick ist jetzt offen auf eine pure Dingmannigfaltigkeit.

Raum-Zeit-Stelle, Weltpunkt, Bezugssystem der Erde – der Zufall. Grundsätzlich jeder andere Ort im Weltraum kann diese Funktion übernehmen.

Galilei: nicht Induktion, nicht Rechnen, Anwendung von Mathematik – sondern der mathematische Entwurf der Natur, apriorische Bestimmung des Seienden, so wie es Thema sein soll. Entdecken der Grundverfassung der physikalischen Natur überhaupt. Es gibt keine Tatsachen!

Das Vorhandene, Materie; Begriff und Relativitäten [?] heute. Bewegungsgesetze, Invarianz; unabhängig vom Standort des Betrachters und der Relativität auf Bezugssystem.

Relativitätstheorie. Über ihre interne physikalische Bedeutung und Haltbarkeit [?] habe ich kein Urteil. Ihre philosophische Tragweite weit überschätzt, von der sogenannten Erkenntnistheorie der Relativitätstheorie: Mitläufer und nicht einmal großzügige Dilettanten. Gleichwohl philosophischer Charakter in der zentralen Tendenz auf die Immanenz der Gesetzlichkeit. Problem der Gravitation in neuen Perspektiven.

Das Positive:

1. neues Seinsverständnis des begrenzenden Seienden, das schon entdeckt, neu entdeckt.
2. Entschränkung des Seinsbereiches, All des Seienden.

c) Die Thematisierung als Bedingung der Möglichkeit der Objektivierung

Damit Sachgebiet gewonnen und die Idee des Seins als Leitfaden seiner Durchforschung. Dieser Prozeß des Umschlags, Abblendung und Entschränkung – Thematisierung. Diese Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Objektivem – Objektivierung.

Thematisierung nicht ein für allemal.

Grundbestimmung des In-der-Welt-seins als wissenschaftliche Forschung bezüglich der Natur. Diese Thematisierung das rein entdeckte Sein im an sich vorhandenen Seienden. Sich vor die Sachen selbst bringen, so zwar, daß diese in ihrem reinen Ansich, so wie sie immer sind, begegnen können. Zugleich darin die Vorzeichnung der Möglichkeit neuer Entwürfe und gerade auf Grund der auf neuer Stufe gewonnenen konkreten Erkenntnisse Revision der Grundbegriffe.

Revision der Grundbegriffe.

1. Aus ihr der Antrieb zu konkreter Untersuchung;
2. in sie zurück tendiert diese. Begriffe der Positivität.

Dadurch vollzieht sich die Thematisierung. Vorgabe eines Gebietes von Seiendem als mögliches Thema für das neue untersuchende Herausstellen des Vorhandenen und seiner durchgängi-

gen Gesetzmäßigkeit. Die Seinsart selbst und das Seiende hat seinen eigenen Zugang. Wissenschaft eine Möglichkeit der Existenz, d. h. eine Weise des In-der-Welt-seins, in der sich dieses Entwerfen der Welt vollzieht, in der [sich] das Dasein rein vor die Sachen selbst bringt.

Faktischer Wissenschaftsbetrieb bodenlos:

1. Nur die Forscher von Rang die entscheidenden Schritte; die zweit- und drittrangigen arbeiten innerhalb der so erschlossenen Horizonte;

2. nicht jeder – oft selbst nicht die von Rang – aus einem durchsichtigen wissenschaftlichen Verständnis des existenziellen Sinns der Wissenschaft. Weil auf Erfolg, Ansehen, viele auf praktische Nutzanwendung, noch dazu aus purer Neugier und nicht selten [?], weil angenehm und gefallt, angesehene Stellung.<sup>1</sup>

Zunächst sind also neue Objekte gegeben, wenn wir mit diesem Ausdruck einen festen Sinn verbinden. Um das Objekt zugänglich zu machen, muß das Seiende zuvor durch eine Thematisierung entworfen sein, erst dann ist der Horizont offen, aus dem her [sich] ein Seiendes an sich, von ihm selbst her, entgegenwirft. Die Bestimmung des Seienden als Objekt schließt in sich, daß es zuvor schon entdeckt ist, und zwar nicht nur umsichtig, sondern grundsätzlich in einer Thematisierung, die allererst das mögliche Feld für thematisches Fragen und Bestimmen erschließt.

Der thematisierende Entwurf geht immer aus vom zunächst Zuhandenen und bleibt orientiert am Vorhandenen, d. h. das woraufhin der Entwurf entwirft, also bei Naturentdeckung der Vorhandenheit und alles das, was zu ihr gehört, das wird im Entdecken nicht thematisch erfaßt oder gar begriffen. Nicht das, woraufhin entworfen wird – Vorhandenheit, Sein –, sondern das, was daraufhin entworfen wird, ist Thema, d. h. jetzt: erfaßbar und verständlich im Horizont der erschlossenen, obzwar nicht begriffenen Seinsidee.

Im Licht dieser Idee erfahren die Grundbestimmungen des

<sup>1</sup> [S. Anhang, Beilage 6.]

Vorhandenen eine geeignete Definition. Geeignet – sie werden so bestimmt, daß mit ihnen das Vorhandene im entworfenen Sinne zugänglich wird.<sup>2</sup>

In allem Entdecken von Seiendem, umsichtig und theoretisch, ist je schon Sein verstanden, anders wäre Seiendes als solches gar nicht zugänglich. Das vorgangig schon lichtgebende Seinsverständnis aber bzw. das in ihm verstandene Sein wird für die Wissenschaft vom Seienden wissend zunächst nicht Thema – auch nicht im Entwurf, der bei Entstehung von thematischer Forschung ausdrücklicher sein mag als im umsichtigen Besorgen –, sondern besetzt [?]ein Thema.

## § 7. Positive *Wissenschaften* und *Philosophie*

### a) Positive *Wissenschaften* aus der *Philosophie* entsprungen

Sie [die *Wissenschaft*] halt sich an das vorliegende Seiende und seine Erforschung; das vorliegende Seiende bleibt einzig im thematischen Blick. Das Vorliegende – positum. *Wissenschaften* vom Seienden, positive *Wissenschaften*. Trotzdem ist keine *Wissenschaft* möglich, ohne daß mit ihr nicht die Frage nach dem Sein zusammengeht; wie, ist zunächst gleichgültig, ob in ihr selbst das Fragen erwacht oder ob es von außen in sie eindringt.

Faktisch der Gang der Entwicklung der abendlandischen *Wissenschaft* sogar so, daß das wissenschaftliche Fragen mit der Frage nach dem Sein des Seienden begonnen und anfänglich mit der Durchforschung des Seienden sich die Idee des Seins zunehmend klarte – das ansetzt so, daß nach dem Sein bzw. Seienden gefragt und mit Hinweis auf Seiendes geantwortet wurde. Die Frage selbst noch undurchsichtig. Die Entwicklung des Plato und Aristoteles darin, daß beide Fragen sich zu scheiden begannen. Das

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 7.]

der Sinn der geschichtlichen Tatsache: positive Wissenschaften entsprungen aus der Philosophie.

D. h. die positiven Wissenschaften entwickelten sich aus der Philosophie. Der Prozeß nicht zu Ende; heute Psychologie. Je eindeutiger man versteht, daß Psychologie eine positive Wissenschaft vorn Seienden und Psychologie ganz und gar keine philosophische Disziplin ist, um so sicherer wird ihr wissenschaftlicher Gang werden. Das verstehen besagt aber zugleich, daß sie ihr Positives nur gewinnt, wenn das Apriori der Psychologie ontologisch genommen ist.

Der heute neu entstandene Streit um die Psychologie, ob Gesetze des Denkens oder Eidetik, der Streit um das, was schon vor 25 Jahren Husserl eindringlich als Fundamentalaufgabe forderte: das Gebiet erst gewinnen. Man hat das damals – vor allem Logosaufsatz 1910 »Philosophie als strenge Wissenschaft« – ausgelegt als Kampf gegen die experimentelle Psychologie. Ganz zu Unrecht. Der Kampf ging dagegen, daß man glaubte, mit den Mitteln und Begriffen einer positiven Wissenschaft Probleme der kritischen Wissenschaft zu lösen, wo die Mittel der positiven [Wissenschaften] nicht einmal zureichen, um sie überhaupt zu stellen. Der Kampf war recht verstanden ein Kampf für das neue wissenschaftliche Recht der Philosophie als positiver Wissenschaft.

Diese zunehmende Absplitterung von Wissenschaft aus der Philosophie nicht am Ende, daher, [ein] in Nichts zergehen, Auflösung in positive Wissenschaften. Das wird nie eintreten, weil es wesentlich unmöglich ist, weil immer noch die mögliche thematische Frage nach dem Sein selbst bleibt, die eine Wissenschaft vorn Seienden nie stellen<sup>1</sup> kann. Im Gegenteil: Die Ausbildung der möglichen positiven Wissenschaften ermöglicht zugleich die Unauflösbarkeit, Eigentümlichkeit der Philosophie.

Problematik eindeutiger darzustellen. Kritische Wissenschaft. Positive Wissenschaft: Seiendes Thema, im Lichte seines Seins.

<sup>1</sup> [Verschreibung Heideggers: stehlen.]

Sein des betreffenden Seienden und noch weniger das Sein überhaupt und seine Möglichkeiten – nicht Thema.<sup>2</sup>

b) Die ontisch gerichteten positiven Wissenschaften und die Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein

Warum nennen wir Wissenschaft vom Sein *kritische* Wissenschaft?<sup>3</sup> Kritisch, κρίνειν, scheiden, unterscheiden. Das im Unterschied Unterschiedene, durch das Unterscheiden zu Gewinnende, selbst zum Thema machen. Allgemein formal: Urteilen und Beurteilen.

1. Aber das κρίνειν im Sinne von urteilen: Objekte und ihre Eigenschaften und Beziehungen unterscheiden und aus dem Unterschied bestimmen; gehört zu jeder Wissenschaft. Seiendes kann in der positiven Wissenschaft doch nur so bestimmt werden. Also diese auch kritisch. Keine Auszeichnung der Philosophie als Wissenschaft vom Sein. Wenn Philosophie Wissenschaft vom Sein, dann doch auch ihr Thema, und das muß ihr doch auch vorgegeben sein, doch nicht willkürliche subjektive Erfindung.

Jede Wissenschaft, auch positive, kritisch. Jede kritische Wissenschaft ist »positiv«<sup>4</sup>. Aber positive [Wissenschaften handeln] vom Seienden. Aber das Sein ist gerade nichts Seiendes. Wirklich? Der ausgesprochene Satz scheint sich selbst zu widerlegen. Sein nichts Seiendes; Sein ist etwas. Wenn ich sage, es ist, das doch Seiendes. In der Tat hier ein schwieriges Problem, das aber nicht so sehr den Sinn des Seins betrifft, sondern die Frage, ob einer überhaupt etwas bestimmen kann, ohne zu sagen, es »ist«. Warum das notwendig? Und warum gleichwohl nicht notwendig, daß Sein als Seiendes verstanden werden muß, wenn ich auch sage, Sein ist ...

2. Kritisch: unter Anwendung von Kritik, d. h. methodischer Vorsicht. Nicht zulassen beliebig sich andringende Meinungen

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 8.]

<sup>3</sup> [S. Anhang, Beilage 9 und Beilage 10.]

<sup>4</sup> [S. Anhang, Beilage 11.]

und Vorstellungen. Aber auch in diesem Sinne die positiven Wissenschaften nicht kritiklos, sondern kritisch. Wenn trotzdem Philosophie als Kritik von Wissenschaft, dann Ausdruck in einem betonten Sinne – so zwar, daß dieser gefordert ist von dem thematischen Gegenstand der Wissenschaft vom Sein.

Sein muß Bezug haben auf Kritik, κρίνειν, Unterscheiden als ein ausgezeichnetes. In der Tat: Es wird erst zugänglich und erforschbar im Unterscheiden, Abheben. Nicht durch beliebiges Unterscheiden zwischen Seiendem: Tisch und Stuhl, Dreieck und Quadrat. Aber: Wissenschaft[?] und Philosophie [...]<sup>5</sup>. Das Unterscheiden halt sich nicht innerhalb der Dimension des Seienden, sondern unterscheidet diese gegen das sie bestimmende Sein.

Philosophie ist kritisch und wesenhaft kritisch, d. h. ihre Untersuchensart erst ist dieses fundamentale Unterscheiden, Ausarbeitung des im Unterscheiden Gewonnenen. Nicht Trennen (Dimension, Richtung – nicht aus dem Raum hinaus, sondern darin). So in der kritischen Abhebung des Seins nicht abgelöst und freischwebend über das Seiende und das sogenannte Befragen, sondern Sein ist wesenhaft Sein von Seiendem; dieser Unterschied trennt nicht, sondern bindet gerade an das Seiende.

Allerdings in einer neuen Weise.

Wenn aber einerseits die positive Wissenschaft zum Thema das Seiende [hat] und, wie betont, das nicht ohne Seinsverständnis; wenn andererseits Philosophie zum Thema das Sein hat und dadurch sich bindet an das Seiende, dann doch im Grunde dasselbe.

In der Tat sind alle positiven Wissenschaften im Grunde Formen der Philosophie. Aber sie sind es nur, wenn sie sich recht verstehen, d. h. radikal positiv sind und dann wissen, daß sie nur aus der geklarten Idee des Seins das Licht erhalten, um von ihm die Helle zu nehmen für die untersuchende Aufhellung des Seienden.

Positive und kritische Wissenschaft im Grunde dasselbe und doch grundsätzlich verschieden. Positive Wissenschaft zum The-

<sup>5</sup> [Textstelle unleserlich.]

ma das Seiende im Lichte des Seins – transzendente Wissenschaft zum Thema das Sein mit Rücksicht auf das Seiende.<sup>6</sup>

Im positiven Erkennen immer und notwendig im vorhinein Sein mitverstanden. Im kritischen Begreifen des Seins immer und vorgängig Seiendes miterfahren. Dies der Grund der gegenseitig möglichen und notwendigen Befruchtung, d. h. der Grund, [daß] eine Philosophie ohne zureichende Erfahrung der positiven Wissenschaften Dilettantismus bleibt. Freilich Philosophie nicht dadurch wissenschaftlich, daß ich Resultate der positiven Wissenschaften dann vermenge, das ist haltlose Verunstaltung. Sondern die positive Wissenschaft hat die Funktion, daß innerhalb ihrer Wege erschlossen sind, um das Seiende ursprünglich zu erfassen und jetzt erst die philosophische Frage nach dem Sein zu stellen.

Das Unterscheiden der kritischen Wissenschaft hat einen eigenen methodischen Charakter. Es erschließt allererst das thematische Feld der Philosophie, es dringt in eine neue Dimension über das Seiende hinaus – aber nicht wieder zu Seiendem und zu etwas Übersinnlichem und Mystischem, sondern zu Gegenständen, die uns näher liegen, als das nächste Seiende es je sein kann, und die wir gleichwohl zunächst – im besorgenden Umgang mit Seiendem und auch im praktischen Erfassen des Seienden – übersehen und überspringen.

### c) Philosophie als Transzendentalphilosophie

Die kritische Unterscheidung der Philosophie überschreitet grundsätzlich das Seiende, es transzendiert dieses und handelt von dem, was in dem Transzendieren faßbar wird vom Transzendentalen. Wissenschaft vom Transzendentalen. Philosophie wesentlich Transzendentalphilosophie. Trotzdem nicht mit dem Kantischen Begriff identisch, sondern weiter und grundsätzlicher, so daß, was ihm vorschwebte, dann aufgehoben.

<sup>6</sup> [S. Anhang, Beilage 12.]

Wissenschaft, Entdecken, Erschließen. Begriff der Wahrheit, veritas – veritas transcendentalis.

Wissenschaft von den Ideen (Plato), von den ersten Gründen (Aristoteles), von den Möglichkeiten, *possibilia* (Leibniz), von der *omnitude realitatis*, Allheit der Möglichkeiten (Kant), Wissenschaft vom absoluten Geist, Logik (Hegel).

Ein und dieselbe Idee von wissenschaftlicher Philosophie. Einheitliche und einfache Linie der Entwicklung. Das aber nur zu sehen, wenn man nicht oberflächlich alles als dasselbe ausgibt, sondern jeden der wesentlichen Unterschiede sieht und versteht, daß, weil Philosophie kritische Wissenschaft ist, sie nur in der Kritik die Problematik gewinnt, sie immer wieder neu die Schritte von Anfang an und von Grund aus vollziehen muß. Weil das Dasein zunächst und zumeist positiv ist in wesentlichem Sinn, d. h. sich an das Seiende halt, wird in derselben Geschichte, in der [es] erst philosophisch das Sein gewinnt, dieses zugleich wieder verdeckt und positiv mißdeutet.

Es liegt im Wesen der Existenz des Menschen, daß die Philosophie immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen wird. Und je radikaler das verstanden ist, d. h. je ursprünglicher [sich] die Forschung zurückrufen läßt, umso sicherer bewegt sie sich vorwärts. Der Fortschritt der positiven Wissenschaften besteht sicher nicht darin, daß Ergebnisse aufgesammelt und aufeinandergestapelt werden wie Sacke in einem Warenlager, sondern der Fortschritt ist je eine philosophische Reform der Grundbegriffe, radikalisiertes Verstehen des Seienden selbst.

Noch weniger sind die Schrittgesetze der Entwicklung der philosophischen Forschung mit einem standigen und immer mehr Sehen und Kennenlernen zusammenzubringen. Es zeugt von gleichwenig Verständnis der Philosophie, ob man sagt: Plato ist heute langst überholt, oder umgekehrt: Plato hat schon alles gesagt. Beides ebenso wahr, wie es unwahr ist, d. h. es trifft nicht die Sache. Man kann Plato nur überholen, wenn man ihn radikal wiederholt hat – und das ist nichts Geringeres, als die Probleme selbst erst sachlich verstehen. Dann ist es leicht, zu jedem

Neuen das entsprechende Alte zu finden. (Vgl. Kant, Prolegomena.)

Der Prozeß der Scheidung (Kritik), der bei Plato und Aristoteles – ursprünglich durch Parmenides – begann, ist heute noch nicht abgeschlossen und wird nicht abgeschlossen sein, solange es lebendige wissenschaftliche Philosophie gibt, denn diese Kritik ist der Odem ihres eigensten Lebens.

d) Die Notwendigkeit einer methodischen Besinnung  
am Beginn der Philosophie

Idee der Philosophie zwar im Gefolge der ursprünglichen Tradition, aber am Ende nur »eine Deklaration frommer Wünsche« (Kant, Prolegomena). Wissenschaft vom Sein: Unter Seiendem je etwas vorstellbar, aber »Sein« bloßes Wort; darüber nichts zu denken. Daß das Wort besteht und am häufigsten im »ist« gebraucht wird, faktisch beliebig. Daß wir dabei etwas denken, verstehen, obzwar nicht begreifen – vom bloßen Wort, dem flackernd unbestimmten Verstehen von Sein, zu seinem Begriff, d. h. zugleich zum expliziten Verstehen der Möglichkeiten des Seins und seiner Verfassung – das ist der Gang der philosophischen Forschung. Sein zunächst unzugänglich, dunkel.

In gerader Richtung zunächst und ständig Seiendes. Dies begegnet direkt und liegt als Thema in diesem Sinn vor, Sein dagegen nicht. Schon der Zugang zu ihm, in Abzweckung auf thematisches Verstehen, verlangt eine gewisse Umwendung – Kritik.

Weil das Unterscheiden wesentlich für die philosophische Forschung, weil sie im Vollzug erst das Blickfeld dafür gewinnt und behält, weil in diesem Unterscheiden – Hinaus über das Seiende – ein gewisses Abbiegen von der natürlichen Einstellung des Daseins liegt, weil dieser Bruch wesentlich: deshalb gehört zum Beginn des Philosophierens notwendig methodische Besinnung – wenn zur Philosophie methodische Besinnung grundsätzlich gehört. Darin bekundet sich uns wieder der grundsätzliche Unterschied gegenüber [den] positiven Wissenschaften. Diese beginnen

einfach mit dem Stoff. Die Gebiete, in die sie führen, sind immer schon mehr oder minder bekannt. Zunächst nur ein Unterschied der scharferen begrifflichen Umgrenzungen, keine Umstellung des Blickes, sondern nur eindringlichere und reichere Betrachtung in der schon lebendigen Einstellungsrichtung.

Man wird mit der Mathematik wissenschaftlich vertraut nur dadurch, daß man sie betreibt – und so in jeder positiven Wissenschaft; betreibt, und nicht dadurch, daß man anfangt zu spekulieren, was ist Mathematik. Der genialste Mathematiker kann unbeschadet seines Verstehens von mathematischen Problemen einen sehr primitiven Begriff vom Wesen der Mathematik haben.

Aber ist es mit der Philosophie anders bestellt? Doch auch nur im Philosophieren. In der Tat, aber im Wesen derselben liegt die Umwendung des Blickes, d. h. der ausdrückliche methodische Vollzug einer der positiven Einstellung gegenüber grundsätzlich verschiedenen. Weil das zu ihrem Wesen [gehört], die ausdrückliche Urnwendung, deshalb gehört zu ihr mit der Ausdrücklichkeit der neuen Einstellung die ausdrückliche Besinnung auf sich selbst. Die Frage, was Philosophie sei, gehört zum Philosophieren selbst.

Nicht so gehört die Frage: Was ist Mathematik? zum Thema der mathematischen Forschung. Diese Frage transzendiert die Mathematik und jede positive Wissenschaft. Mit mathematischen Methoden nicht auszumachen, ebensowenig mit philologischen Begriffen die Philosophie zu definieren.

Daher nicht eine besondere Gründlichkeit oder Umständlichkeit, wenn die Philosophie bei der Frage nach sich selbst verweilt. Andererseits, wenn solche Frage zum Philosophieren gehört, dann wird die Philosophie in solchen Fragen eben auch schon philosophieren.

Und haben wir denn auch in der bisherigen Klärung des Begriffes der Philosophie – im Durchgang durch den Begriff der Wissenschaft: positive, kritische – ständig philosophiert, d. h. wir bewegten uns schon in der Kritik im Unterscheiden des Seins vom Seienden.

## § 8. Philosophie als phänomenologische Ontologie

### a) Was ist Phänomenologie?

Es gilt jetzt nur, daß wir uns rucklaufig darauf besinnen und so den methodischen Charakter der Kritik, d. h. der philosophischen Forschung, näher kennzeichnen. Nach der früheren Definition – Philosophie ist Ontologie, u. zwar phänomenologische – besagt das: Wir suchen mit der jetzigen methodischen Besinnung Antwort auf die Frage: Was ist Phänomenologie?

Geschichte. Husserl: Logische Untersuchungen, Philosophie als strenge Wissenschaft, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.<sup>1</sup>

Entwicklung in den letzten 25 Jahren. Nicht nur die Gebiete der Forschung verankert und die Unterschiede ausgebildet, sondern auch die grundsätzlichen Besinnungen über die Möglichkeiten der phänomenologischen Forschung aufgenommen.

Prioritäten erst schaffen, erstellen. Es unterliegt das, was eben Wissenschaft je das Fundament gibt, nicht erst recht einer ganz bestimmten wissenschaftlichen Ausweisung (eigene Beweisformen, eigene Begriffsbildung). Unempfindlich, weil man zumeist mit überkommenen Begriffen arbeitet, als wäre dergleichen selbstverständlich. Kategorien, Substanz, Sein, Wahrheit, Existenz überhaupt.

Vor der Begriffsentwicklung selbst besinnen wir uns auf den bisherigen Gang der Betrachtungen. Begriff der Wissenschaft als einer Verhaltung des Daseins. Das forderte eine Umgrenzung der Seinsart dieses Seienden, Dasein, In-der-Welt-sein. Die Frage nach der Entstehung der Wissenschaft aus dem vorwissenschaftlichen Verhalten so beantwortet, daß Ausgang vom besorgenden Sein bei nachstbegegnendem Seienden. Dessen Sein als Zuhandenheit. Also in zweifacher Weise schon Seinsbestimmung von Seiendem »gewonnen« – bezüglich »Dasein« und bezüglich des

<sup>1</sup> Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd I, 1913, 2. Aufl. 1922.

innerweltlichen Seienden, Zeug. Ontologie des Daseins, Ontologie des Zuhandenen.

Wenn die Untersuchung auch nicht voll konkret durchgeführt wurde, so läßt sich doch der Weg feststellen. Ausgegangen von der Frage: Welches Seiende zeigt sich? Die Frage sollte beantwortet werden ohne Rücksichtnahme auf umlaufende Erkenntnistheorie und Theorie über Realität der Außenwelt u. dgl. Subjekt-Objekt-Beziehung ontologisch viel zu sehr belastet mit unausgesprochenen Theorien!

Das Seiende, das sich zeigt und wie es sich zeigt: Zeugganzes in einem Zimmer. Je zwar schon dieses selbst gegeben, unthematish. Aus ihm heraus je an seinem Platz, in bestimmter Orientierung. Das Zeug als solches, womit wir umgehen. Und zwar gehört zu diesem Zeug und der Art, wie es ist, eine charakteristische Unauffälligkeit. Wenn wir so das zunächst vorfindliche Seiende beschreiben, wird man das kaum als wissenschaftliche Betrachtung ansprechen wollen. Überdies gezeigt, daß dazu eine Thematisierung gehört. Der begrenzte Umkreis des Zuhandenen zum universalen Bereich des Vorhandenen.

Aber beachten wir, es wurde nicht gesagt, daß nur auf diese Weise Wissenschaft von innerweltlichem Seienden möglich sei. Muß notwendig das Seinsverständnis wechseln. Gibt es nicht Wissenschaft, die gerade das Zuhandene einer bestimmten faktischen Umwelt zum Thema machen kann? Die Beschreibung eines Zimmers, eben das Arbeitszimmer von Goethe, kann eine besondere Aufgabe sein innerhalb einer historischen Biographie.

Und weiter Zeug: das Gebrauchte und Verbraachte, Gerätschaften, Industrierzeugnisse, Waren, Rohstoffe und dergleichen Gegenstände der Wissenschaft von der Wirtschaft. Wissenschaft vom »Alltagsleben«!

Gewiß nicht dadurch wissenschaftlich, daß man diese Gegenstände mit Hilfe der Physik erklärt. Oder die biographische Schilderung der Umwelt, etwa des Gartens, dadurch, daß man ihn botanisch erklärt. Sondern im Gegenteil: Je weniger von dieser Wissenschaft, je unmittelbarer das innerweltliche Seiende zur

Erfahrung kommt, um so objektiver und sachgemäßer ist die historische wie wirtschaftliche Betrachtung, ihre eigene Thematisierung und das Seinsverständnis ausdrücklich, um unter seiner Puhung das Seiende in bestimmten Hinsichten zu durchforschen.

Die Charakteristik aber, die wir – vgl. vorher – von der Umwelt geben, hat aber weder historische noch nationalökonomische Absichten, und gar nicht das Seiende selbst [zum] Thema. Gar kein bestimmtes Zimmer geschildert, um zu erfahren, was darin ist – wie teuer sind die Möbel, auf welchem Wege beschafft u. dgl. Ein beliebiges Zimmer, oder nicht einmal das; eine beliebige Werkstatt oder ein beliebiges Feldlager oder sonst welche nächste Umwelt.

Beiläufig und doch darauf gesehen, das Seiende, wie es sich zeigt, zu charakterisieren. Wir bleiben aber nicht dabei als Thema, sondern das so Herausgestellte nur in den Blick gebracht, um an ihm seine Seinsart unterscheidend herauszuheben. Das Seiende an ihm selbst nicht Thema, sondern das Sein als Sein des Seienden, Zuhandenheit des Zuhandenen. Gleichwohl dieses Sein nicht anders zu sichten; in gewisser Weise gehört also das Seiende doch mit zum Thema, aber nicht in positiver Einstellung und nicht eigentlich thematisch, sondern als Durchgang für die Thematisierung des Seins, die das Seiende mit im Thema behält. Vorthematische Charakteristik des Seienden im Dienste der Thematisierung seines Seins – eine spezifisch wissenschaftlich philosophische Aufgabe.

Zwar soll sich das Seiende unverdeckt an ihm selbst zeigen – Bestandaufnahme, damit das Sein selbst gesichtet werden kann, das ist es, was sich für den prüfenden Blick der Ontologie zeigen soll. Damit vorbereitet, um den Begriff der Phänomenologie vorläufig zu verstehen. Klärung an Hand des Terminus.

## b) Zum Phänomenbegriff

Begriff der Phänomenologie (vgl. Sein und Zeit I 28 ff.)<sup>2</sup>

1. Phänomen a) Phänomen überhaupt

b) Schein

c) Erscheinung

ad c) Krankheitserscheinungen, nicht die Krankheit selbst, sondern Symptome, durch die hindurch – Diagnose – die Krankheit festgestellt wird: Vorkommnisse am Leib, gerötetes Gesicht, Fieber. Die Rote zeigt sich selbst, so zwar, daß sie Fieber anzeigt. Dieses selbst nicht so zu sehen wie das, was es anzeigt, die Gesichtsröte. In der Rote erscheint das Fieber, d. h. Erscheinen von etwas = ein Sich-nicht-selbst-zeigen, sondern ein Sich-melden durch etwas, was sich zeigt. Das Sich-meldende zeigt sich nicht selbst.

Schein und Erscheinung. Auch hier ein Schein, ein sich nicht Zeigen, aber anders: a. bei Erscheinung überhaupt nicht, b. bei Schein nicht so, wie das Sichzeigende an ihm selbst ist. Was sich in der Weise wesenhaft nicht an ihm selbst zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen!

Erscheinen fundiert in einem sich Zeigenden. Nur in sich zeigender Rote kann sich das Erscheinende melden. Dieses Sich-zeigen der Rote ist nicht das Erscheinen des Fiebers.

Phänomene sind nie Erscheinungen, wohl aber Erscheinungen durch Phänomene in unserem Sinne mit konstituiert. Das Sichselbst-zeigen das Unmittelbare. Anzuzeigen das, was ich unmittelbar sehe, um das zu ersehen, daß etwas damit zusammenfällt. Symptom.

Grundsätzlich verfehlt, mit Hilfe des Begriffs Erscheinung den Phänomenbegriff zu bestimmen oder gar zu kritisieren.

Erscheinung selbst daher vieldeutig:

1. Das sich selbst nicht Zeigen, aber durch anderes sich Melden.

<sup>2</sup> [Gesamtausgabe, Rand 2, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977, § 7 A.]

2. Das Meldende selbst, die Erscheinung der Rote im Gesicht.

3. Soviel wie Phanomen.

4. Bloße Erscheinung; Ausstrahlung dessen, was es meldet, um es ständig zu verhüllen.

Kant gebraucht Erscheinung in der Verkoppelung von 4 und 3.

§ 9. Zusammenfassung<sup>1</sup>

In den Grundzielen – so der Zweck der Vorlesung – der Begriff der Philosophie bestimmt und ihre Methode charakterisiert, d. h. deutlich gemacht, mit welchen Augen wir die Geschichte der neueren Philosophie sehen: phänomenologisch im Hinblick auf die ontologischen Grundprobleme.

Diese vierfach: Frage nach dem Sein überhaupt – Sein des Menschen – Sein der Natur – nach Seinsverständnis: Daseinsauslegung, Naturerklärung, d. h. Erkenntnis der Wahrheit.

Wissenschaft vom Sein umgrenzt, ihre methodische Charakteristik. Aber doch die Hauptsache außer acht gelassen. Bestimmung einer Wissenschaft nicht durch ihren Gegenstand definieren!, Definition!

Definition von »Sein« – *communis opinio* – Schluß daraus! Einzige Folge, daß hier Klärung Grundaufgabe der Philosophie ist. Wenn kritisch und Kritik erst zu Sein, dann nur in der Forschung selbst zu gewinnen!

Gleichwohl Möglichkeiten des Sinnes des Seins zu umgrenzen. Aber schon die Frage nach dergleichen Sinn und ihre Möglichkeit eine eigene Problematik. Sein und Zeit. Im Wesen der kritischen Wissenschaft: Die Charakteristik ihres Wesens kann nur anzeigen, was jeder versteht und was selbstverständlich und zugleich das radikalste Problem ist. Positive Wissenschaft kennt das Vorliegende bereits.

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

Zu Beginn der Vorlesung schließlich erörtert, warum wir mit Thomas von Aquin beginnen.

## ERSTER ABSCHNITT THOMAS VON AQUIN

### *§ 10. Aufgabenstellung und Literatur.*

Eine sogenannte geistesgeschichtliche Analyse des Thomas von Aquin verlangt nicht nur die weitergehende Charakteristik des XIII. Jahrhunderts, sondern ein Zurückgehen auf das Frühmittelalter und Augustinus, von der Antike abgesehen. Diese philosophische Arbeit auf dem Boden und im Dienst der Theologie. Denn die geschichtliche Voraussetzung der Philosophie die Theologie und ebenso von ihrem Theologischen – nur beiläufig – die jeweiligen Probleme.

Im Ganzen ist zu sagen: Wir sind heute nicht vorbereitet genug, um etwas Entscheidendes über das Mittelalter zu sagen.

1. Vieles überhaupt noch unbekannt oder nur wenigen; aber dann auch nur archivalisch und bibliothekarisch als ungedrucktes Material.

2. Was bestimmt, längst nicht am Leitfaden sachlicher Probleme durchgearbeitet, sondern meist nur wieder nach Schemata, die von der Scholastik selbst ausgewählt und übernommen sind.

3. Die antike Philosophie, die ein wesentliches Bestimmungsstück des Mittelalters ist, ihrerseits noch nicht als rein antike, sondern meist noch und gerade Aristoteles. Durch die Brille der Scholastik.

Was daher über den Geist des Mittelalters und dergleichen heute von Literaten und anderen geschrieben wird, verdient keine weitere Beachtung.

Zur Orientierung: Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters. Kultur der Gegenwart, 1.5. 1909.

Kurzer Abriss: Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland. 1908. Sammlung Kosel.

Grabmann in Sammlung Goschen; beides Kenner. Was sonst in

ähnlichen Sammlungen geschrieben, stammt aus 3. und 4. Hand. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bde. 1909, 1911. Hochscholastik steht noch aus. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 1926.

Als wichtigstes Nachschlagewerk: M. Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 1915 (sehr gut). Band II aus dem Grundriß der Geschichte der Philosophie von Überweg. Hier die wichtigste alte und neuere Literatur, die Quellennachweise und Ausgaben verzeichnet. Praktisch in den letzten 10 Jahren diese Arbeit, vor allem an Editionen und quellenkritischen Untersuchungen bei uns sowohl wie in Frankreich. Darüber Grabmann in der zuletzt genannten Sammlung.

H. Denifle u. Fr. Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. I–VII, 1885–1900: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Früher herausgegeben von Baumker, jetzt durch Grabmann 1891 ff. Nur die Textedition von Wert.

Les Philosophes Belges. Louvain 1901 ff (De Wull).

## § 11. Zu Leben und *Werk*

### a) Vita

1224 auf dem unteritalienischen Schloß Roccasecca nordwestlich von Aquino [geboren]. Der gleichnamige [?] Großvater war vermählt mit einer Schwester Friedrich Barbarossas. Seine Mutter, Gräfin Theodora, aus einem normannischen Fürstengeschlecht. Mit 5 Jahren als Oblate zu den Benediktinern nach Monte Cassino. 1236 (oder 39) an die Universität Neapel, septem artes liberales, Trivium, Magister Martinus, Quadrivium. Petrus de Hibernia (ein Ire)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Baumker, Petrus de Hibernia: der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wiss., 1920, phil.-hist. Klasse.

1244 Eintritt in den Dominikanerorden. Reise nach Paris zum Studium. Albertus Magnus, Aristoteles; Philosophie in der Theologie. 1248 Albertus: Studium generale in Köln bis 1252.

1252 Baccalaureus. Vorlesung über Sentenzen [des] Petrus Lombardus.

Ausbruch des Mendikantenstreites.

1256 licentia docendi. Magister theologiae (principium, Antrittsvorlesung). Ordinarius. Exegese der Heiligen Schrift.

1259–69 in Italien. Summa contra gentiles. Orvieto. Hof Urbans IV. Wilhelm von Moerbeke.

Ca. 1267 Beginn der Ausarbeitung der Summa theologica. 1269–72 Paris (zweiter Aufenthalt). 1272 Generalstudium in Neapel. 1274 Unionskonzil nach Lyon (Gregor X.). Gestorben 7. März 1274.

#### *Universitäten und Studium*

Grundung der Universität Neapel (Friedrich II.) Studium generale (Studium für alle, welcher Nation immer angehörig). Die hier erteilten Grade überall anerkannt; berechtigen, überall lehrend aufzutreten.

Paris Anfang des 13. Jahrhunderts galt als zweites Athen; mater sapientiae. Für die Schicksale der Wissenschaft überhaupt für lange Zeit entscheidend. Kein Wunder, daß die Päpste ihren Blick darauf richtend durch Privilegien ausstatteten und die besten Lehrer aus den offiziellen Orden dahin zu bringen suchten.

Weltklerus. Gegen Ende des 2. Jahrzehnts des 13. Jahrhunderts tauchten unter den Schülern in Paris Mitglieder der neugegründeten Orden der Dominikaner und Franziskaner auf. 1217 Dominikaner (16), 1219 Franziskaner.

Beherrscht bisher von dem Weltklerus. Eine Reihe von Magistern – Alexander von Hales, O.F.M. – traten den Orden bei, so daß diese selbst einige Mitglieder im Lehrkörper der Universität hatten. Zunächst die Orden nur Hausstudien. Freizügigkeit der Bettelorden – gegenüber der stabilitas loci der Benediktiner. Die neuen Orden: Zentralisation, General – und Beweglichkeit. Scharfe Auswahl der Besten für Studium und Lehre in Paris. Zugleich

Verstimmung gegenüber dem Weltklerus, der sogenannte Mendikantenstreit.

Problem: Rezeption der aristotelischen Philosophie in das System des Glaubens. Kaum eine Vorstellung von diesen geistigen Rivalitäten, die nicht ohne schwere Kämpfe verliefen.

Aristoteles bei Syrern und Persern, von da in die arabische Kultur und bis nach Spanien und so in die christliche Kultur. Mit dem Verfall der arabischen Kultur bemächtigt sich das Christentum dieser Arbeit. Lateinische Philosophie des arabischen Aristotelismus<sup>2</sup>.

### b) Studiengang<sup>3</sup>

#### 1. Septem artes liberales:

a) Trivium, artes triviales: Grammatik, Rhetorik und Dialektik.

b) Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik.

#### 2. Theologie, Philosophie:

a) Historischer Überblick über die inspirierten Quellen der Heiligen Schrift.

b) Sentenzen (auf Grund der Bibel und Konzilsentscheidung patristische und fruhmittelalterliche Bibelübersetzungen, Glaubens- und Sittenlehre. Petrus Lombardus (Bischof von Paris), Sentenzenkommentar 1146–50). Sententiarum Magister.

3. Ausführliche Exegese und Behandlung theologischer Einzelfragen:

(1) Lehre von Gott.

(2) Lehre vom Ausgang der Dinge von Gott und Sündenfall.

(3) Menschwerdung des Erlösers und die Gnade.

(4) Von den Sakramenten und den letzten Dingen.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885.

<sup>3</sup> [Überschrift dem Text entnommen.]

<sup>4</sup> Textedition Opp. S. Ronaventura, Quarrachi 1882, tom. I–IV.

## § 11. Zu Leben und *Werk*

### c) Ausgaben der Schriften des Thomas von Aquin<sup>5</sup>

Gesamtausgaben:

1. Venedig 1745–88, 28 voll.
2. Parma 1852–73, 25 voll.
3. Paris 1872–80, 34 voll.
4. Opera omnia, durch Leo XIII. angefangen und beauftragt 1882, Leonina. Noch nicht abgeschlossen und auch nicht einwandfrei.

Die Frage der Kritik der Echtheit und Datierung noch nicht völlig geklärt. Grabmann wird hier Endgültiges bringen.

Summa theologica:

Paris 1846 Migne;

Paris 1895.

I. Von Gott und seinem Wesen

II. Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott, theologische Anthropologie

1. allgemeine Ethik

2. spezielle Tugendlehre

III. Christus als Weg zu Gott (unvollendet)<sup>6</sup>

Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles (S. c. g.). Nur Ausgabe Turin.

Kleine Schriften und Quaestiones. Opuscula selecta et quodlibetales, ed. Michael de Maria. 3 voll. 1886.

Commentaria 1. zu den Sentenzen, 2. zu Aristoteles, 3. zu Dionysius Areopagita.

Opuscula:

De principiis naturae,

De ente et essentia (Sein und Wesenheit)

De natura generis

De individuatione

De tempore

De aeternitate mundi

<sup>5</sup> [Überschrift dem Text entnommen.]

<sup>6</sup> S. th. II<sup>2</sup> qu. IV art. 3. [Beispiel für Zitation. Zeile oberhalb wegen Entzifferungsschwierigkeiten ausgelassen.]

De unitate intellectus contra Averroistes

De substantiis separatis (das unabhängig von der Materie vorhandene Seiende)

In Dionysium De divinis nominibus

Quaestiones disputatae: Niederschlag der 14tägig vor Studenten der Theologie gehaltenen Disputationes ordinariae. Theologischer Inhalt.

De veritate (1256–59)

De potentia (Macht Gottes)

De anima

De malo

De virtutibus in communi

De virtutibus cardinalibus

De caritate

De correctione fraterna (über die brüderliche Zurechtweisung)

De spe

Quaestiones quodlibetales. Zweimal jährlich vor Weihnachten und Ostern: disputationes de quodlibetalibus, u. zwar philosophisch.

Commentaria zu Aristoteles:

De interpretatione

Analytica posteriora

Ethica Nicomachea

Metaphysica

Physica

De anima

De caelo

De generatione et corruptione

#### d) Methodisches Gerüst eines Artikels<sup>7</sup>

1. Frage bzw. These.
2. Videtur quod non.

<sup>7</sup> [Überschrift dem Text entnommen.]

## §12. *Quaestiones disputatae de veritate*

(1) Autoritäten und feststehende Gründe

(2)

3. Sed contra.

1., 2. ... Was gegen die vorgebrachten Einwände spricht. (2 und 3 lockern das Problem [auf]. Mögliche Gesichtspunkte der Frage und Wege der Lösung).

Ziel: Die Problembasis positiv zu gewinnen.

4. Respondeo dicendum.

Positive Untersuchung und Lösung des Problems.

Corpus articuli.

5. Ad primum ...

Aufgrund von 4. jetzt die Einwände diskutiert und dabei meist Ergänzungen zum Corpus.

Daher: qu. art. c, ad 1.

## § 12. *Quaestiones disputatae de veritate*'

### a) Allgemeine Charakteristik

Im ganzen 29 Quaestiones. Frage nach der Wahrheit überhaupt, zugleich Frage nach der ursprünglichen und eigentlichen Wahrheit, nach der Wahrheit der theoretischen Erkenntnis, praktischen Einsicht, Wahrheit des Gewissens. Frage nach der Erkenntnis, die Gott eignet: Vorsehung (providentia) und Vorherbestimmung (praedestinatio); Zusammenhang von Erkenntnis und Willen; dessen Freiheit; Erkenntnis, Wille und Glauben, Glaube und Gnade; Glaube, Hoffnung, Furcht, Freude, Trauer.

Diese Quaestiones, in der Zeit der ersten Lehrtätigkeit in Paris entstanden, entwickeln den Horizont für alle wesentlichen Probleme, die Thomas an der Sache zuerst<sup>2</sup> im einzelnen konkreter entwickelt oder aber nur systematisiert.

<sup>1</sup> Überschrift von I-Heidegger. [Anm. d. Hg.: Thomas von Aquin, De veritate. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tom. IX.]

<sup>2</sup> [»an der Sache zuerst«: Lesart fraglich.]

Die Ontologie der theoretischen und praktischen Erkenntnis überhaupt ineins mit der Ontologie des theologischen und philosophischen Erkennens und seiner Gegenstände. Aufriß einer Wissenschaftslehre als Selbstbesinnung auf die Grundstellung zu Erkenntnis und Glaube, die die Theologie selbst ausarbeiten und befestigen sollte. Lehrreich der Vergleich mit dem fast gleichzeitig entstandenen *Itinerarium mentis ad Deum* 1259 auf Alverna von Bonaventura.<sup>3</sup>

Am wenigsten rein theologisch und doch gerade vorbereitend für theologische Systematik. Im Anschluß an diese *Quaestiones* alle wesentlichen Probleme zu exponieren: Sein und Wahrheit, Sein der Natur und des Menschen, Sein Gottes.

Die große *Summa theologiae* rein theologisch und zu umfangreich. Die kleine *Summa* wesentlich philosophischer, aber ohne Exposition der traditionellen ontologischen Probleme. Die *Opuscula* wiederum zu speziell.

Auf die genannten großen und kleinen Werke zurückgreifen und die Betrachtung um *De veritate* konzentrieren, freilich bei dieser Interpretation auch nur das Wichtigste.<sup>4</sup>

#### b) Die grundlegende Bedeutung der *quaestio prima de veritate*

Grundlegend nicht nur für die folgenden 28 *Quaestiones*, sondern für die Philosophie und Theologie des Thomas überhaupt, ist die *quaestio prima*.

*De veritate*, über den Begriff der Wahrheit überhaupt. Weder vor Thomas noch nach ihm das Problem der Wahrheit in so weiten Perspektiven aufgerollt. Wieweit die Probleme selbst ursprünglich gestellt und gelöst, ist eine zweite Frage. Innerhalb der mit-

<sup>3</sup> Vgl. S. Bonaventurae Seraphici Doctoris tria opuscula: *Breviloquium, Itinerarium mentis ad Deum, et De reductione artium ad theologiam notis illustrata studio et cura P. D. Collegi S. Bon. ed. III. 1911. Tin. Opp. 1.V, 295–313, 7 capitula.*

<sup>4</sup> *Dialog De veritate* Anselm von Canterbury 1053–1109. Migne P. L., 158, 867–886.

telalterlichen Scholastik selbst und vor allem auch gegenüber der herrschenden Richtung des Augustinismus ein wesentlicher Fortschritt.

Die erste Quaestio in 12 articuli eingeteilt, die wir im Zusammenhang näher betrachten: Art. 1 Wesen der Wahrheit; art. 2 und 3 Ort der Wahrheit; art. 4 und 5 Einheit und Vielheit der Wahrheit; art. 6 Unveränderlichkeit der geschaffenen Wahrheit; art. 7 Wahrheit in Gott, essentialiter oder personaliter; art. 8 zu 4 und 5; art. 9 Wahrheit der Sinne; art. 10 ob Seiendes falsch sein kann; art. 11 ob Falschheit im Sinnlichen; art. 12 ob Falschheit im Verstande.

Articulus 1 das Resultat der Erörterungen: Drei Definitionen der veritas und des verum:

1. Im Hinblick auf das, in quo verum fundatur; id quod est. Wirklichkeit, ein wahrer Stuhl, ein wirklicher.

2. Ratio formalis veritatis: adaequatio rei et intellectus.

3. Verum secundum effectum: veritas, qua ostenditur id quod est<sup>5</sup>.

Wie gewinnt Thomas diese Definitionen der Wahrheit? Er schickt selbst eine methodische Überlegung voraus und fixiert die Prinzipien.

Quid est verum. Methodisch [?]: Quid est unumquodque? Fieri oportet reductionem in aliqua principia per se intellectui nota.<sup>6</sup> Quid est aliquid? Die allgemeinste und jederzeit zutreffende Antwort: ens.

Ens a) primo conceptum, voraus, anfänglich, d. h. im Vorhinein erfaßt; b) notissimum, das Bekannteste an jeglichem Seienden; c) in quo intellectus omnes conceptus resolvit, wohin alle Bestimmungen zurückgeleitet werden.

Umgekehrt ergibt sich daraus: omnes aliae conceptiones ex additione ad ens. Additio ad (supra) ens, nicht addi aliquid quasi extranea natura! (Sein kann nicht durch Seiendes determiniert werden, sondern nur: in ihm selbst mögliche Weisen von Sein,

<sup>5</sup> Qu. 1, a. 1, resp.

<sup>6</sup> [Ebd.]

die lediglich ausdrücklich gemacht werden können und durch bestimmte Termini ausgedrückt werden; was schon im Sinn von Sein liegt.) Sondern nur *modus expressus* – 1. *specialis*, 2. *genera-liter consequens omne ens*.

I. *Ens non est genus*. Dazu kommt dann der später zu klarende Satz: *Ens, in quantum summum ens, non est in genere*. Sein, das Allgemeinste; das Allgemeine oder Gattung. Sein, die oberste Gattung<sup>7</sup>. Wenn Sein Gattung ist: *animal rationale*; *homo*, eine Art von Lebewesen, Gattung; *ratio, differentia specifica*; dann kommt mit der Differenz etwas hinzu, was schon in der Gattung liegt. Soll sie aber Differenz sein, dann muß sie etwas hinzubringen, was in der Gattung noch nicht liegt, d. h. sie kann in jedem Fall nicht sein. Wenn aber Differenz und Art nicht sind, dann auch keine Gattung.

II. Wenn nicht Genus, dann nicht durch Spezialisierung; wie also die *additio* möglich, d. h. die Determination zu bestimmtem Sein und Seinsweisen? (Entformalisierung als deren Prinzip und Vollzugsart?) Nur auffindbar an ihm selbst, Möglichkeiten, die unausdrücklich mit *ens* schon gemeint sind. (Der Begriff des Seins ist demnach ganz und gar nicht einfach!) Was anfanglich *experimentia*, nicht hinzugefragt, sondern liegt schon in seinem Sinn. Die Basis und das Medium für dieses Ganze von Seinsbestimmtheit. Für Transzendentalien nur herausgestellt, allerdings auch gewisses Prinzip und nicht wie später einfach aufgezählt.

*Modi expressi*, zwei Arten: 1. *generalis*, 2. *specialis*. Zunächst nur (1) *modus generalis*: eine ausdrückliche Bestimmtheit des Seins (nicht Genus des Seienden), die zu Sein überhaupt gehört, d. h. jedes Seiende, das ist, d. h. sofern es ist, hat wesenhaft gewisse Bestimmtheit. *Consequens omne ens* heißt: hinter ihm her, d. h. ist mit Sein, obwohl unausdrücklich, immer schon verstanden. Solche Bestimmtheiten gibt es fünf bzw. sechs: *res, unum, aliquid, verum, bonum* bzw. das *ens* selbst. Dann ein Was, je schon Was-sein.

<sup>7</sup> Arist. Met. B 3.998 b 14–28: *Ὅν λέγεται κατὰ πάντων; ὄν nicht γένος*; negative Lösung; positiv Γ 2 *analogia, nomen analogum*.

Jedes Seiende enig, als eines enig mit ihm selbst, nicht das andere; jedes Seiende je eines.

Jedes Seiende ist entdeckt. Wie zu verstehen? Bezüglich intellectus divinus und intellectus humanus – creatum – und als solches aptum de se formare.

Jedes Seiende ist erstrebbar.

Ganz allgemein angezeigt das Motiv, wo so etwas wie verum zu finden. Diese modi generales consequentes omne ens = transcendentia<sup>8</sup>. Übersteigen jede Gattung und selbst nicht gattungsmäßig. Modi generales, allgemein in einem engeren Sinn, nicht im Aufstieg zu nachsthoheren Gattungen zu finden, sondern über alles Gattungsmäßige hinaus, jegliches Seiende jeder Gattung und Art.

In apprehensione praedictorum oportet stare ad ens. Wenn immer eines von diesen unmittelbar gemeint ist, muß man sich vor das Sein stellen und davor halten. Es ist das, was letztlich in jedem zuvor mitgemeint ist. Res idem, der Sache nach immer Seiendes überhaupt hinsichtlich seines Seins gemeint.

Ratione distinguntur, nur nach Hinsichten auf Sein verschiedenen.

Inter se convertibilia, unter sich vertauschbar, das eine durch das andere vertretbar.

Ratione distincta, in welcher Hinsicht unterschieden?

Prinzip der Unterscheidung und ihres Zusammenhangs.

Secundum quod consequitur omne ens 1) in se bzw. in ordine 2) ad aliud".

1 Weiter in a) affirmative, b) negative:

1 a. Das, was ein Seiendes hinsichtlich seines Seins an ihm selbst ist, das ist sein Was, das es ist; essentia, secundum quam esse dicitur. Res – Sache, besser Sachheit (omnitude realitatis! Kant), quidditas, Washeit; ens dagegen sumitur ab actu essendi, von der existentia; ens, sofern es wirklich ist; res, sofern es das und das, diese Sache ist (Vorhandenheit und Sachheit überhaupt).

<sup>8</sup> Zum Terminus vgl. die Analyse des unum in qu. disp. de potentia, qu. IX art. 7 c. [S. Anhang, Beilage 13.]

<sup>9</sup> [S. Anhang, Beilage 14.]

1 b. negative. Negatio, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio. Universaliter, unumquodque in quantum est, indivisum est.<sup>10</sup> Unum = ens indivisum.

Indivisio = privatio divisionis; indivisio autem = unitas; unitas = privatio divisionis, ein- und dasselbe; es selbst, d. h. nicht unterschieden von ihm selbst. Nicht aber notwendig unitas schon privatio multitudinis.

Si unum privaret multitudinem, posterius esset multitudo. Dum unitas definiretur per multitudinem, daher aber aggregatio unitatem, das ein circulus in definiendo. Also in dem unum als indivisio non importat privationem divisionis, quae est per quantitatem, sondern Mangel des Unterschieds überhaupt und gerade an ihm selbst. Positivum affirmative ista divisio pertinet ad unum genus particulare (modus specialist!); sondern unum = privatio formalis divisionis, quae est per opposita, reiner Unterschied von etwas gegen etwas."

### c) Vergleich mit dem Einteilungsprinzip in De natura generis

Einteilungsprinzip in De natura generis:

1. Absolute, 2. comparatum ad aliquid, quod habet convenientiam cum omni ente, uniusmodi est anima.

1 a / b Affirmative – negative

a) a) Ipsa res quod habens esse, d. h. actum entis

β) Unde hoc inest re – unum.

b) Negative – aliquid, divisio.

Unum und aliquid haben gegenüber De veritate verschiedene Stellung.

[1.] Als negativ, das Negierte, was negiert wird, als Positives: unum = indivisum. Indivisio als Modus der Negation (privatio als negatio).

<sup>10</sup> De natura generis, cap. 2.

<sup>11</sup> [S. Anhang, Beilage 15.]

2. Als Positivum in dieser Negation, in dem Mangel etwas Positives. Fehlen eines Mangels.

In *De veritate*: unum = ens in se negative consideratum; in *De natura generis*: unum = ens absolute affirmative consideratum.

2. In ordine ad aliud:

a) Secundum divisionem ab altero.

b) Secundum convenientiam unius entis ad aliud.

(a) Aliquid, aliud quid, in quantum est divisum ab alio aliquid – 1. dagegen ens in ordine ad aliud.

*De veritate*: zum ordo secundum divisionem; *De natura generis*: 2. ens absolute, negative consideratum. Die Stelle, die in *De veritate* das unum hat; in *De natura generis* unum und aliud scharfer gesehen, als formal absolute Bestimmung. Wengleich formale in aliud, ordo ad aliud, so dieses mit dem leeren Etwas als solchem an sich gegeben, wogegen mit ordo ad aliud secundum convenientiam ein ganz neues Prinzip, das freilich im Sinne der Scholastik ebenso universal.

(b) ad quid? Offenbar: quod natum est convenire cum omni ente – anima – ἡ ψυχὴ τὰ οὐζα πῶς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ οὐζα ἢ νοητά<sup>12</sup>.

Sein letztlich auf Seiendes zurückgeführt: summum bonum: 1. Auf welches Seiende ist die Frage; 2. wie die Zurückführung ist die Frage. *Metaphysik*: 1. πρώτη φιλοσοφία, 2. θεολογία; ens commune – summum ens<sup>13</sup>.

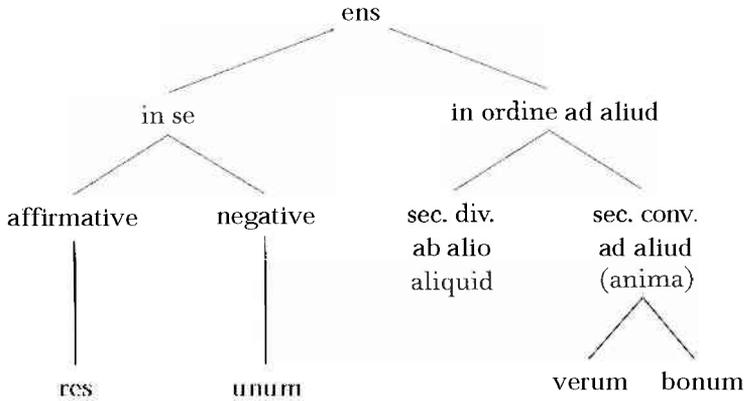
Schema I Artikelus – dann: Klarung von unum (bonum später bei Gottesbegriff). Dann das zweite Schema. Vergleich beider. Veritas in beiden dieselbe Stellung.

<sup>12</sup> Aristoteles, *De anima* Γ 8, 431 b 21 sq.

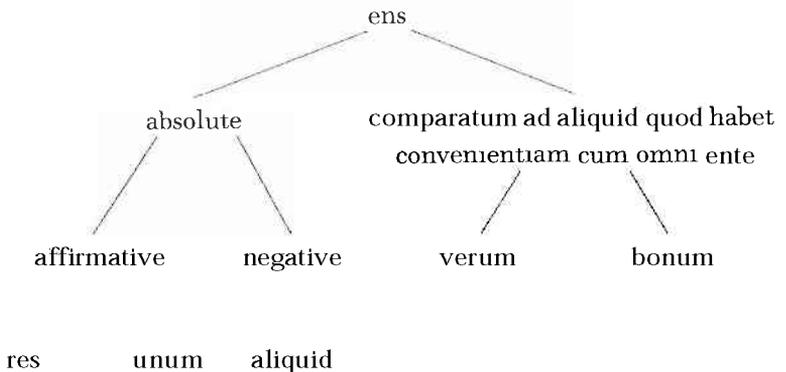
<sup>13</sup> [S. Anhang, Beilage 16.]

d) Schemata der transzendentalen Deduktion  
der Transzendentien<sup>14</sup>

I. In De veritate



II. In De natura generis



<sup>14</sup> [Überschrift dem Text entnommen. – S. Anhang, Beilage 17.]

In II. das Einteilungsprinzip primitiver und eindeutiger: rein formale Bestimmung und solche mit Bezug auf das ausgezeichnete Seiende. In I. dagegen ist aliquid als formale Bestimmung zu verum und bonum geschlagen, die einem anderen Prinzip entspringen.

Daher in I. das allgemeine Einteilungsprinzip formaler.

Verschiedene Stellung des unum: in II. absolute affirmative, in I. absolute negative. Das möglich, weil Bezug auf divisio, u. zw. privatio divisionis; diese gleichgestellt: positiv, negativ.<sup>15</sup>

### § 13. *Der ontologische Sinn der veritas (adaequatio)*

#### a) Die drei Definitionen der Wahrheit

Zusammenkommen. Was von Hause aus convenit: anima, appetitus, intellectus bzw. womit. Streben nach etwas und Erfassen, Vernehmen von etwas.

Convenientia entis ad appetitum exprimit bonum. Jedes Seiende als Seiendes ist erstrebbar.

Convenientia entis ad intellectum exprimit verum. Jedes Seiende als Seiendes ist entdeckbar.

Prima comparatio, ut correspondet; entspricht dem Vernehmen, vernehmbar. Um vernehmbar zu sein, muß es überhaupt an ihm selbst zugänglich sein; es muß von ihm aus gelassen antworten können auf die Frage, was und wie es ist, d. h. es muß sich überhaupt zeigen können.

Diese primäre Angeglichenheit, d. h. die Entdecktheit, ist der ontologische Sinn der veritas. Adaequatio rei et intellectus – formaliter ratio veri.

Ad quam conformitatem sequitur cognitio – ille, quidam veritatis effectus. Wahre Erkenntnis nur möglich auf Grund der ontologischen Wahrheit.

<sup>15</sup> [S. Anhang, Reilage 18.]

Adaequatio rei et intellectus heißt also nicht primär Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand, sondern diejenige ontologische Verfassung eines jeden Seienden, die es macht, daß es überhaupt möglicher Gegenstand-für werden kann, als mit welchem das Denken übereinstimmt. Dazu muß es überhaupt sein, Sein haben; durch Gott, d. h. geschaffen und erhalten, gedacht, erkannt und so seiend!

Wahrheit Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht ihr Resultat. Also: *entitas rei: veritas, cognitio.*

Damit die Basis gewonnen für die drei Definitionen von Wahrheit.

1. Jedes Seiende ist als Seiendes wahr, entdeckt, zugänglich überhaupt. Wahr-sein, Wirklich-sein, Seiendes-sein. *Veritas – secundum id quod praecedit rationem veritatis*, notwendige Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit.

Dieses dagegen vgl. art. 1

a) *qua mensurata ab intellectu divino = creata*. Diese *ratio veritatis rei per prius*<sup>1</sup>;

b) *in quantum nata est de se formare veram aestirnationem.*

2. *Secundum id quod rationem veri perficit; perfectio, certitudo, essentia.* [In] vollem Sinn umgrenzt, was zu ihr gehört. Nicht nur notwendige Bedingung, sondern hinreichende. *Rectitudo sola mente perceptibilis*. Ausgerichtetsein des Gedachten, Ausgesagten (*dictum*) auf das schon begegnende Seiende (*id quod est*). Dieses *secundum adaequationem quandam dicitur: rectitudo*. Das Ausgerichtetsein auf den Gegenstand setzt voraus, daß dieser selbst schon überhaupt correspondieren, ansprechen kann. Diese *rectitudo* ist die *adaequatio* im zweiten Sinn. Hier versagt freilich die traditionelle Ontologie; wird stattdessen mit Rekurs auf Gott erklärt, vgl. Beilage »Sein und Zeit«, Kant. *Adaequatio rei et intellectus – adaequatio intellectus ad rem.*

3. *Veritas qua ostenditur id quod est.*

Wahr: nicht die notwendige Bedingung, auch nicht die hinrei-

<sup>1</sup> Vgl. *Quaest. disp. de veritate, qu. 1, a. 2, p. 8 b* oben.

chende, die formale Wahrheit, sondern: ein Satz, der diesen beiden Bedingungen genügt und als dieser die Eignung hat, sehen zu lassen, wie das Seiende ist; enuntiatio. Mitgeteilte Aussage an andere, die das, worüber ausgesagt wird, nicht selbst erfahren und kontrolliert haben. Sie erhalten durch den wahren Satz einen Aufschluß über das Seiende.

Neben dem Ergebnis der drei Definitionen zugleich sichtbar: *verum dicitur de pluribus; res, adaequatio I; intellectus; rectitudo*. Daher die Frage: in quo prius, in quo posterius, wovon ursprünglich, wovon abgeleitet/erweitert ausgesagt?

Demnach art. II: *Utrum veritas principalis inveniatur in intellectu (in anima) quam in rebus. Videtur quod non: Verum convertitur cum ente. Ens principalis extra animam. Ergo et verum*.

Fundierungszusammenhang zwischen Wahrsein: Eigentlich wahr überhaupt ist intellectus; uneigentlich res und diese wiederum doppelt – primär qua creata, sekundär qua mensurans<sup>2</sup>.

Sed contra! 1. Philosophus dicit in sexto *Metaphysicae*: Non est verum et falsum nisi in mente – οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.<sup>3</sup>

2. Veritas = adaequatio. Haec non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Problem: Verum – dictum commune; de intellectu, de re. Was eigentlich, was uneigentlich – was ist es, dem von Hause aus Wahrheit eignet? Id quod per prius recipit praedicationem. Non causa aliorum, sed id quo prima ratio illius communis completa invenitur; wo sich der volle Sinn des dictum eigentlich erfüllt<sup>4</sup>. Sanum – per prius de animali, per posterius de medicina (sana ut effectiva sanitatis). Verum per prius de illo in quo perfecta ratio veritatis. Res doch nur notwendige Bedingung.

Ratio formalis aber adaequatio rei et intellectus, von cognitio aus gesehen, diese effectus veritatis. Also zwar transzendental gesi-

<sup>2</sup> Vgl. art. 4 ursprünglich – abgeleitet / innerhalb des Eigentlichen ursprünglich abgeleitet – unreflektiert oder uneigentlich.

<sup>3</sup> *Metaphysik E 4, 1027 b 25 sqq. 2.*

<sup>4</sup> Qu. 1, a. 2, resp.

cherte Erkenntnis, Wirklichkeit »ist« nur in wirklicher Erkenntnis, *cognitio*<sup>5</sup>.

*Perfectio* – *motus intelligendi*; *motus*.

*Virtus cognitiva*: *terminatur ad animam*. Erkennende Verhaltung: Erfassen, ursprünglich: Begegnenlassen (phänomenologisch! dagegen in der Philosophie ungeklärt z. B. kausal: Einwirkung der Dinge auf Verstand).

b) Das ontologische Grundproblem:  
Seinsart der menschlichen Erkenntnis

Das Erkannte in *cognoscente per modum cognoscendi*, gemäß der Seinsart des Seienden, Erkennenden selbst. Problem! Dieser Satz freilich keine Lösung des Problems, sondern nur eine formale *Maxime* des *modus cognoscendi*. Seinsart des *intellectus humanus*, *homo*, *res cogitans*, gerade das ontologische Grundproblem.

*Virtus appetitiva terminatur ad res*. *Res movit intellectum*, *res intellecta movet appetitum*. So ein Kreis: *Appetitus ducit ad hoc quod perveniat ad rem*, a qua *motus incipit*.

Was begegnet, etwa aus der Ferne [als] ein Seiendes erkannt. Will ich es haben, streben darnach: organisiert die Mittel und Wege und fuhr zu Erreichen der Sache.<sup>6</sup>

*Also bonum in rebus*, *verum in mente*. *Res nur vera*, *secundum quod adaequata intellectui*, *also per posterius in re*, *per prius in intellectu*.

Aber die Beziehung der *res* zu *intellectus* verschieden je nachdem: *intellectus practicus* oder *speculativus*.

*Intellectus practicus causat res*, er ist *mensurans* – Maß sein für, wonach bemessen wird. *Res ist mensurata*.

*Intellectus speculativus accipit res*, diese *mensurans*. *Res naturales mensurant intellectum nostrum*, *sed sunt mensuratae ab intellectu divino*, *in quo sunt omnia creata*, *sicut omnia artificata in intellectu artificis*. *Intellectus divinus: mensurans*, *non men-*

<sup>5</sup> [Lesart fraglich.]

<sup>6</sup> [S. Anhang, Beilage 19.]

suratus; res naturalis: mensurans et mensurata; intellectus humanus: mensurans, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum.

Res naturalis: Inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur, d. h. in doppeltem Sinne vera: prima ratio veritatis 1. implens hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum; secunda ratio veritatis 2. nata de se formare veram aestimationem.

Per prius inest rei quam secunda; auch wenn der intellectus humanus non esset, wären die Dinge wahr – in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus intelligeretur auferri, quod est impossibile, nullo modo veritatis ratio remaneret; d. h. Wahrheit nur möglich, sofern Gott ist. Sein und Wahrheit in Gott.<sup>7</sup>

Zusammenfassung: Omne enim ens est adaequatum intellectui divino et potens sibi adaequare intellectum humanum; et e converso (d. h. omne quod ... est ens).

Convenire per praedicationem:

I. Verum prout dicitur de re, per posterius de re sibi adaequata; es ist als Seiendes, je schon als Sein verstanden, gemeint; es gehört zu ihm Ausgesagtheit.

II. Verum prout dicitur de intellectu, per prius verum dicitur; jedes Meinen ist Meinen von Seiendem, aber das Intentionale nicht klar, 1. überhaupt nicht, 2. nicht ontologisch geklärt. Conversio per convenientiam.

III. Cuilibet intellectui oportet quod respondeat ens aliquod; cuilibet enti oportet quod respondeat intellectus aliquis.

Schwierigkeit der conversio! 1. Weil auf bestimmtes Seiendes bezogen und nicht formal allgemein. 2. Weil verum dazu noch

<sup>7</sup> Wo ratio formalis veritatis konkret ist: in intellectu. Freilich hier schon der ursprüngliche Sinn der Wahrheit verdeckt, wie auch bei den Griechen kaum explizit gesehen. Trotz des ontologisch richtigen Ansatzes (Seiendes muß überhaupt erschlossen sein, damit es im Erkennen erfaßbar wird) das Verhältnis von Erfafßbarem und Erfassen in der Richtung auf reales statt intentionales Übereinstimmungsverhältnis gedacht. Abbildtheorie! Deutlich aus der folgenden Antwort, wie verum in intellectu~.

ursprüngliche Bestimmtheit des intellectus. Also *conversio entis cum intellectu!* Müßte es nicht heißen: Jedes Seiende ist intellectus und jeder Intellekt ein Seiendes? Nein! Denn *verum*  $\neq$  intellectus, sondern in intellectu! Aber wie? Wie jetzt die *conversio*? Gleichwohl: Wo Sein, da notwendig Verstehen, d. h. Erschließen, Entdecken; wo Entdecken, Verstehen, da Sein. Wo Sein, da auch Seiendes und umgekehrt?

Das *verum* ein *transcendentale per convenientiam ad animam*; intellectus *divinus*. Daher die weitere Interpretation (vgl. art. 2) notwendig auf dieses Seiende bezogen, in *ordine ad ...* Dieses Seiende der *Deus*, intellectus *divinus*, *secundum cuius conformitatem omnia vera dicuntur*<sup>x</sup>.

Während die ubrigen *transcendentale per se*, absolute. Formale Seinscharaktere, zugleich materiale Orientierung und keine beliebige. Das [hat] seinen Grund darin, weil alles Seiende außer Gott geschaffenes ist, *omne ens est creatum*. Liegt der Ableitung von *verum* und *bonum* zugrunde. *Deus*, wenn nicht ontisch, so doch ontologisch im selben Horizont, denn Gott *ens increatum*.

### c) Erste Philosophie als Theologie

Dieser Bezug alles Seienden auf Gott ontisch universal, wenn Sein = Geschaffensein bzw. Ungeschaffensein, d. h. *ens creatum*, *ens increatum*. Die Deduktion der Transzendentalien nur möglich aufgrund der ontisch dogmatischen Voraussetzung Gottes. Diese Voraussetzung liegt vor der Deduktion der Transzendentalien: 1. Selbstverständlich, 2. ohne Klärung von *ens*, 3. nicht einmal Frage danach, vgl. *ens a, per, in [se]*.

So ist die *πρώτη φιλοσοφία* eo ipso schon *θεολογία*. Was für Aristoteles ein Problem war, ist hier ein Dogma. Das Problem, an dem Aristoteles letztlich sich stieß, ohne es als Problem zu erkennen, ist aber zweifellos eine zentrale Frage.

1. Kann das Sein in seinem Sinn, seinen Strukturmöglichkeiten interpretiert und erfaßt werden ohne Ansatz eines Seienden?

<sup>x</sup> Art. 4 ad 1 contra.

2. Wenn nicht, warum nicht?

3. Wenn Ansatz eines Seienden notwendig, welcher, und wie ist der Ansatz zu vollziehen? Wann genügt er dem Sinn der Fragestellung überhaupt?

Res cogitans; Descartes, Kant, Hegel. Descartes res cogitans, clara et distincta perceptio, doch schlicht auf Gott zurück. Thomas.

Ontologische Entscheidung zwischen Thomas, Aristoteles und Descartes, Kant. Kein Entweder-Oder und kein Sowohl-als-auch, sondern vor beiden zuerst in einer unkritischen Dimension der Problematik.

Zunächst zu sehen, wie sich aus dem scheinbar allgemein ontologischen Ansatz des verum die Interpretation der veritas zurückverlegt auf die Erörterung der veritas primo et proprie dicta, Deus.

[Nicht lange Geschichten über die Religiosität des Mittelalters erzählen<sup>9</sup>], sondern aus dem Zuge der Probleme selbst die Verklammerung mit der Theologie. Veritas in intellectu divino, d. h. intellectus überhaupt.

Mit der weiteren Aufklärung der Wahrheit ein Doppeltes: 1. Erkenntnislehre, 2. Gotteslehre<sup>10</sup>. Gotteslehre, Gottesbeweise in ontologischer Absicht, Natur, Welt. Erkenntnislehre, Anthropologie; de voluntate, passiones animae, bonum, beatitudo.

Abbiegen von der griechisch-aristotelischen Interpretation der Wahrheit, welches Abbiegen bei Aristoteles schon vorgezeichnet.

#### d) Angleichung (*adaequatio*) als Grund der Wahrheit

These: Veritas est in intellectu componente et dividente. Gegensatz: Formare quidditates rerum.<sup>11</sup>

Ratio veritatis: *adaequatio*, Angleichung, vollzieht sich in der cognitio. Terminus intellectus, das im Verstand Verstandene, Erkannte (und selbst Erkennen)!

<sup>9</sup> [Von Heidegger gestrichener Satzteil.]

<sup>10</sup> Vgl. qu. 10 De mente, qu. 15 De ratione superiori et inferiori, qu. 25 De sensualitate.

<sup>11</sup> [Qu. 1, art. 3.]

In welcher Weise nun im intellectus, denn dieser zweifach. Entschieden wieder nach der Idee der Wahrheit.

Was besagt adaequatio? Adaequatio Angleichung von etwas an etwas. Nur Sinn, wo nicht Selbigkeit, idem non adaequatur sibi ipsi. Aequalitas diversorum est. Res und intellectus müssen verschieden sein und das zu erkennende Seiende und das Erkannte, Erkenntnisgehalt. Bei simplex apprehensio entitatem nicht (intellectus formans quidditatem). Non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, schlichtes Dahaben der species. Nur da, wo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, wohl aber sed aliquid ei correspondens. Aliquid aliud proprium quod possit rei adaequari, nur wo das da, proprie veritas. Hier zwischen adaequatio. Dieses proprium aber hat intellectus humanus qua res generabilis; ex debilitate hominis intellectualis.

Verum incipit, quando incipit iudicare de re apprehensa. Iudicium aliquid proprium intellectus. Iudicat, quando dicit quod aliquid est vel non est – est im Sinne der Kopula. Aussage: etwas ist so und so, und zwar etwas als etwas ansprechen.

Etwas ist das und das – intellectus componens, σύνθεσις. Etwas ist nicht das – intellectus dividens – διαίρεσις. Diese Gliederung nicht im Seienden selbst, sondern nur in der Erkenntnis seiend. »Die Tafel ist nicht rot.« An der Tafel weder das »nicht«, noch das »rot«, was beides gesagt wird in der Aussage über dieses Seiende. Adaequatio wird selbst als solche mitgemeint als bestehend. Keine Reflexion. Ebenso wenig hat die Tafel mit der Aussage »Tafel ist schwarz« die Seinsart und das Aussehen der mit ihr gleichwohl übereinstimmenden Aussage. Also hier Angleichung zwar in ihrer Struktur und Seinsart verschiedener Phänomene. Tafel (ens) – Aussage – compositio – divisio. Also in intellectu componente et dividente ist per prius die veritas.<sup>12</sup>

Cognoscere praedictum conformitatis habitudinem nihil est aliud, quam indicare rem ita esse in re vel non esse.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> [S. Anhang, Beilage 20.]

<sup>13</sup> L. c. Περί ἐρμηνείας. [Hinweis auf Thomaskommentar zu De interpretatione?]

Wahr ist die Aussage, enuntiatio, und die res nur per ordinem ad intellectum. Die res ist wahr, d. h. sie ist wirklich so, wie die Aussage sagt.

N.B. Kritik: Charakteristisch für die scholastische Denkweise. Thomas halt sich an den Wortbegriff adaequatio und entwickelt formal, was er bedeutet, und entscheidet dann, welche Beziehung zwischen welchen Phänomenen ihr genügt.

Was aber adaequatio überhaupt besagt hinsichtlich des Verhältnisses von Seiendem und Erkenntnis und ob sie überhaupt geeignet ist, diese Beziehung auszudrücken, wird nicht untersucht. Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis. Aber das Sein der res cogitans wird gar nicht erörtert bzw. in derselben Weise wie die erkannten Dinge verstanden.

Mehr noch, aufgrund der tradiert unklaren Übernahme von Sätzen und Meinungen bleibt diese Betrachtung, so scharfsinnig sie ist und ihre Schritte mit Aristoteles belegt, doch hinter der antiken Philosophie zurück.

Die Frage nach dem ursprünglichen Ort der Wahrheit und ihre Beantwortung ergibt eine Reihenfolge:

1. Proprie et primo in intellectu divino.
2. Proprie et secundario in intellectu humano.
3. Improperie et a quo haltend in rebus; improperie, weil überhaupt in intellectu; secundario, weil respectus ad alterutra duarum veritatum.

a) In comparatione ad intellectum humanum = accidentalis; auch wenn menschlicher Intellekt nicht existierte, verharren doch die seienden Dinge in dem, was sie sind.

b) In comparatione ad intellectum divinum, veritas eis inseparabiliter communicatur. Non enim subsistere possint, nisi per intellectum divinum eas in esse producentem; causa essendi.

D. h. die ontologische Wahrheit im ersten Sinne, adaequatio, stellt sich heraus als gleichbedeutend mit creatum esse, Vorhandensein durch das Gedachtwerden vonseiten Gottes.

Artikel 4. Wenn dann veritas verstanden wird proprie et primo,

dann *omnia vera, una veritate*, auch *intellectus humanus*, sofern er überhaupt ist.

Wenn aber alles wahr nur durch die Wahrheit Gottes, dieser aber ewig, dann alle Wahrheit ewig. Problem: *Utrum praeter primam aliqua alia veritas sit aeterna*. Frage der ewigen Wahrheiten. Leibniz, Hegel, Schelling und in der Gegenwart durch Phänomenologie wieder aufgerollt.

#### *§ 14. Wiederholung<sup>1</sup>*

Wahrheit im Zusammenhang mit dem Sein bestimmt. Sein besagt aber *esse creatum* bzw. *increatedum*. *Verum* besagt daher primär: Gedachtsein von Gott und dementsprechend Vorhandensein.

Das Vorhandene ist wahr = es ist in der Weise seiend, wie es von Gott gedacht ist. So seiend ist es möglicher Gegenstand und d. h. Maßstab für menschliches Erkennen. Dem Vorhandenen, Geschaffenen, das als solches sich der Erkenntnis Gottes immer schon angeglichen hat und dadurch eben ist, kann sich das menschliche Erkennen angleichen und wahr sein. Wahrheit als Angleichung ist erst wirklich, wenn die Angleichung vollzogen, d. h. das Seiende erkannt und in gewisser Weise im Erkennen selbst ist. Wahrheit ist eigentlich in der Erkenntnis.

Damit aber Angleichung möglich sei, muß Verschiedenheit bestehen zwischen Gegenstand und Erkenntnis. Im schlichten Vernehmen ist das Seiende an ihm selbst nur hingenommen. Die Erkenntnis und das Erkannte als solches ist dasselbe, das zu erkennende Seiende in seinem Was. Verschieden ist die Erkenntnis erst vom Seienden im verbindenden und trennenden Erkennen. Daher ist hier der eigentliche Sitz der Wahrheit.

Wahr ist also Seiendes, das Erkennen; das Erkennen des Menschen und Erkennen Gottes. Dieses Verschiedene, was in verschiedener Weise wahr ist, hat diese Bestimmtheit der Wahrheit nur

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger: Zusatz:] Zu 22 und Wiederholung von Artikel 1-4.

durch das, was ursprünglich und eigentlich, primo et proprie wahr ist – Gott. Gott ist einer und einzig, und so ist alles, was wahr, durch eine Wahrheit wahr.

So also Seiendes überhaupt ist, darin liegt: Dinge vorhanden und Menschen als Erkennende da. Bevor das Erkennen des Menschen schon wirklich eine Wahrheit über Dinge sich zugeeignet hat, ist es schon wahr, sofern es als Seinsbestimmtheit zum Seienden – Mensch gehört. Und nur sofern Erkenntnis als Verhalten des Menschen creatum, sofern ist Angleichung an das gleichfalls geschaffene Sein der Dinge möglich.

Wahres nur durch eine Wahrheit: Gott, so wie durch dieses [?] Seiendes, nur durch das ens realissimum. Gott aber ewig. Ist nun alle geschaffene Wahrheit auch ewig oder nur die Gottes?

Was heißt Ewigkeit, wie wird die Ewigkeit Gottes bewiesen, wie wird Ewigkeit überhaupt bestimmbar?

Sein – Erkenntnis, Urteil, Aussage – Wesen Gottes – Geschaffenes, Natur (Mensch) – Wahrheit.

Bevor Ewigkeit der einen ursprünglichen Wahrheit: Ewigkeit überhaupt.<sup>2</sup>

### § 15. Gott und die Ursache des Übels

Artikel 8 hier einschieben: *Utrum omnis veritas sit a veritate prima.*<sup>1</sup> Videtur quod non! Die vorgebrachten Argumente sind am schärfsten und umfassend zusammengefaßt in Argument 8.

Verum est, quod ita se habet, ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo. Ein Mangel besteht, er ist. Was aber ist und wahr ist (convertitur), das von Gott. Also Gott Ursache des Übels. (Das aber unmöglich; Deus unus, bonus). Dann aber auch nicht alle Wahrheit aus veritas prima. Hinter dieser Frage verbirgt sich das allgemeine ontologische

<sup>2</sup> Artikel 8 vorwegnehmen, weil zu 4 gehorig.

<sup>1</sup> [*Quaest. disp. de veritate qu. 1, art. 8.*]

Problem, dem wir bei der Falschheit noch einmal begegnen werden: Wie »ist« und kann sein das Negative, Mangelhaftige?

Auf die These zurückzukommen: Wenn sie haltbar sein soll, *omnis veritas a veritate prima*, dann auch *malum est verum a Deo*. Problem: Inwiefern bestimmt das Negative, Mangelhafte seine jeweilige Wahrheit und Erkenntheit?

Zur Wahrheit des Seienden gehört: 1. *Per formam suam imitatur artem divini intellectus*. 2. *Per eandem formam nata est de se facere verum de se aestimationem (apprehensionem) in intellectu humano*.

Forma = *essentia*, per quam res habet esse. Veritas rerum existentium schließt in sich (*essentia*) *entitas* et *superaddit* *habitudinem* (*nata est!*) *adaequationis ad intellectum humanum*. Dagegen: *Negationes, privationes non habent aliquam formam, per quam imitentur exemplar divini artis!* Sünde, Tod, Ubel, Mangel, Blindheit, per quam *ingerant (sui notitiam) in intellectu humano*. Daß sie gleichwohl in einer Angleichung gegenständlich werden für das Erkennen, das ist *ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit*.

1. *Lapis verus*, 2. *caecitas vera*. Wahrer, wirklicher Stein – wahre, wirklich bestehende Blindheit.

Veritas von 1 a) *claudit in se entitatem*, b) *et superaddit habitudinem*; *habet aliquid secundum quod referri potest*; positiv von sich aus, Angleichung.

Veritas von 2. a) *non includit in se ipsa caecitas, quae est privatio*, b) *sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum*; *habitus non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur*, auf die sie gesetzt werden konnte, sondern *habitus in dem, was positiv vorhanden*; so zwar, daß in Folge der Intellekt das Fehlende feststellt. In der Angleichung als solcher, in einer feststellenden *apprehensio* selbst, liegt nichts Negatives.

*Entitas* und *adaequatio* die Wesensmomente der Wahrheit, *quod totum a Deo est*. *Wesen der Wahrheit = adaequatio*. *Bonum cuiusque rei in perfecta operatione*. Je vollkommener diese, als auch für Erfassung des *malum*, um so mehr *bonum*. *Bonum intellectus*

inquantum hujusmodi in operatione, d. h. adaequare, und gerade so, wie es an ihm selbst ist. Was dieses Seiende selbst ist, berührt nicht die adaequatio als adaequatio. Damit die Auflösung des Einwandes<sup>2</sup>: *Quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum iudicatur tale quale est (bonum est), est a Deo; unde veritas, quae verum est malum esse, est a Deo. Und dabei veritas defectuum a Deo, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.*

Una veritas, omnium, auch der veritates negationum. Denn wenn sie, ermöglicht durch Gott, nicht das Böse selbst, sondern nur die Erkenntnis desselben, und sofern diese Erkenntnis wahr ist, ist sie ein bonum. Als solches sehr wohl causatum a Deo.

Außer der ersten Wahrheit auch andere, die geschaffenen Wahrheiten, in gewisser Weise ewig. Sofern erkannt das Seiende, sofern es ist, von ewig gedacht, d. h. wahr ist.

So vielfältig das Seiende, doch nur eine Wahrheit, denn Gott nicht meßbar durch Vielheit; ein Vorhandenes in Wahrheit; zunächst nur einige und erst mit der Zeit die anderen. Gott nicht durch die Zeit meßbar. Nicht endliche Zeit, sein Maß ist einzig die Ewigkeit. Wie ist das zu verstehen?

Veritas in rebus mensuratur ab intellectu divino. Res mensuratam mensurant intellectum humanum. Also: Auch veritas enuntiationis a veritate prima denominatur. Commensuratio intellectus et rei. Non requiritur, quod utrumque extremorum sit in actu. Daß prima veritas Deus (aeterna) ist selbstverständlich, aber ob außer ihr? Videtur quod non: d. h. es sieht so aus, als sei auch die Wahrheit der Aussagen ewig. Grundsatz: *Omne illud, cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est aeternum ... Ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia sic veritas non est, veritatem non esse, non est verum; et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est aeterna.*<sup>5</sup>

Auflösung: Es folgt daraus nur, daß veritas est in intellectu, quae est aeterna et oportet ubique quod sit in intellectu aeterno.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ad 8.

<sup>5</sup> Vgl. 3 und 5.

<sup>4</sup> Ad 2.

Antichristus nascetur. Res non est ipsa in intellectu tantum, gleichwohl wahr. So auch intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt factae. Et sic ea quae sunt in tempore denominare possunt vera ab aeterno a veritate aeterna.

Wenn wir veritas nehmen als rebus inhaerens, dann non ab aeterno. Die veritas aeterna aber kann ihren Weisen nach nur eine sein (una). Dagegen in intellectu humano diversae veritates, und das aus zwei Gründen: 1. propter diversitatem cognitorum, d. h. diversae conceptiones und dementsprechend diversae veritates; 2. ex diverso modo intelligendi. Cursus Socratis, res una, sed anima componendo et dividendo conintelligit tempus. Diversimode intelligit cursum ut praesentem, futurum, praeteritum. Entsprechend diversae veritates. Neuter horum modorum diversitatis est in divina cognitione.

Ad 1) Non de diversis rebus diversas cognitiones, sed una cognitione cognoscit omnia, denn cognoscit per unum essentiam suam.

Ad 2) Non concernit aliquod tempus, denn aeternitate mensuretur. Aeternitas aber abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Ab aeterno also non plures veritates, sed una tantum.

### *§16. Ewigkeit und Zeit*

a) Weg zur Bestimmung des Wesens der Ewigkeit,  
die hoher ist als die Zeit, überzeitlich<sup>1</sup>

Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus. Aus dem Wesen der Zeit das der Ewigkeit ablesen. Wesen der Zeit.<sup>2</sup>

In der Beantwortung der Frage: Was ist die Zeit? halt sich Thomas im wesentlichen, von wenigen theologisch motivierten Abweichungen abgesehen, an die Untersuchung, die Aristoteles

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger. Am Rande:] Sein und »Zeit«.

<sup>2</sup> [S. Anhang, Reilage 20.1

über die Zeit durchgeführt hat – Physik A 10–14. Merkwürdig, daß Augustinus' Analyse der Zeit, *Confessiones* lib. XI, im Mittelalter und besonders im 13. Jahrhundert wohl bekannt, aber ständig unterschlagen wurde. Auch die Spekulationen über Ewigkeit, die im 13. Jahrhundert ein beliebtes Thema darstellten, wesentlich in Orientierung an Aristoteles und vor allem Neuplatonismus des Dionysius Areopagita, *liber de causis* und Boethius. Des letzteren Definition übernimmt Thomas [...]\*. Zeitauffassung durch Thomas in der Neuzeit wesentlich durch Thomisten Suarez bestimmt. Kant und Hegel haben erst recht dieselbe Zeitdefinition wie Aristoteles.

Charakteristisch für alles eindringliche Fragen nach dem Wesen der Zeit: Sie wird zusammengebracht mit der Seele, Geist, Bewußtsein, Subjekt, wenngleich mit verschiedener Begründung.

Aristoteles: ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς ἢ οὐσίας.<sup>3</sup>

Augustinus: *Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem (Auseinandergezogenheit): sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.*"

Kant: Form der Anschauung, Selbstaffektion. Hegel: Identisch mit dem Wesen des Geistes als Negation der Negation (Aristoteles).

*Tempus nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius.*<sup>5</sup> Das die wortliche Übersetzung der aristotelischen Definition: τούτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον<sup>6</sup>. Zeit ist das Gezahlte an der Bewegung im Hinblick auf das Vor und Nach. Das Phänomen der Zeit also im Zusammenhang von Zahl, Zahlen, Messen, Rechnen; Bewegung; Folge. Zeit ist aber weder Zahl noch Bewegung, noch Folge.

Zeit ist vielmehr das mit der Zahl Gezahlte und Verfolgen eines sich bewegenden Vorfindlichen. Diese Definition sagt im Grunde

[Stenographische Stelle nicht entziffert.]

<sup>3</sup> Physik A 14, 223 a 25–28.

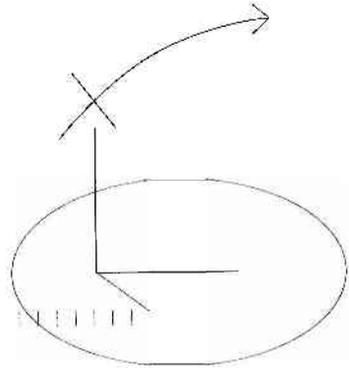
<sup>4</sup> *Confessiones*, lib. XI cap. 26, Migne PL. 32 p 822 b.

<sup>5</sup> S. th. I qu. 10 art. 1 c.

<sup>6</sup> Physik Δ 11, 219 b 1.

gar nichts über die Zeit selbst als solche, sondern sie gibt an, wie die Zeit zunächst und zumeist zugänglich wird. Sie wird bestimmt als das, was in einem bestimmt gearteten Zugangsweg und Umgang mit Seiendem sich zeigt. Wird das beachtet, dann ist die Aristotelische Bestimmung der Zeit nichts besonderes, wie es zunächst scheinen mag, sondern höchst einfach und im Hinblick auf das alltägliche Umgehen mit der Zeit, das Rechnen mit der Zeit und Berechnen der Zeit geschöpft. Daß Aristoteles diesen selbstverständlichen Weg gesehen und zur Analyse der Zeit benutzt hat, offenbart seine Größe.

Wo menschliches Dasein existiert, da ein Rechnen mit der Zeit. Wie die Zeit dabei verstanden, mythologisch, überhaupt theoretisch [?] ausgedeutet wird, ist jetzt nicht von Bedeutung. Wesentlich: man kennt so etwas wie Zeit und rechnet damit, macht von ihr gleichsam wie von einem zuhandenen Gebrauch, mit Hilfe eines Gebrauchszeugs, das auf den Umgang mit ihr, das Rechnen mit ihr zugeschnitten ist. Dieses Gebrauchszeug für Zeitberechnung, Zeitmessung: die Uhr. Uhr einfachster Form: Sonnenuhr. Jede Uhr ist heute noch Sonnenuhr, wenngleich nicht direkt auf die Sonne bezogen. Mit der Sonne bewegt sich der Schatten des Zeigers.



Dieses Bewegete verfolgend, finden wir es jetzt hier, jetzt hier. Wir verfolgen eine Abfolge der Stellen, die der sich bewegende Schatten der Reihe nach einnimmt. Der Reihe nach ein Vor, Nach. Aber wo ist die Zeit? Wir sehen den bewegten Schatten und eine Reihe von Punkten. Um sie zu sehen, verlangt die Definition, daß wir zählen, d. h. summierend zusammennehmen!

Was dann? Das jetzt hier, das jetzt hier, die Stellenanzahl. Ja und nein. Was zählen wir denn, nur die Punkte? Nein! Was wir zählen,

wird deutlich, wenn wir darauf achten, wie wir uns aussprechen, sofern wir das sagen, was wir meinen: jetzt, jetzt. Wir sagen bei jedem Punkt: jetzt. Je ein Jetzt im Zahlen mitgemeint und mitgezählt. Was im Zahlen gezählt ist, sind die Jetzt – auf dem Umweg über die Abfolge der vom Schatten eingenommenen Stellen.

Punkt ist nur auf der Uhr, sofern gezählt. Nicht ein Blatt, sondern ein Zifferblatt; gezählt von einem Anfangspunkt, an den der Schatten immer wieder zurückkehrt. An jeder Stelle des Kreises eine Zahl. Wo immer der Schatten steht, können wir ein Soviel ablesen, d. h. sovielen Jetzt seit Sonnenaufgang. Soviel Uhr = soviel Zeit. Was gezählt wird, sind die Jetzt.

Weil so Zeit das Gezahlte im zählenden Verfolgen eines Bewegten, kann dieses Gezahlte, das Wieviel der Jetzt, zugleich als Maß dienen für die Bewegung, die von ihr durchlaufene Strecke. Was so sich zeigt, sind die Jetzt, und deshalb konzentriert sich alle weitere Analyse der Zeit auf das Phänomen des Jetzt und die mit ihm gegebenen Phänomene.

Im Hinblick auf das Jetzt und durch Erläuterung des Jetzt wird das Wesen der Zeit exponiert. Thomas wiederholt im wesentlichen Thesen des Aristoteles, ohne den wirklichen Gang der Aristotelischen Zeitanalyse ursprünglich zu verstehen. Für uns lediglich soweit zu betrachten, daß die Basis sichtbar wird, von der aus Thomas den Begriff der Ewigkeit gewinnt. Ich gebe die Hauptthesen, nicht Sätze des Aristoteles.

*Id quod distinguit prius et posterius temporis est ipsum nunc, quod est terminus praeteriti et principium futuri. Quod est maxime notum in tempore, nunc est. Nunc semper est idem quodammodo et quodammodo non, . . . nunc est idem et est alterum. Nam hoc est esse ipsi nunc, id est secundum hoc accipitur ratio ipsum, ut consideratur in decursu temporis et motus<sup>7</sup>. »Fluxus«.*

*Sed inquantum ipsum nunc est quoddam ens, sic est idem subject~Idem subjecto et aliud ratione. Si non sit tempus, non erit nunc, et si non erit nunc, non erit tempus. Tempus est continuum*

<sup>7</sup> [S. Thomae Aquinatis in octo libros Physicorum Aristotelis expositio. Lib. IV, lect. 18, nn. 585, 597.1]

ipsi nunc, continuatur per ipsum et dividetur per ipsum. Nunc non est pars temporis, sicut etiam nec puncta sunt partes lineae.

Ipsum nunc, secundum quod est terminus quidam, non est tempus, sed accidit ipsi. Sed secundum quod tempus numerat alia, sic etiam nunc est numerus aliorum quam temporis. Nunc mensurat durationem.

Jetzt ist in jedem Jetzt jetzt und doch in jedem Jetzt ein anderes. Selbigkeit und ständiger Wechsel. Das Jetzt im defluxus und doch ständig »da«; nunc fluens. Zeit als Bewegung, mobile, motus.<sup>8</sup>

Die Interpretation selbst aber nimmt die Bewegung zuhilfe und interpretiert mit ihr die Zeit, d. h. die Zeit wird als das Gezahlte einer bevorzugten Bewegung zugeordnet, der Bewegung der Sonne bzw. äußersten Himmelsphäre, wenn wir die alltägliche vorkopernikanische Betrachtungsweise zulassen. Auch kopernikanisch gedacht ändert sich nichts grundsätzlich. Schatten, besonders von Sonne; Himmel. Am Schatten Zeit gefunden, d. h. an der Sonne, am Himmel. Der Himmel ist die Zeit. Plato und alles mythische, vorwissenschaftliche Denken in dieser Weise. Bei Thomas noch die Nachwirkung.

Aristoteles zwar χρόνος, nicht κίνησις, sondern κινήσεώς τι, ontisch! Ontologisch aber wie Bewegung genommen. Vielleicht gehört zu Zeit Bewegung, so sehr, daß sie die ursprüngliche Bewegung überhaupt ist.

Der Jetzt-Fluß etwas Vorhandenes und in diesem Sinne auch ontologisch betrachtet subjectum idem, rationes diversae.

Aristoteles mißt die Zeit, die Bewegung des ersten Himmels, die Umdrehung der Himmelskugel, die sich tagtäglich gleichartig wiederholt, so zwar, daß es mit den Grenzen von Tag und Nacht je einen markierten Anfang und Ende gibt. In der Zeit ist nur, was mit der Himmelsbewegung zusammenhängt, also in dieser Weise, d. h. körperlich, ist. Daher, lehrt Thomas, ist auch das Seelische nur insofern in der Zeit, als es mit dem Körper verknüpft ist. Die eigentlich seelischen Phänomene wie Freude z. B. und vor allem

<sup>8</sup> Und zwar das Gezahlte an der Bewegung – phänomenal aufgreifen.

die reinen Erkenntnisverhaltungen und ebenso die Willensverhaltungen sind nicht in der Zeit. Die Aussagen sind nur sofern in der Zeit, als sie sich auf Phantasmata beziehen, die ihrerseits von den Sinnesempfindungen, d. h. von physiologisch körperlichen Zuständen abhängig sind.

Aristoteles dagegen lehrt auch gerade: Das Seelische ist in der Zeit, ja Zeit selbst überhaupt nicht ohne ψυχή. Man sieht aber leicht, wie Thomas als Theologe hier die Philosophie sich zurechtmacht, die er braucht. Die geistige Seele muß erstens für sich und ewig sein können und ferner Gott selbst und seine Verhaltungen.

Erkennen, Wille, Liebe können nicht in der Zeit sein. Andererseits aber wird die Ewigkeit durchaus reduktiv, per viam remotio- nis, aus der Zeit bestimmt.

Vgl. enuntiatio – attribuere/remove – componere/dividere.<sup>9</sup>

#### b) Abgrenzung der Ewigkeit gegen die Zeit

Die durchsichtigste Abgrenzung der Ewigkeit gegen die Zeit findet sich in S. th. I qu. 10 art. 4, *Utrum aeternitas differat a tempore*.

1) *Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore*. Unmöglich können nämlich zwei MaßBe einer Dauer zugleich sein, es sei denn, das eine sei das Sein des anderen. Unmöglich, daß zwei Tage oder zwei Stunden zugleich seien, wohl aber ein Tag und eine Stunde zugleich, *quia hora pars diei*.<sup>10</sup> Ewigkeit und Zeit sind aber zugleich, beides sind MaßBe der Dauer. Da nun Ewigkeit nicht Teil der Zeit sein kann, *quia excedit tempus*, deshalb *tempus pars aeternitatis et non aliud ab aeternitate*.

2) *Nunc temporis immer jetzt*, das Subjektum der Zeit. Das Immer konstituiert aber die Ewigkeit = ungeteilt sich verhalten

<sup>9</sup> Kant eine Zwischenstellung: Zeit zur Sinnlichkeit. Dagegen das Ich-verbinde des Ich, die ursprüngliche und eigentliche Handlung des Subjekts, nicht in der Zeit.

<sup>10</sup> Aber wenn Ewigkeit im Durchgang durch Zeit bestimmt werden soll als ein anderes, dann sagt das: Ewigkeit von Zeit verschieden. Ist sie das?

im ganzen Ablauf der Zeit. Also aeternitas = nunc temporis, dieses aber secundum substantiam nichts anderes als die Zeit.

3) Das Maß der ersten Bewegung ist das Maß aller ubrigen. So mensura primi esse = mensura omnis esse. Aeternitas aber ist mensura primi esse; ergo mensura omnis esse; esse corruptibilem aber mensuratur tempore. Also tempus vel aeternitas vel aliquid aeternitatis.

Dagegen spricht: Ewigkeit ist, was sie ist, ganz zumal. Offenbar aeternitas und tempus non esse idem. Aber der Grund des Unterschieds liegt nicht in dem, was meist dafür ausgegeben wird, daß aeternitas caret principio et fine, tempus non. Dieser Unterschied charakterisiert aeternitas und tempus nicht in dem, was sie für sich selbst sind. Auch wenn man die Zeit als immerwährend annimmt ohne Anfang und Ende, sempiternum, auch dann bleibt noch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden: aeternitas tote simul, tempus non. Aeternitas mensura esse permanentis, des immerwährend unveränderlichen Seienden, immutabile. Aeternitas Ewigkeit, sempiternitas Endlosigkeit der Zeit. Tempus mensura motus, des Veränderlichen. Anfangs- und Endlosigkeit kann allerdings [?] auch betrachtet werden hinsichtlich des von Zeit und Ewigkeit Gemessenen, quantum ad mensurata tempore et aeternitate. Besteht in dieser Hinsicht ein Unterschied? Durch Zeit wird nur gemessen, was principium habet et finem in tempore. Auch wenn Himmelsbewegung immerwährend, dann durch Zeit nur eine beliebige circulatio meßbar, nie die endlose Dauer.

Ad 1: Das Argument schließt nicht, weil die mensurae non unius generis, deutlich aus dem, quorum est tempus et aeternitas mensura.

Ad 2: Nunc temporis idem subjecto. Fluxus ipsius nunc est tempus, aeternitas manet eadem. Aeternitas non est nunc temporis. Nunc semper stans, non fluens nec habens prius et posterius.<sup>11</sup>

Ewigkeit durch remotive Betrachtung der Jetztfolge. Alles was

<sup>11</sup> Physica lib. IV lect. 18, pag. 365 a.

## § 16. Ewigkeit und Zeit

Veränderung und Bewegung in sich schließt, wird entfernt (Plato), was ruht, wird positiv genommen – die Ewigkeit.

Von diesem Begriff der Ewigkeit aus kann nun abgeschätzt werden, wie weit die Definition des Boethius annehmbar ist<sup>12</sup>. Demnach *aeternitas interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*<sup>13</sup> – des unbegrenzbaren Lebens zumal ganzer und vollkommener Besitz.

Die Zeitdefinition charakterisierte den Zugang zur Zeit als ein Zahlen des sich Bewegenden. Ewigkeit dagegen kein Nacheinander und keine Bewegung, d. h. kein Früher und Später und kein Vor und Nach. Statt der *numeratio prioris et posterioris in motu* jetzt *apprehensio uniformitatis quod est omnino extra motum*. Also *remotio* des *fluxus* und damit auch des Jetzt als je dieses und dieses; sondern das bleibende und stehende Jetzt. Also *remotio* von Anfang und Ende. Diese *remotive* Bestimmtheit der Ewigkeit soll in der Definition des Boethius zum Ausdruck kommen.

*Possessio quod possidetur firmiter et quiete habetur*, soll besagen *immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis*. Ewigkeit ist ein Besitz, ein Besitzen.

*Vitae*: ein Besitzen des Lebens. *Vita*: *ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse*. *Processio durationis*, die Erstreckung der Dauer, *videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse*. Tätigkeit, reiner Akt, *actus purus*. Besitzen: unveränderliches und mangelloses Haben des Lebens.

*Interminabilis*: das keine *termini*, Grenzen hat, ohne Anfang und ohne Ende.

*Tota simul*: zumal ganz; ein Besitzen, das nicht erst nach und nach zu[ge]eignet, sondern ständig alles hat und ständig unverlierbar.

*Perfecta*: Damit soll die Unvollkommenheit des Jetzt ausgeschaltet werden, daß je als Jetzt in jedem Jetzt ein anderes ist. Ver-

<sup>12</sup> Qu. 10 art. 1.

<sup>13</sup> De consolatione lib. V, cap. 6.

anderlichkeit, Wechsel ist Unvollkommenheit, weil vollkommen in allem das Unveränderliche.

Ewigkeit das Unveränderliche, Mangellose, zumal ganze und vollkommene Besitzen des unbegrenzten Lebens.

Deutlich: *tota simul* und *perfecta* schon ausgedrückt in der Interpretation von *possessio*: *immutabilitas*, *indeficientia*.

In dem Begriff der Ewigkeit liegt vorausgesetzt *immutabilitas*, Unveränderlichkeit. Diese Idee als Prinzip und Leitfaden für *remotive* Bestimmung der Ewigkeit aus der Zeit. Von diesem Phänomen nur das behalten, was unveränderlich gedacht werden kann, *nunc stans*.

*Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem sicut ratio temporis consequitur motum*. Da aber *Deus maxime immutabilis; sibi maxime competit esse aeternum*. *Immutabilis* vordem, auf dem Wege der Gottesbeweise, *per viam remotionis*, aus der Bewegung, Veränderlichkeit der Dinge auf eine unveränderliche Ursache geschlossen. *nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, Deus est suum esse uniforme*.<sup>14</sup>

Was grundsätzlich ontologisch wichtig ist: Die Bestimmung Gottes immer *per remotionem*, im Hinblick auf das geschaffene Vorhandene; und das am Leitfaden der griechischen Idee von Sein, die besagt: Seiend ist, was immer anwesend ist.

Alle Prädikate für Gott an dieser Idee gemessen, rein aus Begriffen gefolgert. Sofern Wahrheit im gesicherten Bestimmen des Erkennens ist, muß sie Gott zukommen. Gott aber ist als das Seiende schlechthin ewig, also ist die Wahrheit ewig.

Streng genommen fehlt ja die wirkliche Untersuchung der Ewigkeit der Wahrheit als Wahrheit. Es wird auf diese nur geschlossen aus dem Begriff Gottes. Diese Untersuchung muß fehlen, weil nicht einmal die Zeitlichkeit der Wahrheit untersucht ist.

<sup>14</sup> Später. [Qu. 10, art. 2.]

c) Die Gott-losigkeit der Philosophie

Streng genommen kann philosophisch über die Ewigkeit Gottes nichts ausgemacht werden, weil Gott nie Gegenstand der Philosophie ist. Was man mit Hilfe des Gottesbegriffs entdeckt, ist [ein] Gotze, der philosophisch nur die Bedeutung hat, daß daran sichtbar wird, welche Idee von summum ens und Sein überhaupt leitend ist. Philosophie ist, wenn sie sich recht versteht, gott-los, d. h. sie maßt sich nicht an, von sich aus Gott zu entdecken und unter Beweis zu stellen wie ein Hexenmeister. Wenn Gott ist, läßt er sich am allerwenigsten durch Philosophie entdecken. Nur entdeckbar, sofern er sich selbst offenbart. Auf Offenbarung zu hören, fehlt der Philosophie jedes Organ. Philosophie ist gott-los, d. h. sie sagt nicht: Es gibt keinen Gott, weil sie auch nicht sagen kann, daß es einen Gott gibt. Was sie sagt ist: non liquet, Hande weg. Von Gott kann nur handeln Theologie; und im höchsten Sinne nur wieder neutestamentliche Theologie; d. h. Theologie ist zugleich notwendig historische Theologie.

Damit wird aber deutlich: In unseren bisherigen Betrachtungen machen wir das, was Gott genannt ist, aus als Titel für das höchste Seiende. An dessen Seinsart wird sichtbar, wie eine Ontologie, die so von Gott handelt, das Sein versteht.

Und wenn Sie ehrlich denken, werden Sie sich schon gesagt haben, daß mit den vorangegangenen Erörterungen über ewige und einzige und absolute Wahrheit für das Verständnis der Wahrheit gar nichts gewonnen wird, sondern die Phänomene und Probleme sich nur verdunkeln. Gleichwohl müssen wir diesen Hintergrund der traditionellen Ontologie kennenlernen, und zwar direkt und konkret, weil er alle ontologischen Betrachtungen der neuzeitlichen Philosophie dirigiert.

Aus der Erörterung über Zeit und Ewigkeit ist nichts gewonnen für das Verständnis der Wahrheit, wohl aber – und das war die Nebenabsicht – über diese beiden Phänomene selbst und ihre Behandlungsart. Und von hier aus ist vielleicht der Grund zu finden, warum Augustinus' Betrachtungen über die Zeit so hartnäck-

kig verschwiegen wurden. Sie zeigen, wie ratselhaft schon die Zeit selbst ist, um wieviel mehr die Ewigkeit, so daß sie kein Thema ist für leere Spekulation einer sogenannten systematischen Theologie. Augustinus kennt dergleichen so wenig wie Luther.<sup>15</sup>

Ewigkeit der Wahrheit: Auf Ewigkeit, Zeit zurückgegangen, um Aufklärung zu erhalten. Es zeigt sich aber, daß beide Phänomene selbst als Seiendes genommen und von dem Seienden aus verstanden werden, das zu bestimmen. Hängt mit der Grundstellung und Methode der mittelalterlichen Ontologie zusammen.

Weniger die Zeit in sich selbst analysiert als im Anschluß an die Aristotelische Definition diskutiert, wie sie ist bzw. welchem Seienden sie zukommt. Dementsprechend auch Ewigkeit am Leitfaden des Seienden, dessen Maß sie sein soll. Dieselbe Methode der Charakteristik von dem Seienden aus, dem sie zugehört, bei der Bestimmung des Zwischenphänomens zwischen Ewigkeit und Zeit, *aevum*.

Man könnte in der Abgrenzung so verfahren: Ewigkeit hat weder Anfang noch Ende – *aevum*: Anfang, aber kein Ende; reine Geister, Engel, von Gott geschaffen, aber ewig und selig – Zeit: Anfang und ein Ende.

Von der Zeit schon gesagt, daß *sempiternitas* nicht gleich *aeternitas*, sondern Nacheinander; entweder schlechthinnige Unveränderlichkeit, *nunc stans*, oder Veränderlichkeit, *nunc fluens*.

Aber auch die durch das *aevum* bestimmten Wesen werden nicht zu ewigen bzw. zeitlichen, wenn sie anfangslos gesetzt werden oder angenommen wird, Gott ließe sie in Nichts zerfallen.

Zeit, Nacheinander, Ewigkeit, *aevum tota simul*. Ewigkeit schlechthin unveränderlich, *aevum* mit Einschränkung – *non habet prius et posterius, sed ei conjungi possunt. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis, tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia.*<sup>16</sup> Reichlich unbestimmt: angefügte Verwandlung. Weniger Abneh-

<sup>15</sup> S. Anhang, Beilage 21.]

<sup>16</sup> [Qu. 10, art. 5, resp.]

men an Beständigkeit, weil keine Wandlung und nicht Subjekt einer Verwandlung.

Gegenüber Thomas behauptet Bonaventura<sup>17</sup>: Das Vor und Nach soll nur die Ausdehnung der Dauer ausdrücken, nicht aber ein Veralten und Sicherneuern. Man sieht dann aber nicht, warum nicht auch Gott durch *aevum* bestimmt sein soll.

Charakteristisch für die Methode: Vorgegeben letztlich durch die Offenbarung; eine Stufenfolge des geschöpflichen Seienden, Gott als Geist, Mensch, Tiere, Pflanzen wie körperliche Dinge. Die grundsätzliche ontologische Charakteristik am Leitfaden der Idee von Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. Abstufungen dieser entsprechend der ihnen zugeordneten Zeitbestimmtheit in den Sinnen.

Ontologische Konstruktion des eigentlich absoluten Seienden (Gottes) für die Scholastik am Leitfaden der Dinge. Diese Seinsart verabsolutiert und dem Seienden dann zugleich Geist absolut beigelegt.

Ontologische Konstruktion im gezeigten Sinne des eigentlichen Seienden: Nicht daß es ist und was es ist – Gott, sondern nur Möglichkeit; daß und was Gott ist, kann, wenn es Gott wirklich sein soll, Philosophie nie finden und erfinden. Gott wird nur gefunden, wenn er den Menschen zuvor dazu gebracht hat, daß er ihn sucht. Das nur durch Offenbarung. Dafür hat die Philosophie kein Organ.

Philosophie ist wesensmäßig gott-los, und das aus zwei Gründen: 1. Weil sie überhaupt keine ontische Wissenschaft ist, Seiendes sich vorgebenläßt, um es als solches zu durchforschen, sondern das Sein! Nie Wissenschaft von Gott als einem Seienden! 2. Aber doch durch Glauben bezeugt, daß Gott ist und darum dieses offenbare Seiende hinsichtlich seines Seins.<sup>18</sup> Gewiß. Aber: das nur auf dem Boden des Glaubens als Theologie, so zwar, daß diese nie das Seiende (Gott) ontologiseigens zum Thema macht, sondern nur ontisch, d. h. als Seiendes in seinem seienden Bezug zum Men-

<sup>17</sup> Sent. II. dist. 2

<sup>18</sup> [S. Anhang, Beilage 22.]

schen. Sein des Menschen zu Gott nicht existenzial-ontologisch, sondern existenziell-ontisch.

Wenn schon dieser Weg eingeschlagen werden soll, dann aus dem Sein, das wir als höheres kennen: Sein des Menschen. Denn dieser Anthropomorphismus ist ontologisch immer noch angemessener als der erste Weg.

Dann aber zeigt sich, daß die Zeitlichkeit in phänomenologischer Besinnung des Daseins selbst das Was ist – gerade die Auszeichnung dieses Seienden gegenüber Naturdingen, die nicht als solche zeitlich sind, sondern nur in der Zeit begegnen. Wenn schon überhaupt eine Konstruktion für möglich gehalten wird, dann notwendig Zeit und Geschichte in Gott. Anders ist nicht das trinitarische Leben zu fassen und am wenigsten das, was den christlichen Gottesbegriff wesentlich bestimmt, daß Gott in der Zeit Mensch wurde. Die Zeit kein Draußen, sondern ein Ursprung der Ewigkeit selbst. Im Mittelalter dagegen und auch späterhin sind der Ausgang und die Vergleichsbasis zu schmal und gering. Das hat noch weitere grundsätzliche Folgen: Veränderung, Abwesenheit, Nicht, das Nichthafte eo ipso als Mangel.<sup>19</sup>

### *§17. Die Wahrheit der Sinne und das Sein des Falschen*

Von hier aus zu verstehen, was Thomas über die Wahrheit der Sinne sagt und über das Sein des Falschen. Bei der Charakteristik der *veritas in sensu* gewinnen wir zugleich neue Einblicke in die Art, wie Thomas die Wahrheit des Verstandes versteht. *Veritas est in intellectu* 1) *consequens actum intellectus*, 2) *sicut cognita per intellectum*.

Ad 1) Die Wahrheit als Übereinstimmung, Angleichung erfolgt erst aus dem vollzogenen Akt.

Ad 2) *Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod*

<sup>19</sup> [S. Anhang, Beilage 23.]

cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. D. h. secundum hoc intellectus cognoscit veritatem, quod supra seipsum reflectitur.<sup>1</sup> Im Erkennen weiß das Erkennen um sich selbst als sich angleichendes (Descartes – cogito me cogitare).

Ist nun auch so die Wahrheit der Sinne? Si sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat. Zwar sensus cognoscit se sentire, sed non naturam suam, d. h. non proportionem eius ad res, d. h. non veritatem eius. Sinnlichkeit weiß gleichsam sinnlich nur das Daß. Empfindung gibt nicht nur etwas, sondern ineins damit, daß sie gehabt wird. Feuer dagegen weiß überhaupt nicht darum, daß es anderes Seiendes erwärmt, noch daß es überhaupt erwärmt.

In den einzelnen Stufen der Ordnung des Seienden nicht nur das Prinzip der je höheren zu finden, Einfachheit und Anordnung [?], sondern zugleich eine reditio in se ipsum, ein Zurückkommen auf sich selbst. Substantiae intellectuales (perfectissimae in entibus) redeunt ad essentiam suam reditione completa. Nicht nur cognoscere aliquid extra se positum, sed iam ad se redire incipiunt. Reditio completa in intellectualibus.

Sensus dagegen: redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire, non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam.<sup>2</sup> Die eigentliche Wahrheit als erkannte zugeeignet im intellectus, denn er erfaßt erst die adaequatio sensus als solche ausdrücklich mit, so daß erst durch ihn cognitum est in cognoscente.

Verum als transcendens zu jedem ens, ens creatum, res vera. Res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum est vera." In dieser Hinsicht nulla res potest esse falsa. Per comparationem ad intellectum humanum dagegen: Dinge zeigen sich per sensum. Notationes res sui facit per ea quae apparent; apparentia; demonstrantes naturam, quae rei non subest. Ein Ding sieht so aus wie

<sup>1</sup> De veritate qu. 1, a. 9, resp.

<sup>2</sup> Qu. 1, a. 9, resp.

<sup>3</sup> Qu. 1, a. 10, resp.

Gold, ist es aber nicht; color auri. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet. Sofern vielmehr veritas in iudicio, muß gesagt werden: Anima non patitur a rebus. Wahrnehmung eines Stabes im Wasser – er zeigt sich als gebrochen. Sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa, quia semper de se falsam facit apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Simpliciter loquendo omnis res est vera, secundum quid potest esse falsa.<sup>4</sup>

Strenggenommen weder sensus der Ursprung der Falschheit noch intellectus, sondern phantasia. Wir nehmen und verstehen das Seiende so, wie wir es alltaglich erwarten und im vorhinein schon kennen. Sensus, das Vernommene, intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum, d. h. secundum quod est repraesentativum alterius rei. Veritas wie in rebus, falsitas wie in sensu. Also primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in iudicio componentis et dividētis. In sensu autem non est falsitas nec hoc quod sensibile apprehendit – αἴσθησις ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. Sensus apprehendit speciem rei sensibilem re praesente; apprehendit rem ut est. Imaginatio autem apprehendit rem re absente; apprehendit rem ut non est. Auch in obigem Beispiel phantasia. Im vorhinein sei seiend, wie es sich zeigt. Wir kennen den gebrochenen Stab, sehen solchen und nehmen ihn als seiend.<sup>5</sup>

Die Interpretation der Quaestio I hat in mannigfache Zusammenhänge hineingeführt. Diese Verzweigung der Probleme ist aber geeignet, den Einblick in den Hauptzusammenhang der mittelalterlichen Ontologie zu verschaffen, und das ist das Hauptziel, mit Rücksicht auf die Betrachtung der neuzeitlichen Philosophie.

<sup>4</sup> Gott erkennt durch Selbsterkenntnis das All der Welt. Reditio in se ipsum primar und das Vollkommenste!

<sup>5</sup> Phantasia nicht weiter behandeln!!

§ 18. Zusammenfassung<sup>1</sup>

Die Betrachtung der Quaestio »Quid sit veritas« zeigt ein Mehrfaches:

1. Die umfassende Fragestellung bezüglich der Wahrheit, verum – ens.

2. Darin liegt, daß wir mit der scheinbaren Sonderfrage »Wahrheit« zugleich schon bei den Fundamenten und Prinzipien der mittelalterlichen Lehre vom Sein stehen.

3. Die Frage nach dem Seinsbegriff ergab: Sein besagt Geschaffensein. Sein abgelesen von der Seinsart der vorhandenen Dinge. Grundsätzlich nicht hinausgekommen über Sein als Vorhandenheit.

4. Dieser Begriff von Sein muß sich zeigen an dem Seienden, das summum ens: Gott, sofern Wahrheit *primo et proprie in intellectu* und zwar *divino*.

5. Sofern nur alles Seiende in demselben Sinne genommen wird: Keine wesenhaften Unterschiede des Seins, sondern nur Gradabstufungen des Vorhandenen. Außer Vorhandenheit keine andere Seinsmöglichkeit. Alles Seiende ist nur hinsichtlich seines Seins verschieden, Modifikation des Vorhandenseins.

6. Damit verliert der ursprünglich weite Ansatz des Wahrheitsproblems seine Bedeutung, denn es gelingt nicht, wenn das Sein der Wahrheit als *adaequatio* in den *intellectus* verlegt wird, diese Seinsart in ihrem spezifischen Sein zu fassen. Intelligere, sei es des Menschen oder Gott, ist kein Vorhandensein.

7. Das bekundet sich in der Art schon, wie Unterschied von Zeit und Ewigkeit bestimmt wurde, die selbst nicht interpretiert wurden mit Rücksicht auf ihr eigenstes Wesen, sondern in Anmessung an die im Vorhinein festgehaltenen und ihnen zugeordneten Stufen des Vorhandenen.

8. Im Licht des Seinsbegriffes: Sein gleich Vorhandenheit, ständige und unveränderliche Anwesenheit, entspringt ein Begriff der

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

Negation, der zugleich immer Mangel bedeutet. Die Interpretation der falsitas – abgesehen daß in ihr sowenig wie in veritas die Seinsart des intelligere herausgestellt wird – lediglich im Hinblick darauf diskutiert, daß gezeigt wird, sie stammt nicht aus Gott.

Das entscheidende Resultat: Sein = Vorhandenheit. Von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis von Descartes und Kant. Sofern aber dieses das einzige Sein, liegt darin: Sein der Welt und diese selbst identifiziert mit dem All des Vorhandenen, Geschaffenen. Imgleichen das Sein des Menschen Vorhandensein eines erkennend-wollenden Dinges.

Die mittelalterliche Ontologie hatte ebensowenig wie die griechische und die nachkommende der Neuzeit ein ausdrückliches Bewußtsein von Ursprung und Sinn und Enge jedes Seinsbegriffes. Es mußte gerade innerhalb der mittelalterlichen Ontologie bei dieser Auffassung von Sein wie für die griechische ein Problem brennend werden. Gleichwohl die Frage, wie unter diese Idee von Sein alles Seiende, Gott und Welt, zu subsumieren sei! Seiend – alles ist; also hinsichtlich des Seins Welt, Mensch, Natur, Gott in eine Gattung? Offenbar nicht – ens infinitum, ens finitum.

Bei der Frage nach den Transzendentalien sind wir von einer Unterscheidung ausgegangen, die die Modi des Seins betrifft, genauer die Seinsbestimmtheit als modi expressi und nicht selbst als naturae, modus expressus generalis – specialis. Modus expressus generalis = transcendens. Modus generaliter consequens omne ens. Modus expressus specialis; specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et iuxta hos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia: ens per se; accidens: ens secundum quid. Nicht alles Seiende ist per se bzw. secundum quid. Die Weisen zu sein ergeben verschiedene Grade. Das per se [enthalt] selbst noch einmal Möglichkeiten: a se – ab alio. Wie bei den Transzendentalien zielt letztlich alles ab auf ens als ens creatum, so auch hier in den modi speciales die Grundscheidung ens increatum – ens creatum.

Die Frage: Wie kommt das Sein dem Seienden zu? Wir hören: Summum ens (Deus) per viam remotiōnis. Aber er wird doch

mit dem geschöpflichen Seienden noch zusammengestellt, wenn er seiend genannt ist. Wenn unveränderlich, ewig, wesenhaft verschieden von Veränderlichem, Zeitlichem – was dann noch gemeinsam? Und wenn gemeinsam das Sein, in welchem Sinn muß diese Gemeinsamkeit begriffen werden.

Ens increatum – ens creatum      Gemeinsamkeit von increatum und creatum

ens substantiale – ens accidentale      Gemeinsamkeit von substantia und accidens

Arten der accidentia      Gemeinsamkeit der accidentia

Wie steht es um den Charakter der Allgemeinheit des ens, in dem die ontologisch relevanten Bezeichnungen sind?

Zuvor: Allgemeinheit der Aussage, des Meinens und Auffassens. Intentio secunda!

### § 19. *Univocatio – aequivocatio – nomen analogum*

Seiend, Sein sind sprachliche Ausdrücke, als solche bedeuten sie etwas. Das Wort und der Sprachgebrauch wendet ausgesagte Worte auf das in der Bedeutung Genannte an. Wort und Bedeutung kommen dann gemeinsam einem sprachlich Ausgedrückten zu. Im Sprach- und Wortgebrauch sind jedoch verschiedene Verhältnisse möglich. Terminus (significata, das Seiende selbst; conceptus, Bedeutung, Begriff), Wort, das etwas ausdrückt und besagt.

Terminus univocus est, qui sua significata eodem conceptu significat, homo – von allen Menschen in gleicher Weise, der alles Seiende, das er meint, in derselben Bedeutung versteht. Dasselbe Wort und diese Bedeutung, bei jeder Meinung, z. B. ens: Deus, arbor.

Terminus aequivocus, qui sua significata non eodem modo sed pluribus conceptibus significat. Ein und dasselbe Wort, aber in verschiedener Weise bedeutend, in mehreren Begriffen meinent: Hahn – Wasserhahn und das Tier; der Bar: das Tier und das Sternbild.

Ens univocum: Völlig dasselbe, omnino idem. Unendlich verschieden!

Ens aequivocum: Nur als bloßes Wort und im übrigen total verschieden, omnino diversum. Und doch nicht schlechthin zusammenhangslos, denn sonst vermochte Gott nicht das andere zu erkennen und umgekehrt wäre er selbst nicht Gott.

Beides macht Gottesbegriff und Gotteserkenntnis, d. h. aber immer Erkenntnis von Seiendem überhaupt, unmöglich. Univoce, dem innerlichen Unterschied des Seienden nicht Rechnung getragen.

Aequivoce, nur dasselbe Wort, völlig differente Bedeutung, also kein möglicher Zusammenhang zu sehen. Also muß vermittelt werden – eine Art des Bedeutungs- und Wortgebrauchs als zwischen univocatio und aequivocatio. Ein Bedeuten, das weder das eine noch das andere der Extreme, sondern von jedem etwas ist: schlechthinnige Eindeutigkeit, zusammenhanglose Viel- und Mehrdeutigkeit; einfaches, vielfaches Bedeuten. Solcher Terminus ist ein nomen analogum, entsprechender Ausdruck. Was er meint ist nicht total dasselbe, terminus nicht total verschieden, sondern entspricht sich. Terminus analogus drückt so aus, daß er in seinem Bedeuten das in beiden Gemeinte sich entsprechen läßt. Die Gemeinten sind weder ganz dasselbe noch ganz verschieden.

Ein nomen analogum also das Bedeuten eines Verschiedenen, obzwar so, daß die Bedeutungen je orientiert sind auf eine Grundbedeutung. Bei einer Form des Analogon: gesund = Leibzustand, Heilmittel, Aussehen. Mit Rücksicht auf dieses vielfache Bedeuten kann das nomen (analogum) aequivocum.

Daher wird notwendig, zwei Arten von termini aequivoci zu unterscheiden, aequivocum a casu, zufällig, aequivocum a consilio, absichtlich. 1. Mehrdeutigkeit des einen selben Wortbildes, wobei die mehreren Bedeutungen unter sich keinen Zusammenhang haben, unter dem einen Wortbild zusammengeraten sind. 2. Mehrdeutigkeit, wobei die mehreren Bedeutungen in ihrer Mehrfachheit motiviert und fundiert sind in einem sachlichen

Zusammenhang des Bedeuteten. Vgl. gesund; *analogia attributionis*, mehrere zu meinen; *analogum principale*, *denominatio extrinseca*, *proportio simplex*. Gesund in *analogum principale intrinseca*. *Analogia secundum intentionem et non secundum esse*.<sup>1</sup> Vgl. Sehen als Erkennen vom leiblichen, sinnlichen Vernehmen und Vernehmen von etwas überhaupt.

Dagegen Mehreres in *proportio* zu Mehrerem. Die Beziehung des Auges zum sinnlichen Wesen als *relatio*, in Relation zu, *visus in oculo*; Beziehung des Verstandes zum Verstehenden, *intellectus in mente*. *Proportio proportionum*; *aequalitas in proportionibus vocatur proportionalitas*. Hier dagegen als analogisch genommen, in jedem Analogem *intrinsece*, jedoch so, daß die Analogien nicht *simpliciter*, sondern nur *proportionaliter* übereinstimmen. *Analogum secundum esse et secundum intentionem*. Hier wieder *propria*; *analogum vere et formaliter*; *ens = accidens et substantia*. In proprio wenn in keiner Zeit wirklich, im anderen nur durch bildliche Übertragung.

Die Struktur der Allgemeinheit von Sein in der Rede von *ens increatum*, *ens creatum*.<sup>2</sup> *Utrum scientia Dei aequivoce de Deo et nobis dicatur. Respondeo. Dicendum, quod impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic univoca in aliquo aequalia sunt (quantum ad illius nominis rationem). »Zahlen« in ratione numeri aequales, trotzdem vor und nach! Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo.*

Das commune ist solches *secundum quidditatem*; *distinctae res secundum esse*. Alles aber, was das Wesen Gottes ausmacht, est suum proprium esse. *Essentia in eo idem est quod esse*, sein Wesen ist, zu sein schlechthin. *Esse autem, quod est proprium unius rei, non potest alteri communicari*. Zum Wesen des Menschen gehört nicht das esse, er kann auch nicht sein; und sofern er ist, ist das

<sup>1</sup> [In I Sententiarum] dist. 19 qu. 5 art. 2 a.

<sup>2</sup> Vgl. Quaestio de veritate, qu. 2 (De scientia Dei), art. 11.

Sein eines jeden verschieden, d. h. sie sind nicht dasselbe eine Seiende, sondern je dieser.

Petrus et Paulus, eis esse est diversum; gleichwohl homo univoce dicitur. Gott aber in seinem Wesen ein proprium, congruitur gerade darin, daß zu diesem Wesen das Sein gehört. Nec omnino univoce dicitur ens de Deo et creatura, nec pure aequivoce.

Ware das, d. h. si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo. (Diese aber a priori, gewiß nicht theoretisch indifferent, sondern in der Offenbarung. Genesis I 26: *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.*) Für Gott hatte das die Konsequenz, daß er cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas.

Umgekehrt: *Nec per nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus, nec nominum, quae creaturis aptantur, unum magis de Deo dicendum esset quam aliud.* Denn was Namensgleichheit hat und keinen sachgegründeten Bedeutungsbezug, das gleichweit und gleich nah von Gott, daß mit gleichem Recht wie Weisheit auch Katze, Schwan u. dgl.

Zu sehen: Gott und Kreatur kein Gemeinsames als univocum, d. h. genus. *Ens non est genus*, vgl. früher. *Deus summum ens non est in genere.*<sup>3</sup> Ebenso wenig zwischen substantia und accidens, für sich vorhanden, mit anderem vorhanden. Und schließlich die einzelnen Weisen des Mitvorhandenseins keine Arten einer Gattung accidens, sondern je anders verschieden in ihrem Bezug zur Substanz, wenngleich einig im Bezug: mitvorhanden überhaupt.

Dieses Problem des Allgemeinheitscharakters des Seins in der Scholastik weniger ob seines eigenen Gehaltes und spezifischen ontologischen Bedeutung als vielmehr wegen der Konsequenzen bzw. der dogmatischen Thesen, denen entsprechend die Ontologie gefaßt werden muß.

Duns Scotus betonte dagegen vor allem die univocatio entis und zwar im logischen Sinne – gleichfalls wieder in theologischer

<sup>3</sup> S. c. g. lib. I, cap. 25.

Absicht. Wenn kein durchgangig allgemeiner Begriff von Sein zu gewinnen ist, dann bleiben [?]die Gottesbeweise unmöglich. Sie aber sind wieder das Fundament des Glaubens. Mit ihnen steht und fällt das System der katholischen Dogmatik. Damit aber auch die Philosophie im Sinne der Scholastik.

**§20. Die Gottesbeweise.**  
**Die eigentlichen Fundamente**  
**der mittelalterlichen Ontologie**

a) Allgemeine Charakteristik

Wenn die Existenz Gottes unter Beweis gestellt wird, so liegt darin schon die Voraussetzung eines Begriffes von Gott.<sup>1</sup> Diesem Begriff entsprechend, d. h. gemäß dem Seienden, wie es darin gedacht ist, muß der Existenzbeweis angelegt sein. Das besagt umgekehrt: Aus dem ontologischen Charakter der Gottesbeweise wird der ontologische Charakter des Seienden sichtbar, das als Gott unter Beweis gestellt wird. Dieses Seiende ist aber zugleich das höchste Seiende und damit das eigentlich exemplarische Phänomen für die Idee des Seins überhaupt, zugleich aber damit die Grundlage für das Verständnis der Auffassung des Seins der Menschen<sup>2</sup>. Mit der Betrachtung der Gottesbeweise gewinnen wir daher erst die konkrete Einsicht in die eigentlichen Fundamente der mittelalterlichen Ontologie.

Die durchsichtigste und einfachste Darstellung der Gottesbeweise in S. th. I qu. 2 art. 3. Die ganze quaestio: De Deo – an Deus sit. Art. 1 Utrum Deus sit per se notum. Art 2 Utrum Deum esse sit demonstrabile. Art. 3 Utrum Deus sit. Vgl. S. c. g. lib. I cap. 13. Vgl. Aristoteles, Physik VIII.<sup>3</sup>

Worin liegt das Wesen dessen, wovon (die Existenz) das Vor-

<sup>1</sup> [S. Anhang, Beilage 24.]

<sup>2</sup> Genesis I 26.

<sup>3</sup> [S. Anhang, Beilage 25.]

handensein bewiesen werden soll? Unter den Thomisten in der Beantwortung dieser Frage keine Einigkeit. Die einen sagen, in der Aseitat, andere, in dem absoluten aktuellen Erkennen ( $\nu\theta\delta\varsigma$ ), andere, in der Immaterialitat. Haltbar nur: Das Wesen Gottes ist nichts anderes als sein Sein. *Essentia, quae non est aliud quam esse suum.*<sup>4</sup>

Hier also doch: *Praedicatum est idem subjecto. Quae statim cognitis terminis cognoscuntur = per se nota.* Also das Sein Gottes unmittelbar gewiß. Thomas weist diese Meinung zuruck – *De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum*<sup>5</sup> – wie die andere: *Quod Deum esse sola fide tenetur et demonstrari non potest.*<sup>6</sup>

Allein: *Per se notum dupliciter: 2. secundum se et non quoad nos, 2. secundum se et quoad nos.* *Homo est animal; animal est de ratione hominis.* Wenn omnibus notum, quid sit animal, quid sit homo, dann omnibus per se notum.<sup>7</sup> Wenn aber nicht, dann zwar an sich einleuchtend, d. h. der Gehalt des Satzes als solcher weist sich aus sich selbst als wahr, wenn er zureichend erfaßt ist.

*Sed quia nos de Deo non scimus quid est, non est nobis per se nota (haec propositio: Deus est), sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.*"

In gewisser Weise zwar est nobis naturaliter insertum cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem. Quod naturaliter desiderat naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus; multi enim perfectum homi-

<sup>4</sup> De ente et essentia, cap. 6 [ein Wort nicht entziffert]. Vgl. Sent. lib I dist. 8 qu. 1 art. 1; vgl. S. th. I qu. 1 art. 4.

<sup>5</sup> S. c. g. I cap. 10

<sup>6</sup> Ibidem cap. 12. Per se notum: Vgl. Kant, Apriori, analytisch und synthetisch. [Thomas.] De veritate qu. 10 art. 12; S. c. g. I cap. 10.

<sup>7</sup> De ver. qu. 10, art. 12. [Cf.] S. c. g. cap. 10.

<sup>8</sup> [S. th. I qu. 2 art. 1 resp. S. Anhang, Beilage 26.]

nis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias: quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.<sup>9</sup>

Begriff der demonstratio<sup>10</sup>: 1. Per causam, demonstratio propter quid, per priora simpliciter (διότι); 2. per effectum, demonstratio quia, per ea, quae sunt priora quoad nos (ὅτι).

Effectus manifestior quam causa, daher per effectum procedimus ad cognitionem causae. Deus non per se notum quoad nos, sondern demonstrabile per effectus nobis notos.

Artikel 3: Deum esse, quinque viis probari potest: Deus wird erwiesen 1. als primum ens immobile; 2. primum efficiens; 3. necessarium (ase) non ex alia; 4. maxime ens bonum et optimum; 5. primum gubernans per intellectum et omnium ultimum finem.

Primus motor immobilis kann nicht sein, ohne zugleich prima causa zu sein. Diese wieder muß ens a se et necessarium [sein]; und dieses wiederum ens perfectissimum und dieses wieder, sobald Dinge außerhalb seiner vorhanden sind, nicht anders denn als supremus gubernator.

Attribute, die sich nur am unerschaffenen Seienden finden können; mit dem Nachweis des Vorhandenseins eines so Seienden das Vorhandensein des increatum absolutum vollzogen.

Aus dem cogniturn an sit das quomodo sit.

1. Aus immobilitas folgt: immutabilitas, immensitas, aeternitas usw.

2. Aus prima causa efficiens folgt omnipotentia.

3. Aus ens necessarium folgt plenitudo (Fülle) perfectionis, immaterialitas (Unkörperlichkeit), actus purus (reines Vorhandensein).

4. Aus primum ens folgt simplicitas (unitas), esse suum esse.

5. Aus primum gubernans folgt sapientia, voluntas, providentia, existentia idearum.

Aus jedem jedes zu deduzieren!

<sup>9</sup> S. th. I qu. 2. art. 1. ad 1.

<sup>10</sup> S. th. I qu. 2. art. II.

## b) Die quinque viae im einzelnen

1. Beweis: Prima et manifestior via ex parte motus; ens immobile. Das Gewisse des Beweises: Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, oportet ab alio moveri ... In moventibus non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, d. h. kein motum. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum (movens immobile). Motus, κίνησις, μεταβολή, Urnschlag, Veränderung.

Motum – movens; Bewegtes – Bewegendes. Immobile movens trägt den Grund der Bewegung in sich selbst. Quelle und Ursprung der Bewegung.<sup>11</sup>

Der Kern des Beweises nicht nur darin, daß die Reihe nicht unendlich sein kann, irgendwo aufhören muß, sondern daß idem non potest esse movens et motum secundum idem: Ergo omne, quod movetur, ab alio movetur.<sup>12</sup> Argument des progressus in infinitum (ἄπειρον, πέρας – ὁρισμός, perfectio) hat für die antike Ontologie eine ganz andere Kraft, nicht weil ich ins endlose Seiende kame, sondern ins Nichts.

2. Beweis: Secunda via ex ratione causae efficientis (primum efficiens). Dieser Beweis ist im ersten schon enthalten. Omne quod fit, ab alio fit. Non datur processus in infinitum in causis efficientibus. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Worin gleichwohl bekannt efficiens, effectus, perfectio, um das im Sinne des Thomas Wesentliche am Sein Gottes hinauszustellen. Gerade dieses fehlt bei Aristoteles.

3. Beweis, sumpta ex possibili et necessario (ens necessarium). Inveniuntur quaedam possible esse et non esse. Impossibile est autem, quod omnia entia sunt contingentia (bedingt) ad esse et

<sup>11</sup> Vgl. dagegen Suarez, *Metaph. disp. 29 sect. 1 n. 7*. Kontroverse noch heute zwischen Dominikanern und Jesuiten (*praemotio physica*).

<sup>12</sup> Dagegen in den folgenden Beweisen!

non esse (quia contingens aliquando non est, nisi praesupponatur ens necessarium a quo est). Ergo existit ens absolute non contingens, sive ens absolute necessarium.

4. Beweis, quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur (maxime ens). Invenitur ... in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile ... Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est. ... Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens. ... Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis ... et hoc dicimus Deum.

Prinzipiell: Maxime tale in aliquo genere est causa caeterorum – causa fur die causa exemplaris (Herstellen, ποιησις). Deus: maxime tale in ratione entis; nicht genus, sondern supremum analogatum.

5. Beweis, quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem ... Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem ... nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum (τέλος, teleologischer Gottesbeweis).

1. Die faktische Bedeutung und Zugkraft dieser Beweise im lebendigeren Glauben der mittelalterlichen Theologen.

2. Der philosophisch-sachliche Gehalt und die Grenzen der in ihnen beschlossenen Möglichkeiten.

Der Nachweis dieser Grenzen bedeutet keine negative Wertung der existenziellen Bedeutung. Umgekehrt kann diese, weil auf andere Kräfte und Gründeweisend als der Philosophie zugänglich, die Grenzen und das ontologisch Unzureichende nicht ersetzen. Im Ganzen der Geschichte der philosophischen Forschung im strengen Sinne hat das Mittelalter keine grundsätzliche Bedeutung, nur die Rolle der bestimmten Prägung und Vermittlung des Überkommenen. Als dieses aber muß es erkannt und grundsätzlich verstanden sein, wenn man die Problematik der neuzeitlichen

Philosophie und ihre Basis verstehen will gegenüber einem bloßen Kennenlernen von allerlei Lehrmeinungen und Standpunkten.

c) Die Verkennung des ontologischen Problems  
in den Beweisen

N. B.: Keine Kritik der Beweise selbst und auch nicht der Idee eines Gottesbeweises überhaupt (nicht die Frage, ob schlüssig oder nicht, ob absolut überzeugend oder nicht, sondern ob ein Gottesbeweis überhaupt einen Sinn hat; das aber ist ein theologisches Problem). Sondern lediglich in ontologischer Absicht ein Dreifaches festhalten:

1. Idee des Seins = Vorhandensein. Fußpunkt der Beweise: *videmus, sensu constat, inveniuntur*, auf Seiendem, das hier steht, d. h. hier her-gestellt wurde. Hergestelltes verlangt einen Hersteller.<sup>13</sup> Horizont des Seinsverständnisses, der den Beweisen zugrundeliegt: Herstellen und das Hergestellte als Vorhandenes. Hersteller, der selbst vorhanden sein muß. Daß dieser Schöpfer ist, d. h. aus Nichts herstellt, verschlägt ontologisch nichts gegen die These, daß Herstellen und so Vorhandensein die Idee des Seins bestimmt, sondern bestätigt sie nur.

2. Die Idee der Ontologie ist verworren, denn das ausgewählte Stück der *metaphysica specialis* ist keine ontologische Aufgabe, sondern eine ontische, empirische Bestimmung eines Seienden, ein Schließen auf Seiendes. Das ontologische Problem dagegen gerade das, was verkannt wird, die spezifische Seinsart Gottes, das Problem der spezifischen Seinsart des Menschen, Sein überhaupt.<sup>14</sup>

Ausgang des Beweises: Das All des Seienden als Geschaffenes, d. h. als Her-gestelltes und so Stehendes, Vorfindliches; *videmus, sensu constat, inveniuntur*. Seiendes, so wie es für pures Hinsehen,

<sup>13</sup> *Deus – artifex, τεχνίτης, τέχνη, λόγος, πράγματα, τέλος, είδος*. Met. A 1, 2.

<sup>14</sup> Kant zertrümmerte die Metaphysik im Sinne einer ontischen Wissenschaft vom Seienden; faßt die Idee einer Wissenschaft aus der *omnītudo realitatis* gegenüber Wolff-Leibniz.

Betrachten, Feststellen begegnet, und zwar ohne Unterschied, ob es Gebrauchsdinge sind oder pure materielle Körper, ob Lebendes – Tiere, Pflanzen –, ob Menschen. Alles ist, im Sinne: es ist vorhanden. Genauer: zuweilen, zuweilen nicht, es entsteht und vergeht, ändert sich; Hergestelltes. Dieses Vorhandene, Hergestellte, verlangt einen Hersteller, der vordem vorhanden war und zwar schlechthin, nicht erst einmal hergestellt, sondern immer vorhanden ist. Artifex, Hersteller, τεχνίτης, τέχνη, λόγος – Sichauskennen im Herstellen von etwas. Das Seiende relativ auf dieses. Daher gehören zu den Bestimmungsstücken des Seienden Material und Form, in die es geprägt wird. Die jeweilige Einheit beider bestimmt je ein Hergestelltes, Vorhandenes. Das im Horizont der τέχνη lebendige Seinsverständnis wurde [...] verallgemeinert auf jedes Seiende.

Nur war aber selbst in der Antike – Plato, Aristoteles – die Ontologie nicht zur vollen Durchsichtigkeit ihrer notwendigen Bedingungen gelangt. Um so weniger später, wo die spekulativ forschende Leidenschaft der Griechen erlahmt war und andere Motive des Denkens zur Herrschaft gelangten. Für die mittelalterlich-scholastische Philosophie nie das Prinzipielle und Eigenständige, sondern nur im Dienst der Theologie. Damit aber alle Fragen nach dem Seienden letztlich nicht auf das Sein orientiert, sondern das Seiende im ausgezeichneten Sinne. Die allgemeine, scheinbar formale Lehre von den Transzendentalien hatte nur propädeutische Funktion, sie konnte nie rein für sich die Forschung in Anspruch nehmen. Damit wieder die ursprünglichen Intentionen der antiken Philosophie (Plato, Aristoteles) vollends verdeckt. Das überlieferte Gut aber zugleich in eine spezifisch theologische Systematik gezwängt, die der griechischen Problematik in dieser Form fremd war.

Der Begriff der Philosophie wieder zweideutig. Wissenschaft von den letzten Prinzipien kann besagen: vom Sein des Seienden, bedeutete aber im Grunde: Wissenschaft vom eigentlichen Seien-

\* [Mehrere Worte stenographiert.]

den, Gott. Ontische und ontologische Pragestellungen, Erfahrung und Kritik verwirrten sich noch mehr als vormal. Es bedurfte der ungeheuren kritischen Leistung Kants, damit die Philosophie aus der Verwirrung einen ersten Schritt ins Freie tun konnte.

Daher: Im All des Seienden nur Unterschied des Vorhandenseins gesehen. Blind gegenüber der spezifischen Seinsart von Leben, Dasein, Vorhandensein.

3. Bezüglich der übergangenen Teile der metaphysischen *cosmologia* und *psychologia* besagt das: Auch diese prompt ontologisch bestimmt unter der Idee von Sein als Vorhandensein, die nicht diskutiert wird. Im besonderen aber Natur selbst und Mensch weder speziell als Natur entdeckt noch Mensch als geschichtlicher (*res naturalis*), sondern Grundbestimmung: Geschaffenes, von Gott Erhaltenes und Abhängiges. Geschaffenheit des Weltbildes. Lebendigkeit, die verloren und nie wieder zurückzugewinnen. »Natur«, das ist ontologisch gesehen einziger Bezirk, aus dem die neue Tendenz der Philosophie erwachsen, so allerdings, daß all das bisher Erörterte im Prinzip (d. h. ontologisch) gleichwohl übernommen wird.

Was von den Grenzen des Mittelalters grundsätzlich gesagt, das gilt im besonderen von der Ontologie des menschlichen Daseins; und es gilt nur, die Abhängigkeit dieser von der Gotteslehre und allgemeinen Seinslehre überhaupt ausdrücklich zu machen.

Die Erkenntnis Gottes in seinem Daß und Was umfaßt drei Wege:

1. *via causalitatis, qua cognoscitur, an est;*
2. *via negationis (remotionis), qua cognoscitur essentia (invisibile, immobile, infinitum);*
3. *via excellentiae, qua cognoscitur finis ultimus (divinitas).<sup>15</sup>*

Was in den Gottesbeweisen als vorhanden erwiesen – *ens primum, immobile, efficiens, a se, maxime ens et gubernans* –, wird nunmehr in seinem Was genauer bestimmt. Zunächst rein ontologisch deduktiv, d. h. *remotiv* gesagt: *Impossibile est, Deum corpus*

<sup>15</sup> Vgl. *Comm. in Ep. ad Rom*

esse; non est aliqua materia in ipso; non ex materia et forma compositum; idem est, quod sua essentia et natura. Kein suppositum, kein compositum, reine Form, Deitas; Deus est sua vita, essentia. Essentia suum esse, omnino simplex, summum bonum."<sup>16</sup>

1. Ipsum esse rei est aliud ab ejus essentia. Also ipsum esse rei necessario causatum vel ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Allein: Impossible, quod esse sit causatum tantum ex parte essentiae rei; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet quod habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, denn Deus prima causa efficiens. Impossible ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

2. Esse = actualitas formae, Anwesenheit des reinen Aussehens von etwas. In Deo autem nulla materia bzw. potentia; actus purus, essentia, suum esse. Esse enim est actualitas omnis rei.<sup>17</sup>

### *§21. Das Gute und das höchste Gut*

Quaestio 5: De bono in communi.

Bonum transcendens = idem quod ens, ratione diversorum; appetibile, das Erstrebare. Omne ens bonum.' Omne ens inquantum ens est bonum. Dann: Omne enim ens inquantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum (Herstellung), quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni.<sup>2</sup> Unde sequitur, omne ens inquantum hujusmodi, bonum esse. Actualitas – perfectio! In bono ratio perfectionis.

Fertigsein a) her-gestellt, vorhanden, b) her-gestellt – vollendet, vollkommen (relativ). Also hat bonum ontologisch denselben Ursprung wie ens. Herstellen. Das Fertige als Verfügbares und als solches erstrebbar.

<sup>16</sup> Vgl. S. th. I qu. III art. 4: Utrum in Deo sit idem essentia et esse.

<sup>17</sup> [S. th. I] qu. 5 art. 1 c.

<sup>1</sup> Vgl. art. 3.

<sup>2</sup> Vgl. art. 1.

Deus bonus? Perfectio effectus est quaedam similitudo agentis, Abhängigkeit zum Herstellenden. Cum omne agens agit sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni. Deus autem prima causa effectiva omnium. Manifestum est, quod sibi competit ratio boni et appetibilis.

Utrum Deus sit summum bonum."

Deus non in aliquo genere et ordine. Omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa, und zwar sicut ab agente, non univoco, sed quod non convenit cum suis effectibus. Bonum in Deo, in einem uberragenden Sinne!

Es scheint aber unmöglich, von Gott auszusagen, er sei summum bonum. Denn summum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret. Sed omne, quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum; ergo summum bonum ein compositum; Deus aber omnino simplex. Ergo Deus non est summum bonum.

Allein: Summum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua dicitur aliquid relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem: sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsum referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficient ab ipso.

Der Aufriß der Ontologie des Thomas hat sein Zentrum in der Lehre von den Transzendentalien; und sofern zu diesen verum und bonum gehört, alles Vorhandene auch auf Gott als das schlechthin Seiende bezogen – in doppeltem Sinne: verum – von ihm gedacht und geschaffen, ausgehend von ihm und zu ihm zurückstrebend. Damit ist das ontologische Fundament gegeben für die nähere Bestimmung des unter den Geschaffenen vorzüglichen Geschöpfes, des Menschen.

So sagt denn Thomas im Prologus zum zweiten Teil der Summa theologica, der die Anthropologie enthält: Postquam praedictum est de exemplari scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex

<sup>3</sup> Qu. VI art. 2.

divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

Homo differt ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus.<sup>4</sup> Und er ist das per rationem et voluntatem. Daher liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis, die actiones sind proprie humanae, quae ex voluntate deliberata procedunt. [...]\*

Ontologischer Grundsatz bezüglich der actiones: Omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint. Aber das gilt doch von jedem Seienden im Sinne der thomistischen Ontologie!<sup>5</sup> Allein – proprium est rationalis naturae, ut propter finem agit ... quasi se agens, vel ducens in finem.

Zu scheiden zwischen (1) appetitus naturalis (inclinatio, Geneigtheit zu ...) quasi ab alio motum, a) sive in finem apprehensum, sicut bruta sive animalia, b) sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent; (2) appetitus rationalis, voluntas, se ipsum movens, sich selbst ins Ziel bringend, in seiner Seinsverfassung einen wesenhaften Bezug zu ihm. Das andere gleichsam an ein Ziel geschleppt.

Actus speciem recipiunt ex fine; was sie sind und wie sie sind, das sind sie durch das Woraufhin und Worumwillen. Forma, Wesensbestimmung der actio. Nun aber in his, quae propter finem sunt, non est processus in infinitum; ergo est unus ultimus finis.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> S. th. II 1 qu. I art. 1.

\* [Einige Worte stenographiert.]

<sup>5</sup> S. th. II 1 qu. I art. 2.

<sup>6</sup> [S. Anhang, Beilage 27.]

*§22. Abschließende Charakteristik  
der Anthropologie des Thomas*

Bevor wir zur Analyse Descartes' übergehen, ist kurz die Charakteristik der Anthropologie des Thomas zum Abschluß zu bringen.<sup>1</sup>

Die Ontologie »zwei Pole« – methodisch einer, sachlich ein einziger. Deus als exemplar essendi. Darauf orientiert De ente in commune: transcendentalia, summum ens, deutlich an verum und bonum; in ordine ad aliud auch im Ansatz der Transzendentalien.

Deus creator – exemplar; homo – imago. Homo creatum, aber seine essentia suorum operum principium; er ist selbst seiner Werke Ausgang und Lenker seiner Handlungen.

In seiner Interpretation: actus voluntatis et intellectus, se agens in finem. Finis – objectum, nicht dadurch, daß etwas außer ihm auch noch vorhanden und dazu eine Beziehung, sondern in sich selbst bezogen. Freies Dahinhalten, Entscheidungsmöglichkeit, Freiheit. Er ist ein solcher, daß er unter Möglichkeiten wählt und immer schon gewählt hat.

Tätigkeit – das, worauf sie als solche bezogen ist, was dieser Verhaltung als solcher entgegensteht. Alles Tun ist aus auf etwas, wohin es zu gelangen strebt, das Worauf des Ausseins, das Ziel, das Erstrebare aber als solches, worumwillen das Tun tut und als solches strebt, kennen wir als bonum, appetibile. Alle Verhaltungen des Menschen qua Tun und Handeln sind wesentlich konstituiert durch ein Ziel. Nicht zufällig ein Ziel gesteckt; gesteckt ist ja nur das bestimmte Ziel bzw. die faktische Ziellosigkeit des Daseins. Ziel stecken bzw. ziellos, ohne gestecktes, bestimmtes Ziel handeln ist nur möglich, weil dieses wesentlich auf ein Ziel bezogen ist. Nur zielstrebiges Verhalten kann ein bestimmtes Ziel stecken.

Existenz so oder so durch Wahl, wahlendes Ergreifen seines eigensten Seinkonnens bestimmt. Auch Unterlassen der Wahl nur ein Modus des Wählens. Und erst auf diesem Fundament

<sup>1</sup> [S. Anhang, Beilage 29.]

Herr der einzelnen actiones, seines jeweiligen konkreten Tuns und Lassens. Zugleich aber, sofern überhaupt Seiendes in seinem Sein durch Gott bestimmt, sofern Gott in der Zeit sich geoffenbart und konkret das Dasein des Menschen bestimmt in der Kirche als Verwalterin der Gnade und Gnadenspendung, konzentriert sich leicht das anthropologische Problem im Sinne der Freiheit auf das von Natur und Gnade. Hier nur die rationalen ontologischen Fundamente zu skizzieren.

Mit Rücksicht auf die ausgefallenen Stunden einiges verkürzen, jedoch so, daß die wesentliche Problementwicklung heraustritt.<sup>2</sup>

In der systematischen Vorbetrachtung vier Problemperspektiven entwickelt: Frage nach Sein; Sein der Welt (Natur); Sein des Menschen; Wahrheit. (Zentral: In Dasein – Existenz – Welt; es selbst erschlossen – Herstellung – und damit Seinsverständnis.) Zwischen diesen ein innerer Zusammenhang.

Antike Philosophie setzte ein mit der Frage nach dem Sein (Welt, Natur), ontologisch am Seinsbegriff der Welt – Natur. Die mittelalterliche Scholastik hat vor allem thematisch dieses Erbe systematisiert und in Richtung auf Gott als *summum ens* orientiert. Diese mittelalterliche thomistische Ontologie bildet fortan das Fundament der neuen Philosophie, und zwar gerade da, wo diese in gewissen Grenzen und Richtungen neu beginnt: »Dasein«, »Bewußtsein«.

Es wird sich zeigen: In der neuen Philosophie Frage nach dem Sein nicht neu aufgenommen. Dagegen am Problem (4), der Wahrheit, angesetzt und das wiederum auf dem Boden der überlieferten Ontologie. Die zentrale Diskussion des Wahrheitsproblems schließt [ein] die primäre ontologische Orientierung am erkennenden Subjekt, dem Menschen. Mit dieser Besinnung auf Wahrheit und Erkenntnis gleichzeitig und sie zugleich deformierend die Entdeckung der mathematischen Physik und damit zugleich neue ontologische Stellung zu (2) = Natur.

Dagegen Seinsfrage überhaupt und ihr überliefertes Zentrum:

<sup>2</sup> [Randnotiz:] Zusammenfassung 17. I.

Gott. Metaphysisch im Grunde der Seinsbezug des Menschen zu Gott zunächst unerschüttert. Seinsfrage: prima philosophia; so kam es, daß Hauptwerk, mit dem die neuere Philosophie beginnt, Descartes' Meditationen sind: Meditationes de prima philosophia. Aber nicht das Sein, sondern Wahrheit der Erkenntnis und das erkennende Subjekt zum Thema.

Omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis. Aber mit Bezug darauf, worin nun jeweils das Sein dieses letzten Zieles als erfüllt gedacht wird, non omnes conveniunt in ultimo fine." Das äußerste Ziel, worauf im Grunde alles, ob bewußt oder unbewußt zugeht.<sup>4</sup>

Hinsichtlich des finis wieder zu scheiden: 1. es selbst, was es ist, res ipsa; was – εὐδαιμονία; 2. wie es jeweils gehabt, gebraucht wird, in Besitz ist, usus rei; Auslegung Zurechtlegung und Verwirklichung.

Für alles Geschaffene – rationale et irrationale – in der ersten Hinsicht ein Ziel: Deus. Aber das Geschaffene hat je nach seiner Seinsart an diesem Ziel teil. Homo: actiones, intellectus, voluntas; also rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; diese adeptio ultimi finis = beatitudo.<sup>5</sup>

In quibus hominis beatitudo consistit? Vgl. Beilage<sup>6</sup>.

Ultimi finis possessio, und zwar finis als Verhaltung, die das Wesen des Menschen ausmacht, liberum arbitrium, intellectus, voluntas. Also in operatione auf jeden Fall, aber in welcher operatio? Nicht materielle Güter, nicht Ansehen, nicht Macht, sondern summum ens, Deus – aber ...? sondern im reinen Verhalten der höchsten auszeichnenden Seinsmöglichkeit des Menschen – Erkennen, Wollen. Welches von diesen? Erkenntnis. Warum nicht Wollen? Weil dieses noch Aussein-auf, d. h. je noch nicht am Ziel, kein erfülltes wunschloses Verweilen – διαγωγή.

<sup>3</sup> [S. th. II 1 qu. 1 art. 7 resp.]

<sup>4</sup> [S. Anhang, Beilage 29.]

<sup>5</sup> [S. th. II 1 qu. 1 art. 8 resp.]

<sup>6</sup> [S. Anhang, Beilage 30.]

Finis zugleich das eigentliche Seiende, und zwar in seinem Sein actus purus, ἀεὶ ὄν. Also intellectus als visio ist die reinste operatio.

Die Konstitution dieser operatio:

1. consecutio (Schauen und Erreichen des summum bonum),
2. comprehensio (Wollen und Umfassen des summum bonum),
3. fruitio (Genießen und Ruhem im summum bonum).

Zusammenfassung: Die höchste Seinsart des Menschen, d. h. sein eigentliches Sein, so sich verhalten, daß zum ἀεὶ, zu dem schlechthin Anwesenden, an es sich haltend, in ihm aufgehen, Ruhe, διαγωγή. Sie entspricht der absoluten Unverwundlichkeit des schlechthin Seienden. Die Idee der menschlichen Existenz, reine Gegenwart des Gegenwartigen, id est bonus, summus. Das entspricht der ontologischen Grundorientierung der Antike, die Thomas übernimmt.<sup>7</sup>

Eigentliches Seiendes das reine Anwesende; der angemessene Bezug dazu: Gegenwart. Vgl. Descartes, Kant, Hegel; Anschauung, Dialektik. – Übergang Spätscholastik. Prinzip der Individuation, haecceitas. Logik, Erkenntnis, Gewißheit.

<sup>7</sup> Vgl. Aristoteles Nic. Eth. VJ und X.



## ZWEITER ABSCHNITT RENÉ DESCARTES

### *§23. Vorbemerkung: Orientierung an den vier Perspektiven*

Vom XIII. ins XVII. [Jahrhundert] Sprung und doch ein mittelbarer Zusammenhang. Gerade den deutlich zu machen. Die vier Perspektiven, bei Thomas angesetzt in *De veritate*: Transzendentalien, Deus, homo (increated, creatura).

Descartes: Wahrheit denselben Grund, ebenso die ontologische Orientierung. Schon ohne explizite Exposition und Interpretation. Gleichwohl Begriff der Wahrheit modifiziert.

Von hier ausgehen und fragen:

1. In welchem Sinne? *Certum*. Über Wahrheit, Geltung, Gewißheit.<sup>1</sup>

2. Wodurch motiviert? Mathematisches Erkenntnisideal. Erkennen, Erfassen und Streben eigenes Was. Worin das Neue?"

3. Wie deshalb grundsatzliches Aufheben der Metaphysik? *Dubitatio, cogitatio, res cogitans*. Art der Bestimmung des Seins der Welt, Natur, *res extensa*, aus der Idee der möglichen Erkenntlichkeit von Sein, *extensio*. In welcher Weise dadurch die gesamte Problematik der Philosophie anders orientiert: *Res cogitans, mens, animus*, Subjekt, *ego cogito*, Bewußtsein, Ich, Selbst, Wahrheit, Irrtum, Freiheit.

4. Vorrang des Ich, Subjekt (Dasein). Grundfrage: Ob gemäß diesem zentralen Vorrang dieses Seienden das Sein desselben ursprünglich und ihm angemessen bestimmt sei, oder ob diese Bestimmung ausbleibt, und warum sie ausbleiben muß.

<sup>1</sup> Vgl. *Princ.* I, 1 und 2. [*Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Tom. I–XII, Paris 1897–1912. Tom. VIII: Principia philosophiae.*]

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 31.]

Sofern diese Bestimmung fortan ausbleibt, grundsätzlich auch bei Kant und seinen Nachfolgern nicht gelingt, bedeutet der entscheidende Ansatz der neuzeitlichen Philosophie im Subjekt zugleich das Versaumnis der ontologischen, darauf bezüglichen Fundamentalfrage: *sum*, »ich bin«, Existenz! Versaumnis, d. h. es bleibt beim Alten, d. h. Übernahme der scholastischen und antiken Ontologie. Das Subjekt ist als *res cogitans* ontologisch im Sinne eines Vorhandenen begriffen, bzw. der Seinssinn des Daseins bleibt grundsätzlich unbestimmt.

Im Grunde mit dem so orientierten Verstandnis der Metaphysik von Descartes im Prinzip Verstandnis aller nachfolgenden Philosophie gewonnen (Spinoza, Leibniz, englischer Empirismus, Kant).

#### *§24. Leben – Werke – Ausgaben<sup>1</sup>*

Die Exposition der gekennzeichneten Probleme im Anschluß an die Interpretation der Hauptschrift von Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, mit Berücksichtigung der *Principia philosophiae* und *Regulae*. Vor der Erörterung der Probleme eine allgemeine Übersicht über die Meditationen; Ziel und Ansatz. Dem voraus: die geistige Herkunft von Descartes, La Flèche, Oratorium. Leben.

##### a) Biographische Daten"

Descartes (1596–1650). 1596 geboren in La Haye in der Grafschaft Touraine. Erziehung und Studium im Collège Henri IV. de la Flèche. Seit 1613 in Paris ein großes [?] Leben und Vergnügen, dann plötzlich zwei Jahre lang in Paris ein volliges Einsiedlerleben. Dann nimmt er Kriegsdienste an in der niederländischen

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> [Überschrift von Heidegger.]

bayerischen und der kaiserlichen Armee und macht einige Feldzüge während des 30jährigen Krieges mit.

1619, 10. November in Neuburg der erste entscheidende Fund: die Idee der *mathesis universalis*.

Descartes kehrt nach Paris zurück, verkauft seine Güter, geht auf Reisen. Dann verläßt er Frankreich und halt sich verborgen an verschiedenen Orten in Holland auf. Nur Mersenne, Jugendfreund und Studiengenosse aus La Flèche. Hier seine ersten wissenschaftlichen Ideen ausgearbeitet.

Ende der Vierzigerjahre wird Descartes von der Prinzessin Christine von Schweden an ihren Hof gerufen. Klima, Lebensweise, das Ganze behagten ihm wenig. Er erkrankte und starb 1650, 11. Februar.

### b) Die Hauptschriften<sup>3</sup>

*Le monde*. Sollte nach Buch von Mersenne<sup>4</sup> 1633 erscheinen. Bei Bekanntwerden der Verurteilung Galileis durch Papst zurückgehalten. Erst posthum im Jahre 1677: *Le monde ou Traité de la Lumière*.

Statt dessen *Discours de la Méthode und Les Essais (La Dioptrique, les Météores, la Géométrie)*, 1637. *Méthode* das Beispiel der *mathesis universalis*.

*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, 1641. 2. Aufl. Titel ausführlich: *His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; Cum Responsionibus Authoris*; 1642. Vermehrt um *objectiones septem*, vgl. oben.

*Principia philosophiae*, 1644. 4 Teile. Von Descartes selbst französisch pars I. Wiederholt *Meditationes*.

*Traité des passions de l'âme*. Geschrieben für die Prinzessin

<sup>3</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>4</sup> [Gemeint ist vermutlich: M. Mersenne, *La vérité des sciences contre les Sceptiques et les Pyrrhoniens*. Paris 1630.]

Elisabeth von der Pfalz 1646, mit der Descartes während seines Aufenthaltes in Holland viel verkehrte. Erschienen 1649.

Posthum: Le monde. Drei Bände Briefe 1657–67. Opera posthuma mathematica et physica 1701.

Damit die wichtigen [?]. Aber wohl früher geschrieben: Regulae ad directionem ingenii.

### c) Ausgaben

Gesamtausgabe:

1713, lateinisch, 9 Quartbände. 1824–26 Cousin, Octav, französisch. Jetzt Œuvres, ed. Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol. 1897–1910. Bd. XII enthält Biographie von Adam.

Ausgaben für Studium:

Meditationen, ed. Buchenau, 1913 (Meiner), ohne Objektionen. Guttler, 2. Aufl. 1912.

Regulae nach 1. Originalausgabe von 1701 – Buchenau 1907.

Übersetzungen: Meditationen, Regeln, Abhandlung über die Methode, Prinzipien, Die Leidenschaften der Seele: Meiner, das ganze in 2 Bänden.

### § 25. Descartes und *La Flèche*<sup>1</sup>

Im vorigen Aufriß der Betrachtung Descartes' und schon in der Einleitung gesagt: Die grundsätzliche Bedeutung der scholastisch-antiken Ontologie für Descartes.

Kurz vor dem Krieg – noch in Vorlesung gehört: Descartes wie ein Meteor scheinbar aus dem Nichts da. Das Licht gegen Finsternis und Barbarei. Das Übliche. Die Barbarei der Unwissenheit war in diesem Fall auf seiten der Kantianer. Wie das aber – vor allen sachlichen Zusammenhängen – geistesgeschichtlich literarisch möglich?

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.] Vgl. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, p. 5 ff.

La Flèche. Dreijähriger Kursus der Philosophie. 1609/10 Logik, Ethik, 10/11 Physik, Mathematik, 11/12 Metaphysik. Täglich zwei zweistündige Vorlesungen, täglich ein Repetitorium. Jeden Samstag kleine Disputation und jeden Monat eine große, lateinisch.

Autorität: Aristoteles in der Interpretation des Thomas von Aquin. Maxime für die Professoren: *Communiores magis quo nunc approbatas philosophorum sententias tueri*. Verständlich aus der ganzen Disziplin des Ordens und belegt durch die damals von den Jesuiten verfaßten gangbaren [?] Handbücher. *Cursus der Philosophie*. Franciscus Suarez, *Disputationes metaphysicae* 1597 (Suarez 1548–1617). Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophica quadripartita*, 1609, ausgezeichnet durch Klarheit und Präzision.

Nach Verlassen des jesuitischen Kollegs scheinbar ein volliger Bruch. Aber noch 27 Jahre später Brief an Mersenne S. J. 1639 von der Reise, er führe bei sich eine Summa und die Bibel. 1640 allerdings erklärt er, er habe seit 20 Jahren keine jesuitische Philosophie mehr gelesen. Je weniger der Einfluß literarisch ausdrücklich zu Tage kommt, um so elementarer ist er in allen zentralen Problemen. Und es ist nicht nur eine formale Bestimmtheit, etwa im Sinne einer Übernahme der Terminologie, sondern der sachliche Gehalt der Philosophie und der Theologie, d. h. Glaubens aufgenommen und erst auf diesem Grunde die letzten ontologischen Probleme der »Physik« des Descartes faßbar.

Freilich: Thomas und jesuitische Theologie nicht das Einzige und vielleicht in einer methodischen Hinsicht nicht das Primäre. Vielmehr die Theologie des Oratoriums: Kongregation von Weltgeistlichen, gegründet von Kardinal Bkulle (1575–1629), nach dem italienischen Vorbild Philipp Neri 1556. Augustinus Autorität und Vorbild.

Seit 1626 persönlicher Einfluß des Kardinals Bkulle auf Descartes. Dieser kennt auch eine Reihe der hervorragendsten Mitglieder des Oratoriums. Sein Gewissensberater und zweite Vorsehung.

Neue Theologie. Herausragend Johannes Damascenus, Gre-

gor von Nazianz, Bernhard von Clairvaux, vor allem Paulus und Augustinus – Augustinus *vor* Thomas. Spekulativ und affektiv zugleich, damit aber zugleich Neuplatonismus! Einheit und Gute Gottes vorzügliche Bestimmungen.

Gibieuf, Lehrer an der Sorbonne, Theologe und Schüler von Kardinal Bérulle, *De libertate Dei et creaturae*, 1630. Vgl. unten bei Interpretation der Meditationen. Von zentraler Bedeutung für Descartes' neue Metaphysik, zugleich aber im engsten Zusammenhang mit Scholastik. Zwang Descartes zu einer Stellungnahme, gleichwohl nicht eindeutig. Wie kommt es zu der Auskunft [?] der Freiheit? Tridentinum 1545 ff. Zuvor schon auf dem gegenreformatorischen Konzil Trient von Kardinal Bellarmin das Problem ausführlich behandelt.

Verhältnis zwischen *praescientia* und *providentia Dei*, *bonitas*, *misericordia* und *libertas hominis* ein altes theologisches Problem, in der Spätscholastik lebendig. Luther: Von früh an gewußt und eigens behandelt in *De servo arbitrio*, 1525, die kritische Antwort auf eine Schrift des Humanisten Erasmus, *De libero arbitrio diatribe*, 1524. Luther, der theologisch die Freiheit des Menschen leugnet, d. h. sagt, daß der Mensch in keiner Weise von sich aus sich aus der Verlorenheit in das Seiende zurückfinde zu Gott.

In der Gegenreformation, die wesentlich von den Jesuiten geführt wurde, daher auch dieses Problem wiederholt. Spanische Scholastik, Molina, *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, 1585. Freiheit des Menschen positiv ohne Gnade, Gott überflüssig zu machen.

*Libertas indifferentiae*, das Freisein nach beiden Seiten, Menschen so oder so nie gezwungen. *Libertas propensionis*, gerade in der Entscheidung für *bonum* erst frei werden.

Zehn Jahre nach Gibieufs Schrift erschien eine große Schrift unter dem Titel: Augustinus – Verfasser Jansenius, Bischof von Ypern. Aufgabe: Augustins Theologie gegen Scholastik, Thomas und den Molinismus zu entwickeln.

Aufblühen der mathematischen Physik. Das besagt philosophisch ein Doppeltes: 1. Erklärung der Natur aus ihrer eigenen

Gesetzlichkeit, nicht im Rekurs auf Schöpferkräfte Gottes. Frage, wie der Zusammenhang dieses eigengesetzlichen Seienden mit Gott. 2. Methodisches Ideal strenger Erkenntnis, mathematischer Beweis und Axiomatik.

Renaissance, Humanismus: Entdeckung des Menschen, sein eigenes Schicksal sich bestimmend."

### § 26. Zum methodischen Aufbau der Meditationen

Meditationes, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur, 1641. Epistola, Praefatio ad lectorem, Synopsis, Meditationes Text I–VI.

Epistola. Man spürt darin die Angst vor der Inquisition und dem Schicksal Galileis. Daß überhaupt geschrieben und den Meditationen vorangestellt wird, zeigt, daß der Inhalt kein beliebiger ist, sondern Prinzipien der ersten Philosophie im scholastischen Sinn behandelt.

Praefatio: Das Vorwort an den Leser weist auf einige zentrale Probleme der Meditationen hin: Begriff der Idee und der ontologische Gottesbeweis aus der eingeborenen Idee Gottes. Vor allem aber will sie das Augenmerk darauf lenken, daß das Entscheidende in der series und [dem] nexus der rationes liegt, in der Folge und der Verkettung der Gründe, d. h. im methodischen Aufbau und Gang der Betrachtungen. Das Wesentliche geht verloren, wenn nur Lehrpunkte herausgegriffen und diskutiert werden.

Die Zusammenfassung des Inhalts übergehe ich, um die einzelnen Meditationen in den Hauptzügen zu kennzeichnen als Vorbereitung für die Erörterung der fixierten Fragen.

Titel der sechs Meditationen:

I. De iis quae in dubium revocari possunt. Über das Seiende, dessen Erkenntnis bzw. Erkenntnis in Zweifel gezogen werden kann.

<sup>2</sup> [Siehe Anhang, Beilage 32.]

II. De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus. Über das Wesen des menschlichen Geistes, daß dieser bekannter sei als das körperlich Seiende (Geist im Vorzug in der Erfäßbarkeit gegenüber körperlichen Seienden).

III. De Deo, quod existat. Daß Gott vorhanden ist.

IV. De vero et falso. Über Wahrheit und Falschheit.

V. De essentia rerum materialium, et iterum de Deo, quod existat. Über das Wesen der körperlichen (stofflichen) Dinge und erneut über das Vorhandensein Gottes.

VI. De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione. Über das Vorhandensein der körperlichen Dinge und die sachliche Unterschiedenheit von Geist und Körper.

Ref[erieren] in I. dubium, Zweifel. Bemühung um Gewißheit in der Erkenntnis.

II. Geist, und zwar ausgewiesen [?] als erkennender, seine eigene Erkennbarkeit; Zweifel, Gewißheit, Erkenntnis, erkennendes Subjekt.

III. Gott, summum ens; existere; vgl. VI. »Existenz« der körperlichen Dinge – terminologische Übereinstimmung nicht zufällig, daher: Vorhandensein Gottes.

IV. Wahrheit und Falschheit. Unter diesem Titel der eigentlich zentralen Meditation der Zusammenhang zwischen III. und I./II.

V. und VI. Das Problem des ontologischen Zusammenhangs der materiellen Natur mit Geist. Das allgemeine ontologische Problem des Zusammenhangs des Seienden. Spinoza: Zentrale Lehre von den Attributen der einen Substanz. Leibniz: Grundgedanke der Monadologie. Einzelne behandelt in der in den Meditationen exponierten Problematik. Das Problem der transzendentalen Erkenntnis des Apriori bei Kant hat hier gleichfalls seine Wurzel.

## § 27. I. Meditation'

### a) Der Maßstab absolut gewisser Erkenntnis

Welches Seiende ist es, dessen vermeintliche Erkenntlichkeit bezweifelbar, also ungewiß ist? Zugrunde liegt demnach diesem Titel die positive Absicht, das Seiende zu finden, dessen Erkenntnis schlechthin unbezweifelbar ist, absolut gewiß ist. Welche Erkenntnis ist inconcussurn, unerschütterlich und daher gemeinsames Fundament aller weiteren? Welches Seiende ist in diesem Sinne erkennbar? Welches ist der Charakter ursprünglicher Erkenntnis? Eine Frage! und der Weg zur Antwort? Eine absolut gewisse Erkenntnis von etwas – Aussage-Satz. Diese Voraussetzung (entsprechend den zwei Fragen) schließt in sich ein Wissen darum und Verstehen dessen, was eigentliche Erkenntnis ist. (Jetzt nur anzeigen.) Also liegt hier gleichsam die ursprünglichste »Erkenntnis«. Mehr noch: Ein Verstehen des Seienden und des Seins wird ebenso vorausgesetzt, eine bestimmte Auslegung des Seienden, was eigentlich seiend ist.

Auf welchem Wege kommt Descartes an dieses Ziel? Offenbar so, daß er das Seiende, das er kennt, und die ihm zugeordnete Erfassungsart durchläuft und prüft, ob sie der Idee der absolut gewissen Erkenntnis genügt.

Diese ist demnach im vorhinein Leitfadens und Maßstab, daran abgeschätzt wird, ob vorgegebene Erkenntnis ihm angemessen ist. Diese Voraussetzung zunächst nicht je dieses Dasein, sondern beachten: Auf dem Wege der I. Meditation grundsätzlich kennenlernen die ungleichen Regionen des Seienden und die verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntnis. Diese kundzutun und den Gang der Betrachtung freizulegen die erste Aufgabe der Interpretation.

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

## b) Der Gang des Zweifels

Propositio: Firmum et mansurum stabilire in scientiis – a primis fundamentis denuo inchoare – eversio generalis meorum opinionum.

Wie das? Jede einzelne Meinung durchsprechen und prüfen? Nein, sondern nur ihre Fundamente, d. h. ipsa principia, von wo aus und auf welchem Grunde die Meinung als solche möglich ist, dieses prüfen. Also nicht alle Erfahrungen, die ich täglich mache, nicht alles sein Sichvorstellen, Einbilden, Phantasieren, sondern sinnliche Erkenntnis überhaupt, Einbildung überhaupt. Entsprechend: nicht das jeweilige bestimmte Objekt, sondern die Seinsart der primär entsprechenden Gegenstände und Objekte als solcher.

Descartes durchläuft nun nicht das Seiende und die Erfassungsarten in beliebiger Folge, sondern in gewisser Ordnung, die zum Weg gehört, der vor das fundamentum führen soll:

sensus	die entsprechenden »Gegenstände«
per sensus (armentia, somnus)	klein und entfernt
imaginatio	in nächster Nahe Leibstücke
intellectio	particularia
pura intellectio	generalia
	universalia magis simplicia
	(Physik, Astronomie, Raum, Zeit, Größe, Ausdehnung)
	simplicissima – maxime generalia

Also hier etwas Unbezweifelbares. Allein: Sind alle opiniones durchgesprochen? Und fehlt nicht die zentrale – Deus? D. h., daß ich selbst und damit meine Verhaltung geschaffen und bestimmter Weise imperfekt sind, ganz abgesehen, ob ich das, was ich erfasse, als wahr oder falsch vermeine und bestimme; konnte doch dieses Erkennen so ausgewählt sein, daß ich weder etwas erfasse, noch mich tausche, sondern von Grund aus verkehrt! Nicht abhängig von der Art des Gebrauchs meiner Freiheit, sondern Verkehrung

meines Wesens; daraus kein Erwachen und keine Aufhebung der Tauschung.

Prinzipien: 1. Verhaltungen, auf deren Grund ich etwas erfasse, die aber sowohl enthüllen als verdecken können, verstellen. 2. Das Seiende selbst, das sich so verhält – woher. Descartes biegt in seinem Sinn hier nicht ab und führt jetzt Gott ein, sondern das Seiende, sofern es ist, ist geschaffenes ens, ens creatum. Also auf creator als letztes Prinzip zurück.

Allein, ebenso notwendig, wie diese Frage zum Weg gehört, so notwendig ist zu vermeinen, daß ich von Gott so geschaffen sein konnte. Deus doch summus bonus. Tausche ich mich ständig, halte ich für seiend, was ist, und für *nicht* seiend, was ist, so ist mein Wesen – abgesehen ob ich vermeine, Wahrheit zu haben oder nicht – in sich ein falsum, nämlich im ontologischen Sinne. Omne ens aber est verum – wesenhaft!

Aber, müßte man fragen, warum hat Descartes diese Überlegung nicht gleich zu Anfang angeführt, wozu erst alle Vermögen durchsprechen, wenn doch die Möglichkeit besteht, daß mein Wesen im Prinzip verkehrt ist? Allein, wenn ich sagen darf, aus derselben Idee Gottes, daß das nicht der Fall sein kann, weiß ich denn nun damit, was schlechthin gewiß ist, dann bleibt doch dies Faktum, daß ich mich zuweilen tausche. Am Ende muß doch eine unbezweifelbar gewisse Erkenntnis möglich sein, an der zugleich einsichtig wird das Recht der Berufung auf Gott, d. h. die Gewißheit dessen, daß mein Wesen nicht verkehrt sein kann.

Daraus wird die Grundtendenz Descartes' deutlich: Er sucht nicht nur überhaupt ein fundamentum simplex inconcussum, sondern dieses muß zugleich die fundamentale Erkenntnis Gottes sicherstellen.

Er stellt alles mögliche Erkennen unter die Forderung eines strengen Erkenntnisideals und Abschätzung [?] davon. Hierzu bedarf es aber zugleich einer Orientierung über die möglichen Weisen des Erkennens selbst, die mit einer einfachen Besinnung auf die Verkehrtheit des Wesens bzw. ihre Unmöglichkeit nicht schon gewonnen ist. Mehr noch: die Diskussion der Möglichkeit

der Wesensverkehrung durch Gott ist der letzte Schritt, um den Weg des Zweifels dahin zu führen, wo das fundamentum gesucht wird. Solange ich einfach an der Idee Gottes festhalte, weiß ich, daß ich nicht total verkehrt bin, also, wie mit Erkenntnisvermögen begabt, auch irgendwie Wahrheit erahne. Problem ist gerade, welches ist die fundamentale? So ergibt sich die Verfügung, von der Idee Gottes methodisch abzusehen und nach dem bisherigen Prinzip auch hier zu verfahren, nämlich: assensionem cohibere, remove, suppositio falsi.

Ausbildung der Endsituation – ein Liigengeist geschaffen. Omne habeo pro falso<sup>2</sup>, ich tausche mich selbst und halte alles für falsch, halte nichts für wahr. Manebo in hac meditatione obstinate defixus. Isolierung des zweifelnden Suchens auf sich. Ich halte das eine fest, das bei mir steht: allem die Zustimmung zu versagen. So gestellt, immer noch suchend etwas Unbezweifelbares, mag es sein was immer, völlig gleichgültig, von welchem Sachgehalt und welches Seiende in dieser gewissen Erkenntnis erkannt wird, und ob überhaupt noch etwas in dieser Isolierung, und vor das Nichts gestellt, gewiß!

### *§28. II. Meditation<sup>1</sup>*

#### a) Die Wahrheit des »ich bin«

Titel zunächst überrascht, denn am Schluß der I. Nichts – nicht das pure Nichts, sondern das Gestelltsein vor das Nichts; aber immer noch auf der Suche nach einem fundamentum.

Situation festhalten: Rursus eandem viam tentare, remove, was ungewiß, pergamque porro, vorangehen im remove. Um jeden Preis etwas Gewisses, sei es auch nur, »daß es nichts Gewisses gibt«. Wenn alles und jedes nicht ist, keine Zustimmung ver-

<sup>2</sup> [Verschreibung Heideggers: »falsum«.]

<sup>1</sup> Überschrift von Heidegger. [Vom Hrsg. formal angeglichen an die Überschriften der Paragraphen 27 u. 29 bis 32.]

dient, daß es wirklich sei, wohin dann noch in diesem Bezweifeln weitergehen? Es ist ja zu grundsatzlich alles mit dem Index der Ungewißheit gezeichnet – alles, woran ich mich im bezweifelnden Suchen eines fundamentum halten konnte.

Ist nicht doch am Ende Gott derjenige, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Oder ipse author? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? Negavi: Habere ullos sensus, ullum corpus. Haereo: Konnte ich nicht sein ohne diese? Allein: Mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nonne igitur etiam me non esse. Heißt das nicht, daß auch ich nicht bin?

Jedoch: Ich habe mich überredet, daß [ich] nicht sei. Ich habe gelehnet, daß ich keine Sinne und Körper habe. Imo certe ego eram! Aber wiederum: Vielleicht ist es nur ein Betrüger, der mich tauscht; aber dann: haud dubie – ego etiam sum, si me fallit. Er tausche mich in meinem Denken, solange er will, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Daher statuendum ergo: hoc propositum »ego sum, ego existo«, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.

Demnach eine veritas gefunden. Welche? Daß ich bin, ego sum? Daß ich als seiend vorgefunden werde? Nein, sondern der Befund ist: Quoties dico ego sum, hoc dictum verum est. »Während« ich denke, solange als ich denke, bin ich. Das Bestehen dieses Zusammenhangs, das Mitgegebensein seiner als Ich im Denken: propositio! Die primäre Erkenntnis nicht Anschauen eines Gegebenen, sondern Vorfinden dieses Sachverhaltes.

Vgl. 2, 3, 4. Dum cogito, me existere cogitare debeo. Cogito ergo sum – kein Schluß, aber auch nicht das Vorfinden eines bloß gegebenen Seienden, sondern veritas simplex, und zwar eine schlechthin evidente veritas externa. Propositio – die bloße Aussage, »daß ich bin«, ist kein Axiom, denn ich konnte doch auch nicht sein, es ist nicht notwendig, daß ich bin. Die Aussage bezüglich dessen, was sie sagt – das in ihr Gesagte  $\neg$ , ist nicht notwendig Wohl dagegen ist die Aussage notwendig zu vollziehen von jedem Ich, das denkt, weil im Denken mit vorgefunden wird das Ich denke. Daher: Solange ich denke, bin ich (gilt auch das Umgekehrte:

solange ich bin, denke ich). Es wird davon abhängen, was »denken«, cogitare, hier besagt. Daher stellt Descartes jetzt die Frage: Quisnam sum ego ille, qui jam necessario sum?

Sagt hier nicht Descartes selbst, daß ich notwendig bin und daß mithin das das Sein der primären fundamentalen Erkenntnis ist? Ich bin notwendig heißt: Mein Sein muß mitgedacht werden, solange ich denke. Notwendig-sein heißt unbedingt Mitgedachtsein (Sein und Wahrheit!). Ich als denkender muß notwendig mich existierend denken, d. h. cogitatio ist coriscentia (später!). Dies Mitgegebenheit meiner als eines Seienden gehört notwendig zu meinem Denken.

### b) Die Umgrenzung der Natur des Geistes

Wer und was bin ich? Wie soll das entschieden werden? Wenn im Sinn wirklicher Erkenntnis, dann müssen diese Bestimmungen offenbar dieselbe Evidenz haben wie das gefundene Axiom. Sie müssen gewonnen werden auf der jetzt erreichten Basis, daß mir als Denkendem das ego evident gegeben ist.

Nunmehr wird von der *propositio fundamentalis* Gebrauch gemacht in dem Sinne: Was ich in mir vorfinde, in der schlechthinigen Isolierung, die zuvor auf dem Zweifelswegerreicht wurde, d. h. was ich bin: Die Beantwortung dieser Frage muß dieselbe Evidenz haben und Gewißheit wie die Fundamentalursache, *omnium certissima evidentissimaque cognitio*. Demnach in der Wasbestimmung des ego jeder Rückgang auf solches, was dem Zweifel unterliegt, verlegt. Weder überlieferte Antworten (Definitionen), noch *sensus*, noch *imaginatio* (*per sensus*), d. h. überhaupt nicht *corpus*. D. h. für die Umgrenzung des *quid sum* nicht überlieferte Definition des Menschen: *animal rationale, corpus!*

Vor allem für Descartes entscheidend: nicht, was er über ego aussagt, sondern **wie**, auf welche methodische Basis die Umgrenzung der *natura mentis* zu stellen ist. Negativ wird das deutlich durch die Abhebung gegen naheliegende Bestimmungsversuche.

*Quare jam denuo meditabor ...* Daher will ich denn von neuem

überlegen, was ich früher für mein Wesen hielt, bevor ich auf die jetzigen Betrachtungen kam, die mich zu dem fundamentum führten. Von diesen früheren Irrungen will ich dann all das abziehen, was durch die auf die Fundamentalerkenntnis gestellten beigebrachten Gründe auch nur im mindesten erschüttert werden kann, so daß dann schließlich genau nur das zurückbleibt, was gewiß und unerschütterlich ist.

Daraus deutlich: Was auf dem Zweifelsweg durchbetrachtet wurde, nicht zufällig angeführt. Was bin ich denn? Homo! Aber was heißt homo? Soll ich sagen »animal rationale«? Aber dann muß ich fragen: »Quid sit animal, quid rationale?« Aber soviel Mühe habe ich nicht, um sie für dergleichen subtilitates zu verschwenden. Vielmehr will ich auf das achtgeben, was sich mir darbot, sooft ich fragte, was ich sei, quid sponte et natura duce occurrebat, was sich mir von selbst und natürlicherweise darbot, ohne alle Vormeinungen, ohne Rücksicht auf überliefertes Wissen.

Was zeigt sich mir da? Ich habe Gesicht, Hände, Arme, eine ganze Gliedermaschine, die auch an der Leiche vorfindlich wird und die man corpus nennt. Außerdem: daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und »denke«. Dergleichen bezog ich auf anima. Was diese sei, darauf achtete ich wenig, aber stellte mir so dabei je etwas vor wie Hauch, Feuer oder Äther.

Dagegen glaubte ich wohl zu wissen, was corpus sei: Was eine Gestalt begrenzt, durch einen Ort bestimmt werden kann, Raum ausfüllt und so in diesem Raum jeden anderen Körper ausschließt. Was durch Tasten, Sehen, Hören, Schmecken, Riechen zugänglich wird, was auf vielerlei Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich, aber durch anderes, das es berührt. So ist es im Grunde gerade corpus, was mir bekannt ist, und von anima weiß ich im Grunde gar nichts.

Wie kann ich aber, entsprechend der vollzogenen remotio, dergleichen noch sagen – ich müßte ja von sensus und intellectio und imaginatio Gebrauch machen. Diese aber tauschen und geben nur Falsches. Nichts bietet sich mir dar von solchem, nihil occurrit,

gerade wenn ich natürlich und unvoreingenommen mich umsehe. Was irgend mit *corpus* zusammenhängt, kann nicht in eine Wasbestimmung des *ego* eingehen. Wie steht es aber mit dem, was ich der Seele zuschrieb? Ernährung, Gehen, das hängt doch mit dem Körper zusammen, also *removendum*!

Sentire? *Etiam hoc non fit sine corpore*; entsprechend was *per sensus*: Irren und Wahnvorstellungen, Einbildungen. *Cogitare*? *Hic invenio: cogitatio est*, das ist, dem kann ich Sein zusprechen, denn es ist im Sinne der *cognitio certissima et evidentissima* gegeben. *Dubitare!* *Cogitatio sola a me divelli nequit*. *Cogito – sum – existo!* *Quamdiu sum?* *Quamdiu cogito!* Denn es ist möglich, daß ich aufhore zu denken und daher auch zu sein. Daß ich bin, ist nicht notwendig. *Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum. De iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum.*<sup>2</sup> Ich lasse aber nur zu, d. h. erkenne nur als seiend an, was notwendig wahr ist. Wahr im ersten Sinne ist: Ich bin, solange als ich denke, bzw. denke, solange ich bin. Das Was des Ich und seines Seins ist demnach das *cogitare*. Ich bin daher ein Seiendes, *res*, das denkt, *cogitat*. Das *ego*: *res cogitans*; und das *praecise tantum*. *Res vera, vere existens, sum!* Der Ausdruck: *mens, animus, intellectus, ratio* hat jetzt eine echt und streng geschopfte Bedeutung erhalten. *Ego* ist nicht *animal rationale*, sondern *res cogitans*. *Quid est hoc?* Nempfe *res: dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens*<sup>3</sup>, *imaginans quoque et sentiens*.<sup>4</sup>

In der Tat: Dieses Ich bin ich doch<sup>5</sup>. *Quid est, quod a mea cogitatione distinguatur?*<sup>6</sup> Was gibt es an Seiendem, das von der *res cogitans* unterschieden werden konnte? *Quid est, quod a me ipso separatum dici possit*, was gibt es an Seiendem, von dem gesagt werden konnte, es sei, seiend, von mir getrennt?

Mag auch z. T. das, was ich mir in freier Phantasie einbilde,

<sup>2</sup> 22 [Richtig: S. 21. Paginierung nach Adam-Tannery, a. a. O. tom. VII.]

<sup>3</sup> [Zu ergänzen: »*nolens*«.]

<sup>4</sup> Nur eine erste Aufzählung, und alles noch Klassifikation.— Vgl. *Principia* I, 9.

<sup>5</sup> 23 *finis* [Adam-Tannery].

<sup>6</sup> 24 [Adam-Tannery].

nicht vorhanden sein, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit. Ich sehe das Licht, hore das Gerausch. Falsa haec sunt, ich traume doch nur! At certe videre videor. Aber furwahr, ich weiß doch davon, daß ich sehe und hore – videor videre, audire. Das kann nicht falsch sein, mag auch, was ich sehe – im Traum oder Wachen oder Wahnsinn –, vielleicht ein Phantom sein. Nicht das videre lucem, sondern videor videre est proprie, quod in me sentire appellatur; sic sumptum nihil aliud est quam cogitare.

Also eigentlich sentire auch ein cogitare, in dem, was sein Wesen ausmacht. Denn das Wesen der cogitatio<sup>7</sup> conscientia, Selbstbewußtsein, sich mitdenken. Das Ich denke begleitet alle meine Vorstellungen. So kann Descartes auch sensus und imaginatio, obzwar sie an corpus gebunden sind, als cogitatio in Anspruch nehmen. Ihr Wesen ist durch Selbstbewußtsein konstituiert. Cogito, ergo sum: Nur eine Folge der Fundamentalerkenntnis (vgl. reditus in se ipsum). Sinnliche Wahrnehmung vermag nicht sich selbst wahrzunehmen in der Weise, die fur eigene Erfassungsart kennzeichnend, wohl aber der intellectus. Je hoher das Wesen, um so ursprunglicher der Ruckgang.

Das mag alles sein. Res cogitans, ego cogito sei absolut gegeben; doch werde ich die Überzeugung nicht los, res corporeas, quarum imagines cogitatione formantur, et quas ipsi sensus explorant, multo distinctius agnosci quam istud nescio quid mei<sup>8</sup>.

Steht einem Satz, daß die Erkenntnis des ego die evidenteste sei, nicht die unmittelbare und bestimmte Wahrnehmung des Körperlichen entgegen, die ontologisch gemeinhin als die deutlichste Erkenntnis ausgegeben wird? Vgl. fruher: corpus, anima. Wie steht es damit? Sehen wir zu. Wir wollen nicht allgemein uber Korper handeln, sondern nur ganz bestimmte betrachten und die Erfassungsart studieren. Sumamus exempli gratia hanc ceram.

II. [Meditation] stellt die Frage: Was macht das Sein an diesem vorfindlichen Seienden aus und durch welches Vermogen wird das

<sup>7</sup> Vgl. Princ. I, 9.

<sup>8</sup> 25 [Adam-Tannery]

Seiende eigentlich erfaßt? Was ist gegeben? Eben aus der Scheibe geschnittenes Stück Wachs, noch Geschmack des Honigs und Duft der Blumen an sich. Farbe, Gestalt, Größe; hart, kalt, anzufassen, angeschlagen gibt es einen Ton. In all dem erfasse ich aufs deutlichste dieses Ding. Während ich rede, dem Feuer genähert. Geschmack und Geruch verschwinden, Farbe ändert sich, Gestalt wechselt, flüssig, warm, kaum mehr anzugreifen, gibt angeschlagen keinen Ton.

*Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est.* Was war es denn aber, was ich mit dem Seienden meinte, vordem es ans Feuer gebracht war, wenn ich es, dasselbe, auch jetzt noch als dasselbe Seiende nehme, wo alles sich geändert hat? *Corpus apparens istis modis, nunc diversis.* Dieses Bleibende im Wechsel rñir vorstellend meine ich, wenn ich Wachs sage. Was ist das nun selbst? *Extensum quid, flexibile, mutabile; capax aliquid mutationum.* Wie soll dieses genauer gefaßt werden, wie erfaßte ich es denn? Nicht diese bestimmten modi, welche ist gleichgültig. Ich halte rñir vor dieses bleibende Rundliche in gewissen Veränderungen. Aber kann ich rñir denn alle möglichen vorstellen? Nein! Einbilden! Ich meine auch diejenigen mit, die ich mir faktisch nicht vorstellen kann. Also was? Alle möglichen *capacem esse comprehendo.* Und diese *comprehensio* kein *sensus* und *imaginatio*, sondern *perceptio*; *sola mentis inspectio.* Was ich als das eigentlich Seiende meine, das ist bei und in allem Wechsel, das nicht zugänglich durch die Sinne und Einbildung, *mentis inspectio.* *Comprehensio des αἰεί,* das die Möglichkeiten der Abwandlungen vorzeichnet, nicht ein bestimmter geltender faktischer Modus dieser.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> [S. Anhang, Beilage 33.]

§ 29. III. Meditation<sup>1</sup>

a) Die Generalregel: Klares und deutliches Erfassen  
durch meinen Geist

Was gewonnen? I. Meditation vor Endsituation. II. Meditation  
a) fundamentum: notwendiges Mitgegebenheit des Ich mit cogito,  
b) quid sum, res cogitans, von res corporea nichts.

Was nun? Augen verschließen, Ohren verstopfen, d. h. alle  
Zugänge zum Körper und Weisen der Erfassung. Meque solum  
alloquendo et penitius inspiciendo – eindringlicher durchforschen,  
um mich nrir selbst in dieser Isolierung bekannter und vertrauter  
zu machen. Quae sentio extra me fortasse nihil sint, tamen cogi-  
tandi modi, als solche, in me esse sum certus."

Forte adhuc apud me alia, ad quae nondum respexi? Bei nrir  
noch nicht alles ausgeschöpft, was ich in derselben Weise wie die  
Fundamentalerkenntnis nrir zueignen kann! Sum certus! Weiß  
ich auch, quid requiratur, was dazu erforderlich ist, daß ich der  
Fundamentalerkenntnis gewiß sein kann? Was kennzeichnet die  
prima cognitio?

In ea nihil aliud est quam clara et distincta perceptio. In ihr liegt  
nichts anderes vor, als ein klares und deutliches schlichtes Erfas-  
sen dessen, was ich besitze, wozu als seiend ich zustimme. Und es  
scheint, ich kann aus der Fundamentalerkenntnis zugleich die sie  
ermöglichende regula generalis schöpfen. Illud omne est verum,  
quod valde (recht) clare et distincte percipio. Diese Regel wurde  
freilich dadurch erschuttert werden und damit auch die Funda-  
mentalerkenntnis, wenn sich herausstellen sollte, daß, obzwar ich  
etwas ihr zufolge erfasse, dieses gleichwohl nicht ist.

Mithin vorläufig: Penitius inspiciendo – die regula generalis.  
Wenn sie soll sein können, als was ich sie in Anspruch nehme,  
dann muß sie selbst in ihrem Recht als leitende Regel so gewiß

<sup>1</sup> Überschrift von Heidegger.

<sup>2</sup> Extra me – in me; zentral für grundsätzliche Überlegung, Problem der Tran-  
szendenz.

sein, wie die Gewißheit, die sich selbst als Maßstab ausspricht. *Ich muß der Regel ihrem eigenen Regelsinn entsprechend gewiß sein können.*

Kann ich das? Bin ich es faktisch? Habe ich fruher nicht vieles uber Erde, Himmel, Gestirne fur gewiß gehalten? Was aber erfasse ich hiervon im Sinne der Regel? Offenbar ipsas ideas tali-um rerum menti meae obversari. Aber das bestreite ich auch jetzt nicht, illas ideas in me esse. Aber vordem vermeinte ich doch noch etwas anderes gewiß und sicher zu haben, namlich res, a quibus istae ideae procedebant – extra me esse, und daruber tausche ich mich aber doch.

Aber die arithmetischen und geometrischen Wahrheiten habe ich doch im Sinne der regula gegeben, und gleichwohl verfielen sie der remotio? Warum denn? Weil ich annahm, ich konnte in meinem Wesen verkehrt sein, daß, was ich evidentissime erfasse, gleichwohl nicht sei. Zwar habe ich keinen Grund zu glauben, es sei ein betrugerischer Gott, andererseits aber nec quidem adhuc satis scio utrum sit aliquis Deus. Metaphysica dubitandi ratio. Ontologischer Grund des Zweifels. Nicht aus dem immanenten Wesen der cogitatio selbst.

#### b) Nachweis der Existenz Gottes als Aufgabe

Solange die Existenz Gottes nicht schlechthin feststeht und damit zugleich, daß er nicht tauschen und verkehren kann, ist die regula generalis nicht gesichert. Es muß demnach zuvor das Vorhandensein Gottes mit derselben Gewißheit bewiesen werden, die der Fundamentalsatz in Anspruch nimmt. Erst dadurch beweist die regula generalis selbst fur sich selbst ihre metaphysische Rechtmäßigkeit.

Einwand: *Zirkel!* Mit Hilfe der regula generalis die Existenz Gottes und aus dieser die regula generalis. Formales Kriterium, das 1. nichts beweist, und 2. von dem gefragt werden muß, ob es den Zusammenhang trifft, den Descartes im Auge hat, in welchem Sinne die regula generalis »Voraussetzung« ist, aus der etwas abgeleitet wird.

Aufgabe: Absolut gewisser Nachweis der Existenz Gottes, d. h. absolut gewisser Nachweis, *esse rem extra me*. Kann ich überhaupt aus meinem Bewußtsein – *res cogitans* – heraus und auch das reale Vorhandensein eines nicht bewußtseinmäßigen Seienden erfahren im Sinne der *regula generalis*? Gibt es also eine transzendente, absolut gewisse, wahre Erkenntnis? Wodurch erkenne ich überhaupt Seiendes als Seiendes? Worin besteht die Wahrheit der Erkenntnis? Wodurch wird Erkenntnis konstituiert? Was gehört zu ihr, welche *cogitationes* machen sie aus? Wie sind diese überhaupt zu ordnen, und von welcher Klasse von *cogitationes* kann gesagt werden, sie seien wahr? Wahre Kette von Fragen liegt Meditation III zugrunde, und ihre Beantwortung gibt zugleich einen Einblick in die konkrete Auffassung des Erkenntnisproblems bei Descartes, d. h. Einblick in den Ansatz der neuzeitlichen und modernen Erkenntnistheorie!

### c) Klassifikation der Ideen

#### 1. Klassifikation der *cogitationes*:

- 1) *ideae*; *voluntates*, *affectus*; *judicium*;
- 2) *actus intellectus* – *actus voluntatis*.

Forma: 1. *cogitare* der *imago*; 2. *aliae cogitationes alias praetera, amplius*. *Voluntates* – *judicia*. *Subjectum apprehendens*, Vorgeben des Vorliegenden!<sup>3</sup>

2. In welchen *veritas* und *falsitas proprie*? (Vgl. Thomas, *veritas transcendentalis ist proprium intellectus*.) Descartes: *judicium* – *assensio*. *Idea*? Nein! Sie gibt nur etwas, entscheidet nicht über Realität! Wahr, daß ich vorstelle.

*Voluntas*? Wenn gleich Verkehrtes gewollt oder etwas gewünscht, was nicht ist.<sup>4</sup> Gleichwohl wahr, *daß* ...

*Judicia*? Hier *cavendum*. Der häufigste *error* in der Zuweisung der in mir seienden Ideen zu wirklichen Dingen außer mir. *Judi-*

<sup>3</sup> Brentanos Satz! Alle Akte sind entweder Vorstellung oder in Vorstellung fundiert. [S. Anhang, Beilage 34.]

<sup>4</sup> Med. III, 6.

care a) also refert Immanentes (ideae) auf Transzendentes, b) Zustimmung zu etwas.

3. Daraus wird sichtbar: Die idea ist konstitutiv für Erkenntnis – imagines, was sich bietet, was in cogitatione formatur.<sup>5</sup>

4. Einteilung: innatae, adventitiae, a me ipso factae. Ob alle 1. oder 2. oder 3. nicht ausgemacht, nondum originem clare perspexi.

5<sup>6</sup>. Thema vor allem und gemäß dem leitenden Problem de iis, quas tamquam a rebus extra me existentibus desumptas considero. Warum halte ich diese für übereinstimmend? a) A natura doctus, b) non a mea voluntate.

Sind das haltbare Gründe? Genügen sie dem, was die regula generalis fordert?

ad a) Spontaneo quodam impetu, aber nicht<sup>7</sup> lumine naturali, quae duo multum discrepant.

ad b) (1) Nicht von meinem Willen? Kein Kriterium, denn wenn nicht, dann folgt hieraus keineswegs, daß notwendig von den Dingen extra; in me noch andere Kräfte, die ich vielleicht nicht kenne. (2) Und wenn wirklich von Dingen, non inde sequitur, daß sie den betreffenden Dingen ähnlich sein müßten. Großer Unterschied zwischen Vorstellungen der Sonne: Die sinnliche Scheibe sehr klein, die des Denkens größer als die Erde! Und gerade die unähnlichste der sinnlichen Erfahrung hat die meiste Evidenz für sich ex caeco impetu, nicht certo iudicio.

Auf diese beiden Gründe – impetus naturae und nicht von mir – kann ich mich nicht berufen, wenn das Transzendieren ein gegründetes sein soll, auf einem gewissen Grunde im Sinne der regula generalis.

Aber wie einen solchen gewinnen? Idea wesentlich: referre eam, in me ad rem extra me. Wie kann ich von der idea in mir aus das Vorhandene der res beweisen? Idea die Achse, um die sich alles dreht. Selbst zuvor scharfer umzugrenzen.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 25 [Adam-Tannery].

<sup>6</sup> [Verschreibung Heidegger: 6.]

<sup>7</sup> [Einschub Heidegger:] Dieses S. 29 Zitat.

<sup>8</sup> Vgl. Med. III und IV Beilage.

Realitas weder nur das leere Worauf des Sichrichtens (realitas objectiva), sondern das Vorgestellte als solches; abgesehen davon, ob es, das darin gemeinte Seiende selbst, vorhanden ist oder nicht. Sofern Seiendes gemeint, ohne Entscheidung über seine Vorhandenheit als solche, liegt im Gehalt des Vorgestellten gleichwohl Vorhandenheit.

Realitas objectiva ist gemeint<sup>9</sup>. Realitas des objectum lediglich qua objectum, deswegen kein plus realitatis. Realitas objectiva ist auch verschieden hinsichtlich des quantum von plus und minus realitatis? Oder realitas actualis rei perceptae qua percepta et ideo objectiva? Offenbar, denn nur so Brücke, und das doch der Sinn der Einführung.

Genug: Das Vorhandensein ist vor-gestellt und gehört so zur perceptio, ob es zwar nicht (das perceptum) realitas actualis rei cogitantis hat."

(43)<sup>11</sup> Iste modus essendi (quo res est objective in intellectu) objectivus competit ideis ex ipsarum natura: 1. d. h. idea ist als perceptum = idea objectiva; 2. als perceptum aber einen Gehalt von objektiver Realität; in der Idee qua perceptum zweifache Realität und zweifacher Sinn.

Die realitas objectiva also nicht die Weise der Wirklichkeit des vorgestellten Gehaltes als solchen (»cogitatum« qua cogitatum) im Sinne vielleicht irgendeines »idealen« Seins.

Die realitas objectiva ebensowenig die Wirklichkeit des Vorstellens selbst, des cogitare, d. h. des Seins der res cogitans bzw. eines modus, d. i. die realitas formalis ideae actualis."

Idea (perceptionis):

1. percipere – realitas actualis (rei cogitantis);

2. perceptum:

a) qua perceptum (zu 1.1 nach Descartes) modus essendi, quo res est objective in intellectu per ideam, quantumvis imperfec-

<sup>9</sup> [S. Anhang, Beilage 35.]

<sup>10</sup> Problem der Ekstase.

<sup>11</sup> [Adam-Tannery].

<sup>12</sup> Kommt von beiden, doch in gewisser Weise auch noch ein Drittes.

tus, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest;

b) qua ens in se – per extensa, realitas actualis corporis (d. h. transzendent);

c) qua ens in se secundum existentiam possibilem essentiamque (repraesentatam) perceptum; die existentia = realitas objectiva idea, d. h. objizierte realitas formalis (perceptionis);

d) qua perceptum gehört auch realitas objectiva in gewisser Weise zu a) realitas actualis ideae, zum totum der idea!

So der volle Begriff der idea. Beispiel: idea Dei.

(41)<sup>13</sup> Plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur. Idea Dei plus realitatis habet secundum realitatem objectivam, daher gehört zur idea zugleich, die besitzt realitas actualis, quae mutuatur a cogitatione mea, das totum der idea.

Quod plus realitatis habet, magis perfectum est. Hoc non potest esse ab eo quod minus. Sofern aber etwas ens, muß es seine realitas erhalten a causa. Lumine naturali manifestus: tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectui.

Das gilt nicht nur von der realitas actualis, sondern auch von der realitas objectiva. Es ist verkehrt zu meinen, die idea bedurfe nur der realitas actualis, die sie ex se qua percipere exigit, »daß sie im Bewußtsein wirklich ist«. Weil sie Vorstellung von Vorgestelltem ist, verbürgt sie zugleich für ihr eigenes Idea-sein eine solche realitas actualis als causa, die zum mindesten der realitas entspricht, die sie als objiciens dem Vorstellen entgegenstellt. Daß eine idea, qua perceptum, dieses oder jenes Seiende vorstellt, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae.<sup>14</sup>

Causa idearum secundum realitatem formalem et objectivam hat den modus essendi formalis. Obzwar, quamvis forte una idea ex alia nasci possit, so doch kein regressus in infinitum, sondern

<sup>13</sup> [Adam-Tannery].

<sup>14</sup> 42 fin. [Adam-Tannery]

letztlich zu einer, deren *causa* alle aktuale Realität enthält, welche in der *idea est tantum objective*.

Was soll ich nun aus all dem über *idea* und ihre notwendige Verursachung schließen? Allgemeines Prinzip der Existenz (Vorhandensein) des transzendenten Seienden *extra me*. Satz der Kausalität; *causa efficiens totalis*.

Musterung der Ideen: Die von mir selbst (*perceptio, sine difficultate*); Gott; körperliche (unbeseelte, leblose) Dinge; Engel; Lebewesen; Mensch. Welche kann ich als *res cogitans* aus mir selbst bilden?

Ad 1) Andere Menschen, Engel, Lebewesen. Wenngleich es dergleichen nicht gäbe außer mir, so konnte ich die Ideen davon leicht zusammensetzen aus der Idee von mir, Gott und den körperlichen Dingen.

Ad 2) *Idea rei corporeae*: Non tantum, daß es nicht aus mir hervorgehen konnte. Gehalt so zergliedern wie früher bei *cera!* Zweifach: a) *per pauca clare et distincte percepta*, b) *confuse et obscure*.

Ad a) *Extensio, figura* (entsteht aus Bewegung jener), *situs* (was die verschiedenen Gestalten unter sich einnehmen), *motus* (*mutatio situs*), dazu *substantia, duratio, numerus*.

Ad b) Licht, Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte, *tactiles qualitates*. Hier weiß ich überhaupt nicht, ob die *idea* von dem Seienden oder Nichtseienden stammt. Sie kann falsch sein. Ideen? Doch aus Urteilen? Ja! *proprie veritas formalis*. Dagegen hier *veritas materialis*: Non *rem tamquam rem repraesentare*. Ich spüre Kalte, etwas *res*? Aber vielleicht Kalte nur Abwesenheit von Wärme, ist gar nichts für sich Seiendes. Was umgekehrt Wärme? Ob das eine oder andere ist oder *neutrum*, vermag ich nicht zu entscheiden. *Tam parum clarae et distinctae* diese Ideen.

Nun ist aber wesentlich jede *idea rei*, d. h. sie repräsentiert Etwas. Wenn Kalte Umgreifendes [?] aber nicht ist, dann *idea materialiter falsa*.

Für solche Ideen brauche ich nicht nach einem von mir verschiedenen Urheber zu suchen:

a) Sind sie falsch, dann deshalb, weil mir etwas mangelt und meine Natur nicht völlig vollkommen ist;

b) sind sie wahr, dann sehe ich nicht ein, warum sie nicht von mir stammen sollen, quia tam parum realitatis mihi exhibent.

Ad a) Von den klar und deutlichen kenne ich: substantia, duratio, numerus; ab idea mei ipsius mutuari possunt. Substantia: res, quae per se apta est existere; duratio: jetzt bin ich und war früher; numerus. Has ideas ad quascunque alias res possum transferre.

Extensio, figura, situs, motus: in me formaliter nicht. Aber was sind sie? Modi substantiae, minderen Seinsgrades als ich selbst – also sind sie in me eminenter.

### 3. Sola restat idea Dei.

Gehalt: Idea substantiae infinitae. Aber ego substantia? Infinitum, nicht privativ, nicht per negationem, sondern positiv: Prior idea infiniti entis perfectiori. Von finitum nicht gradatim, sondern unendlich verschieden. Plus realitatis objectivae, quam ulla alia continet.

Idea innata, mit cognitio mei ipsius, entis finiti, schon gegeben. Fieri non potest, ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret. Ex hoc uno, quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, manifeste concludo Deum etiam existere.

Als summum bonum kann er nicht sein fallax. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit. Ego, ens creatum, keine Verkehrung meines Wesens; die regula generalis als zu meinem Erkennen wesenhaft gehorig, keine Mißleitung. Allseitig gesichert, keine Instanz mehr dagegen?

### §30. IV. Meditation'

#### a) Das Problem des Irrtums

Metaphysik der Wahrheit und des Irrtums; nur so radikale Begründung! So erhöhte Durchsichtigkeit: ego, res intelligibilis, Deus. Hierbei verweilen: Regula generalis.

Aber ich tausche mich doch und falle ständig in Irrtümer. Wie ist das möglich, wo ich doch facultas judicandi von Gott habe?<sup>2</sup>

Allein: Ego tamquam medium quid inter Deum et nihil, inter summum ens et nihil constitutum; de non ente participo, d. h. non sum ipse summum ens, daher desunt plurima. Error: Non quid reale, sed defectus, nec proinde ad errandum mihi opus est aliqua facultate in hunc finem. Jedoch unbefriedigend! Gott konnte mich doch so schaffen als ens non-potens errare – warum nicht? Anne ergo melius est me falli quam non falli? Ist es etwa besser, daß ich mich tausche, als daß ich mich nicht tausche?

Woher überhaupt Irrtum und Falschheit? Wenn über Herkunft, Möglichkeit und Notwendigkeit des Irrtums etwas ausgemacht werden soll, muß dessen Wesen bekannt sein. Irren, Erkennen, cogitatio = 3 Klassen; in welcher? Zwei facultates, simul concurrentes: a facultate cognoscendi et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate. Beide Komponenten sind auf ihre perfectio zu befragen – worin die privatio liegt.

Solus intellectus percipit ideas. Diese facultas perexigua [et] valde finita, bei Gott immensa. Sola voluntas nullis limitibus circumscripta experior, facultas in suo genere perfecta.

Freiheit = a) absentia coactionis secundum determinationem appetitus, b) appetitus, inclinatio. Zwar a) hinsichtlich der mit ihm verbundenen Erkenntnis bei Gott hoher und wirksamer, b) hinsichtlich des möglichen Bereiches des Wollbaren ebenso, dagegen nicht in se formaliter et praecise spectata. Bei Descar-

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> Error Problem.

tes zur Freiheit auch *absentia determinationis*, Augustinische [?] *propensio in bonum*.<sup>3</sup> Je mehr ich mir zumuten kann, um so freier bin ich. Die Existenz bestimmt sich aus dem, was er sich zumutet. *Simul totum intellectus et voluntas*. Das vollkommeneren Strukturmoment im Ganzen = *voluntas*.<sup>4</sup>

Die Reichweite und Spannweite der *voluntas* umgreift die des *intellectus*. Wahr ist nur, was ich *clara et distincta perceptione* erfasse, nicht dagegen *obscure et confuse*. Nur dieses *perceptum* (*clare et distincte*) = *verum* und daher *bonum*. Der Wille und damit die Zustimmung kann sich auch auf *obscura et confusa* beziehen. Es ist möglich ein *non continere voluntatem inter eodem limites*, d. h. ein *deflectare a bono* (*vero*, d. h. *certo*), d. h. *usus non rectus voluntatis*. Der ontologische Sinn dieses Abbiegens ist aber: Gebrauchmachen von der Freiheit, der Seinsmöglichkeit, die meine Vollkommenheit ausmacht.

Diese *perfectio* ist mögliche Ursache *erroris*. *Error non inest in facultate, sed in operatione*. Es liegt im Freisein, daß bei seinem Vollzug das freie Selbst einspringt und für sich die freie Handlung übernimmt. Das Mangelhafte, *defectus*, am *errare* liegt nicht in der ontologischen Verfassung des Vorrangs der Freiheit durch Gott (*causa prima*), sondern in der *causa secunda*. Die Verantwortlichkeit Gottes für das Sein des Irrtums absolut entlastet. Die *culpa* fällt mir zu. *Actus alienus* [?] ontologisch a *Deo*, *actus imperatur a me*.

Gott kann mich nicht tauschen wollen. Er kann mir keine *facultas errandi* gegeben haben, keine Seinsmöglichkeit, die als solche für das Irren bestimmt wäre. Ich irre aber faktisch, somit habe ich die Möglichkeit dazu, und diese muß ich von Gott haben. Worin besteht diese Möglichkeit? Woher entspringt überhaupt der Irrtum? Oder ist am Ende das Geschaffensein mit dieser Möglichkeit *melius* als ohne sie?<sup>5</sup>

*Error* ist *privatio*, *usus non rectus*, d. h. *deficiens a propensione*

<sup>3</sup> Descartes S. 43 unten.

<sup>4</sup> Freiheit vgl. Prologus Thomas, Anthropologie, S. Th. II 1.

<sup>5</sup> [S. Anhang, Beilage 36.]

in bonum. Der ontologische Sinn der privatio aber (caecitas und dergleichen)<sup>6</sup>. Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpae consistit, nullo concurso Dei indiget, quia non est res. Umgekehrt: Verum iudicium ein usus rectus, d. h. im continere voluntatem (assensionem) ut ad ea tantum se extendat, quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur. Wahre Erkenntnis: Zustimmung zu einem solchen perceptum, d. h. verum. Jede clara et distincta perceptio est aliquid; als solche res notwendig verum, d. h. transcendens a Deo und daher ein bonum, das assensus verlangt. Metaphysisch gründet demnach die Wahrheit des menschlichen Erkennens 1. in der veritas Dei, ergo ens creatum; 2. in der libertas arbitrii, die gleichfalls zu mir gehört, weil sie ad imaginem et similitudinem Dei creatum.

#### b) Rückblick auf den bisherigen Gang

Meditationen I–IV:

Gesucht fundamentum simplex, veritas. Im cogitare mitgegeben me esse. Darin zugleich regula generalis. Als Kriterium der absoluten Gewißheit gilt dieses Kriterium.

Möglichkeit: Verkehrung des Wesens. Unmöglich, wenn von Gott geschaffen.

Gott – existiert er? Wie seine Existenz zu erweisen und zwar im Sinne der regula generalis? Gottesbeweis der III. Meditation ≠ ontologisch. Also regula generalis keine Verkehrung meines Wesens. Aber doch tausche ich mich ständig. Woher error, wenn ich ens creatum?

<sup>6</sup> 72 [Adam-Tannery].

*Zweiter Abschnitt: René Descartes*

*§ 31. V. Meditation:*

*Erneuter Beweis der Existenz Gottes*

Ego cogito gesichert, ebenso Existenz Gottes und damit regula generalis. Möglichkeit des Irrtums keine Instanz, sondern beweist nur, daß ich von Gott stamme. In dieser Situation nochmals zu erörtern über Attribute Gottes, mich selbst und natura mentis. Zuvor aber erinnern an den Ausgang des Weges zur Endsituation, Zweifel, Unsicherheit. Daher versuchen, aus diesen Zweifeln aufzutauchen und herauszukommen.

Videamque an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit.<sup>1</sup> Bevor ich mich der Existenz der res extra me versichere, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione, und nachforschen, welche von ihnen distinctae und welche confusae, d. h. welche der regula generalis entsprechen.

Distincte imaginor quantitatem: Deutlich stelle ich mir vor, mache ich mir ein Bild davon, zeigt sich mir Größe. Quantitas: rei quantae extensio in longum, latum et profundum. (Quantitas in der mittelalterlichen Ontologie der materiellen Natur der Vorrang).

In der extensio partes, und diese wiederum assigno: magnitudo, figurae, situs, motus, duratio. Außerdem attendendo percipio innumera de figuris, de numero, de motu. Im Entdecken von dergleichen gar nicht das Bewußtsein, etwas Neues zu finden, sondern nur Wiedererinnerung an solches, was ich schon weiß, ἀνάμνησις.

Und hier stelle ich nun unzählige Ideen fest. Die geometrischen Beziehungen als solche, quae etiamsi extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse. Ob ich sie faktisch erfasse oder nicht, hängt von meinem Willen ab, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas. Zu Dreieck: Winkelsumme = zwei rechte.

Quae proprietates sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud

<sup>1</sup> Vgl. erst [Meditatio] VI.

omne, quod verum est esse aliquid. (Umkehrung des Satzes: omne ens est verum; convertibilia transcendentia!)

Ea omnia, quae ad rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinent. Alles, was ich als zum Wesen eines Seienden zugehörig klar und deutlich erfasse, gehört diesem Wesen wirklich zu. Notwendige Zugehörigkeit der Existenz zum Wesen Gottes besagt: Er existiert notwendig, er ist notwendig wirklich existierend. Wie finde ich in me idea Dei? Nicht weniger clare et distincte als [die eines] Dreiecks. Nicht weniger clare et distincte, daß zu seiner essentia die existentia gehört, denn ens perfectissimum, Existenz aber eine positive Bestimmung und Vorzug gegenüber Nichtexistenz. Existentia non potest separari ab essentia Dei. Theologisch kein realer Unterschied, d. h. es gehört zur res selbst existentia. Also existiert Gott.

Doch liegt hier nicht ein Sophisma? Daß ich den Berg nicht ohne das Tal denke, daraus folgt doch nicht, daß Berg und Tal wirklich existieren! Gewiß nicht – sondern nur, daß sie, mögen sie existieren oder nicht, nicht voneinander getrennt werden können. Aber was hier von Berg und Tal, daß bei Gott gerade essentia und existentia. Ich muß mir Gott existierend denken. Folgt daraus, daß er existiert? Nein, nicht aus meinem Denken folgt das, sondern umgekehrt, weil ich ihn so denken muß, muß er schon zuvor so sein, ipsius rei necessitas me determinat. Erst nach diesem erneuten Beweis der Existenz Gottes nimmt Descartes die Frage der existentia der res corporea auf.

### §32. VI. Meditation:

#### *Über das Vorhandensein materieller Dinge*

An res materiales existant? Scio: quatenus sunt purae Matheseos objectum posse existere, denn ipsas clare et distincte percipio. Denn Deus efficiendi est capax ea omnia quae ego percipiendum capax. Nur wenn etwa das perceptum eine repugnatio in sich schließt. So Möglichkeit gesichert. Aber Wirklichkeit? Res cor-

porea nicht durch intellectus allein, wenngleich durch diesen in seinem eigentlichen Was zugänglich; Kant. Ex imaginandi facultate sequi videtur res materiales existere. Quid est imaginatio? Quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens. Weise des unmittelbaren Gegenwärtighabens der res materiales. (Woraus nimmt Descartes die Existenz, aus dem intentum oder der realitas formalis intentionis? Oder aus beiden?)

Untersuchen zur Klärung der imaginatio: differentia, quae est inter imaginationem et puram intellectionem. Triangulum imaginari besagt: 1. intelligere illud esse figuram tribus lineis comprehensam; verstehen etwas als; 2. intueri acie mentis istas tres lineas tamquam praesentes; Vergegenwärtigung der drei Linien selbst.

Chiliogonum cogitare: 1. Aeque bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, 2. sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tamquam praesentia intueor.

Es besteht consuetudo aliquid semper imaginandi. Daher quoties de re corporea cogito, figuram forte aliquam confuse mihi repraesentem; patet, daß das Vergegenwärtigte kein Tausendeck ist, denn es ist in nichts von dem unterschieden, was ich mir vergegenwärtige, wenn ich mir ein Zehntausendeck denke.

Funfleck und Tausendeck kann ich figuram intelligere absque ope imaginationis. Possum etiam eandem imaginari, applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam. Darin zeigt sich, daß die imaginatio opus est. Peculiaris animi contentio, qua non utor ad intelligendum. Diese nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit.

Ista vis imaginandi, prout differt a vi intelligendi, ad essentiam mei ipsius non requiritur. Auch wenn diese fehlte, manerem ille idem qui nunc sum (res cogitans); unde sequi videtur illam ab aliqua re a me diversa pendere. Non res cogitans, probabiliter tantum corpus existere.

Gegenstände der imaginatio sind ferner die Farben, Tone, Gerüche usf. – aber nicht distincte! Quia perceptio haec melius sensu.

De sensu est agendum. Ist hieraus ein certum argumentum pro rerum corporearum existentia zu entnehmen?<sup>1</sup> Aber auch die hierauf gestützten Beweise, *realitas actualis sensus* und *realitas objectiva*, sind nicht derart, daß sie mit demselben Grad der Gewißheit, mit der ich die Existenz Gottes beweise, die Existenz einer Welt, die Tatsache, daß Menschen einen Körper haben, vermitteln. Vielmehr ist die wesentliche Einsicht, die aus der Prüfung dieser Gründe erwacht, keine andere als: Die Erkenntnis unserer selbst und Gottes sind die einleuchtendsten und allergewissesten Erkenntnisse.

Bevor wir die kritische Frage stellen, gilt es einen Gesamtblick auf die Ontologie des Descartes zu werfen und vor allem noch genauer zu fragen, wie er das Seiende ontologisch bestimmt, das zunächst begegnet: das Sein der Welt.<sup>2</sup>

### §33. Zusammenfassung über Descartes<sup>1</sup>

#### a) Die ontologische Unbestimmtheit der *res cogitans*

Die Interpretation der VI. Meditation ergab ein Mehrfaches: 1. Vorrang des *ego cogito* (Sein des Menschen); 2. zentrale Orientierung auf Gott als *summum ens*; 3. *verum = certum*; 4. *cognitio = assensus*; 5. *res corporea = res extensa*.

(2) zeigt an: Die alte Ontologie ist in Herrschaft. (1), (3) und (4) verraten, daß sich gleichwohl eine Umwendung der philosophischen Problematik vollzogen hat. Was bedeutet diese? Wie wirkt sie sich aus im Hinblick auf die vier leitenden Perspektiven (Sein, Mensch, Welt, Wahrheit)?

Man läßt mit Descartes die neuere Philosophie einen grundsatzlich neuen Anfang und Ansatz nehmen: Orientierung auf das

<sup>1</sup> Hier ein Zusammenhang mit *corpus*. Gleichwohl beide – *res cogitans*, *res extensa* – realiter verschieden.

<sup>2</sup> [S. Anhang, Reilage 37.]

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

Subjekt. Was bedeutet das? Entspricht dieser Umwendung auf das Subjekt auch die ontologische Bestimmung dieses Seienden, der *res cogitans*? Keineswegs. Wird im Zusammenhang dieser Umstellung des Fragens überhaupt nach dem Sein gefragt? Keineswegs. Kommt der Zusammenhang zwischen Wahrheit überhaupt und Sein überhaupt zu einer Klärung oder auch nur Befragung? Keineswegs. Das gilt es, im einzelnen jetzt aufzuweisen. Zugleich muß gezeigt werden, warum die *res cogitans* ontologisch unbestimmt bleibt, warum die Frage nach dem Sein nicht gestellt wird.

Inwiefern ist die *res cogitans*, das *ego*, ontologisch unbestimmt? Kann hier überhaupt ein Weiteres gewonnen werden über das hinaus, was Descartes formuliert? Die Fundamental Erkenntnis lautet: *cogito, sum*, d. h. es ist unbedingt gewiß das Mitgegebenheit des *ego sum* im *cogito*. Die Fundamentalwahrheit ist die Einbeschlossenheit des *me esse* im *cogitare*. Die Unbezweifelbarkeit dieses Sachverhalts ist das *certum*, die erste *veritas*. Was das *ego sum* selbst besagt, wie das Sein des *sum* zu umgrenzen, ja auch nur zum Problem zu machen ist, wird für Descartes keine Frage. Es genügt das unbezweifelbare Mitvorhandensein des *ego* im *cogitare*. Ist damit das Sein des *ego* bestimmt? Nein! Es ist nicht einmal nach der Existenz des Menschen gefragt!

#### b) Die vorgangige Bestimmung durch Gewißheit

Was wäre dazu gefordert? Daß dieses Seiende an ihm selbst erfahren würde. Aber ist es nicht das? *Cogitationes* und darin *ego*? Das wird wohl miterkannt, aber weder die *cogitatio* als solche, noch das *ego* als solches, sondern der Sachverhalt des Mitvorgefundenheit des einen mit dem anderen genügt.

Weil Descartes ein *certum quid*, ein schlechthin Unbezweifelbares sucht, gerade deshalb ruht das primäre Interesse nicht darauf, was und wie das betreffende Seiende selbst ist. Extrem formuliert, muß gesagt werden: Es ist im Grunde Zufall, daß die Fundamentalwahrheit das *ego* und *cogito* betrifft. Es genügt, daß das Mitvorhandensein beider einleuchtend und unbezweifel-

bar ist. Descartes sucht nur eine unbedingte Gewißheit, mag die Wahrheit, deren er in dieser Gewißheit gewiß ist, sein wie immer. Mehr noch: Descartes interpretiert von vornherein Wahrheit als Gewißheit. Die Weise, in der ich mich zum Wahrsein halte, in der Wahrheit mich halte und sie behalte, identifiziert er mit der Wahrheit selbst: Wahrheit als Wahrheitsaneignung, assensus. Die Wahrheit aber ist immer Entdecktheit eines Seienden. Daher ist notwendig, daß sie jeweils der Seinsart des betreffenden Seienden angemessen sei. Wird dagegen eine unbedingte Gewißheit gesucht, d. h. die Möglichkeit des sich Haltens an eine Unbezweifelbarkeit, dann wird das Seiende, worüber die mögliche gewisse Wahrheit Wahrheit ist, gleichgültig.

Weil Descartes primär und einzig als Fundamentalwahrheit eine unbedingte Gewißheitsucht, deshalb muß notwendig das ego des cogito in seinem Sein unbestimmt bleiben.

Die ontologische Bedeutung des Ich bin, des sum, besagt: notwendig vorhanden sein, besser: vorfindlichsein in jedem cogitare. Sum, ich bin vorfindlich solange, sooft cogito. Das Vorfindlichsein für ein Betrachten des cogitare ist aber keineswegs identisch mit dem Existieren des Ego: so wenig, daß die Existenz die Voraussetzung ist für die mögliche Vorfindlichkeit. Aus dieser kann jene nicht aufgeklärt werden, noch weniger kann Vorfindlichsein mit Existieren des Selbst identifiziert werden.

Wir sehen: Das ego cogito rückt als res cogitans in das Zentrum der philosophischen Problematik und die realitas dieser res ist unbestimmt, weil Descartes einzig nach einer Gewißheit sucht und mit dieser Wahrheit identifiziert. Der Radikalismus des Fragens und der Grundlegung ist nur Schein; er führt sowenig an die Wurzel, daß er sie gerade verdeckt und den Weg dazu verlegt.

### c) Hinweis auf die Seinsverfassung des existierenden Daseins

Wenn das mit Recht gesagt werden kann, dann muß eine positive Umgrenzung der Seinsverfassung des existierenden Daseins

leitend sein! Was sagt diese? Auf die Ontologie des Daseins hier freilich nicht einzugehen, nur auf eines hinweisen: Wenn Descartes überhaupt vom ego handelt, dann kann er dieses nicht ganz verkennen. Auffallend: Mitvorhandenheit, Vorfindlichkeit, sooft, solange ich denke. Darin liegt: Das ego denkt nicht endlos und schlechthin immer, ohne Anfang und Ende; es hat sein »solange«. Descartes wurde sagen: Gewiß, dem ist dadurch Rechnung getragen, daß die *res cogitans* als *substantia finita* angesprochen wird. Aber genügt das? Oder ist damit das spezifisch ontologische Sein der Endlichkeit des Daseins nicht gerade verkannt? Ist dieses ein Seiendes zwischen zwei Enden, Geburt und Tod? Wo ist die Geburt, wo der Tod? Und wie ist das zwischen beiden zu denken? Hat das Dasein seine Geburt einfach hinter sich gelassen, so wie eine Station, die es durchschreitet? Oder bin ich nur, sofern ich je und ständig geboren bin? Ich existiere nur als geburtiger. Und der Tod – ist das ein Ende irgendwo, bei dem ich schließlich ankomme, oder der mich irgendwoher trifft? Oder liegt vielmehr der Tod nicht schon irrner im Dasein selbst als eine ausgezeichnete Möglichkeit, nämlich die Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit der Existenz, so daß es geburtig je schon stirbt, d. h. sich zu seinem Tod verhält, ihn selbst in sich trägt? Das Dasein existiert nur als sich erstreckend zwischen Geburt und Tod. Es existiert selbst als diese Erstrecktheit. Es ist wesenhaft nie und nie lediglich vorhanden, sondern geburtig bin ich gewesen und als sterbend bin ich wesenhaft zukünftig.

Tod ist je meiner, imgleichen die Geburt. Die Selbständigkeit des Selbst bestimmt sich aus dem existierenden Bezug zu Geburt und Tod. Beide können verdeckt bleiben und das Selbst hat sich selbst dann nicht zu eigen, ist uneigentliches. Es kann aber auch eigentlich existieren. Auf diese Grundmöglichkeiten der Existenz, in denen jedes Dasein existiert, nicht weiter einzugehen; nur so viel: Ob ich eigentlich existiere oder nicht, das ist gar nicht so harrnlos evident bzw. nicht evident wie das *cogito sum*. Die Gewißheit des Todes z. B. ist gewisser als jeder mathematische Satz und gleichwohl von wesentlich anderem Charakter.

## d) Grund für die Verdeckung des Daseins bei Descartes

Die Existenz des Daseins bleibt aber notwendig verdeckt, weil Descartes nicht die *res cogitans* als solche sieht, sondern ein *fundamentum inconcussum* überhaupt. Als Ideal der Erkenntnis überhaupt schwebt ihm vor die mathematische, deren spezifische Evidenz und Beweisform<sup>2</sup>.

Dabei hat Descartes nicht einfach eine bestimmte Methode aus der Mathematik entlehnt, sondern umgekehrt in der Besinnung auf die mathematische Erkenntnis die Idee des Mathematischen erst grundsätzlich exponiert und mit dem Begriff der Wissenschaft überhaupt identifiziert. *Scientia = cognitio certa et evidens*, gewisse und einleuchtende Erkenntnis. Idee der Wissenschaft hier formal allgemein, ohne Bezug auf einen bestimmten Bezirk des Seienden, nur mit Rücksicht auf Idee der Gewißheit. Diese selbst umgrenzt durch *regula generalis: clara et distincta perceptio*.

*Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuiti praesentia, satis fortiter et aperte illi inveniunt. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.*<sup>3</sup> ... *Potest esse clara perceptio, quae non sit distincta; non autem ulla distincta, nisi sit clara.*<sup>4</sup> Klar nenne ich jene Vorstellung (d. h. jenes Vorgestellte), das für ein ausdrücklich darauf abzielendes Erfassen an ihm selbst anwesend ist und offen zugabeliegt. So nennen wir auch das von uns klar gesehen, was für den hinsehenden Blick anwesend, diesen hinreichend stark und offensichtlich bewegt. Deutlich aber jenes Vorgestellte, das – selbst klar – von allem anderen Vorgestellten so geschieden und eingegrenzt ist, daß es nichts anderes, denn was klar ist, in sich enthält. Eine Vor-

<sup>2</sup> Vgl. *Regulae*.

<sup>3</sup> *Principia* I, n. 45 [Adam-Tannery VIII, p. 22.]

<sup>4</sup> [Ib., *Principia* I, n. 46.]

stellung kann klar sein ohne Deutlichkeit, nie aber ist ein Vorgestelltes deutlich, das nicht auch klar ist.

Z.B. ein Schmerz kann als solcher völlig klar gegeben sein. Gleichwohl bringen wir diese Gegebenheit mit einem dunklen Urteil zusammen, indem wir den Schmerz z.B. in den Zahn verlegen, wo er nur scheinbar ist. Leibniz hat später bemerkt, dieses Prinzip der klaren und deutlichen Erkenntnis sei selbst sehr wenig klar und deutlich. Das wird zutreffen, soll jetzt nicht weiter erörtert werden. Uns beschäftigt nur die Frage, wie am Leitfaden dieses Prinzips der Begriff der Wissenschaft umgrenzt wird und wie dieser Wissenschaftsbegriff in den ontologischen Grundfragen sich auswirkt.

Die wesentlichen Bestandstücke der scientia sind intuitus und deductio. Per intuitum intelligo ... mentis purae et attentae ... non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur (hierzu ist nötig praesens evidentia); experientia, ἐπαγωγή; res absolutae.<sup>5</sup> Per deductionem intelligimus illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur<sup>6</sup> (hier mutus sive successio quaedam); res respectivae. Begründungszusammenhang, ordo, series.

Wissenschaftlich erkennbar ist demnach nur, was sich in der Weise des intuitus vorgeben läßt und so als fundamentum der deductio dienen kann: Mathematisierung der Idee der Wissenschaft, mathesis universalis. Das absolutum nicht im einheitlichen Sinn, ein vorzügliches Seiendes aufgrund seiner Seinsart, sondern mathematisch Absolutes, das, mag es immer sein, was es will, der methodischen Forderung der regula generalis genügt. Natura magis simplex.

Aus der Idee der Wissenschaft wird über die Grundbeschaffenheit ihrer möglichen und notwendigen Gegenstände entschieden. Was dieser Forderung nicht genügen kann, scheidet aus dem Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis aus.

Diese Idee der Wissenschaft leitendes Prinzip für das Suchen eines fundamentum simplex. Es hat die Führung auf dem Zwei-

<sup>5</sup> [Regula III 6 – Adam-Tannery X, p. 368.]

<sup>6</sup> [Ibid. p. 369.1]

felsweg. Daraus wird deutlich: Gar keine sachhaltige Orientierung auf *res cogitans* als solche.

Das gilt nun aber auch für die Interpretation der *res corporea*. Auch hier lautet die Frage nicht: Wie ist das Sein des innerweltlichen Seienden konstituiert?, sondern: Wie muß das Sein des zunächst gegebenen Seienden gefaßt werden, damit es im Sinn der *cognitio certa et evidens*, d. h. wissenschaftlich erkennbar wird. Das Sein muß mathematisiert werden; das wesentliche Attribut der *substantia* kann daher nur die *extensio* sein.

Diese Interpretation des Seins des innerweltlichen Seienden wirkt sich so weit aus, daß diese Charakteristik als fundamentale gilt. Wo man später nicht übersehen kann, daß es noch anderes Seiendes gibt, da wird gleichwohl die Descartessche Position vorausgesetzt (Wertcharaktere, wertbehaftete Dinge).

Die vier Perspektiven:

1. Frage nach dem Sein wird nirgends gestellt. Es bleibt Sein = Vorhandensein; Sein = Gewißsein im Sinne des gewissen Erfaftheits.

2. Frage nach dem Menschen unbestimmt und gerade bei und trotz des Vorrangs des *ego*. Sein des Menschen im Ganzen des Seienden, *Ethica more geometrico demonstrata*.

3. Sein der Welt: *res extensa*.

4. Wahrheit als Gewißheit.

Was in der Ordnung des Erkennens zuerst, vor allem anderen zugänglich ist, ist die *res cogitans* – und hier wiederum: Das Erste im Erkennen das *percipere*, die *idea*. Der Gehalt der Ideen umfaßt jeweils das existenzfreie Wesen des Seienden, d. h. das, was zu seiner Möglichkeit gehört. Die Möglichkeit von etwas ist früher als seine Wirklichkeit, *a priori*. Sofern aber nun die Möglichkeiten, die Wesenheiten, die sich in den Ideen bekunden, diese aber bekannter sind und erfäßbar vor der Erkenntnis des Transzendenten, wird das *Apriori*, als das Frühere im Sinne der ermöglichenden Möglichkeit, zugleich zum »Früher« im Sinne der vorgangigen Erkennbarkeit des Subjekts. Das *Apriorische* ist damit zugleich das »Subjektive« geworden – das vor aller empi-

rischen transzendenten Erfahrung Zugangliche, zur res cogitans Gehörige. So vermag dann Kant von dem Apriori zu sprechen, das »im Gemitt bereitliegtcc (mens sive animus).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> [Siehe Anhang, Heilage 38 und Heilage 39.]

## DRITTER ABSCHNITT BARUCH DE SPINOZA

### *§34. Leben – Schriften – Ausgaben*

#### a) Lebensdaten

Baruch (Benedikt) de Spinoza (1632–1677). Geboren in Amsterdam; entstammt einer der angesehensten und wohlhabendsten jüdisch-portugiesischen Familien, die nach den Niederlanden ausgewandert waren, um den Verfolgungen in Spanien und Portugal zu entgehen. Der erste Unterricht war die Einführung in den Talmud, die Schriften des Maimonides und überhaupt die jüdische mittelalterliche Scholastik. Schon bald kam Spinoza zu einer selbständigen Auseinandersetzung mit dem überlieferten Glauben. 1654 nach dem Tod seiner Vaters erhielt er lateinischen und griechischen Unterricht und wandte sich darauf dem Studium der Theologie zu, d. h. der damals von Spanien her mächtigen und erneuerten aristotelischen Scholastik. (Wenn Spinoza von scholastici, metaphysici und philosophi spricht, dann meint er Thomas, Suarez und deren Schulen.) Direkter Einfluß der Scholastik, nicht etwa erst auf dem Umweg über Descartes.

1656 wird er wegen »schrecklicher Irrlehren« aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen und der Bann über ihn verhängt. Von dieser Zeit an datiert dann eindringliches Studium von Descartes und den Naturwissenschaften, zugleich die Ausarbeitung der eigenen Philosophie. Er wohnte an verschiedenen Orten in Holland, zuletzt im Haag bei dem Maler van der Spyc, wo er am 21. Februar 1677 starb. (Daher kommt sein 250. Todestag.)

Durch Schleifen optischer Glaser gewann er sich teilweise seinen Lebensunterhalt. 1673 wird er durch Karl Ludwig von der

Pfalz auf eine Professur der Philosophie nach Heidelberg berufen. Er lehnt ab, weil er eine Beeinträchtigung der Freiheit seines Philosophierens befürchtete. In Holland lebte Spinoza einsam, mit wenigen Freunden. Ausgedehnteren Briefwechsel, der für seine Philosophie wichtige Quelle ist, pflegte er mit dem Arzt Ludwig Mayer aus Amsterdam und mit Heinrich Oldenburg aus Bremen. Auch mit Leibniz traf Spinoza öfters im Haag zusammen und las ein Stück seiner Ethik vor. Ein näheres persönliches Verhältnis zwischen beiden blieb aus.

Alle, die Spinoza kannten, auch seine Gegner, schätzten sein Wesen, das von einfacher Klarheit und Ruhe war. Nie sah man ihn lachen, nie traurig, stets freundlich, gefällig mit Rat und Hilfe, frei von Heuchelei und Ehrsucht, ohne große Ansprüche.

#### b) Schriften<sup>1</sup>

*Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (vor 1661), entwirft Vorstufe zur *Ethica*.

*Tractatus de intellectus emendatione* (posthum veröffentlicht 1677). *Est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stilo et conceptibus jam multos ante annos conscriptus* (Vorrede). Man sieht in diesem Traktat eine ähnliche Abhandlung wie die Abhandlung von Descartes über die Methode – eine erkenntnistheoretische Vorbereitung der Ethik, auf die er auch hinweist.

*Tractatus theologico-politicus* (zwischen 1665 und 1670). Eine Verteidigung der Denk- und Redefreiheit in der Religion. Wenn anders, *quandoquidem religio non tam in actionibus externis quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris atque autoritatis publicae est. Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae. Theologia autem pietatis et oboedientiae.*

*Tractatus politicus* (kurz vor seinem Tode verfaßt): Auseinandersetzung mit Hobbes. Ziel des Staatswesens nicht Freiheit, sondern Sicherheit.

<sup>1</sup>[Überschrift dem Text entnommen.]

*Principia philosophiae Cartesianae I et II more geometrico demonstratae.*"

*Cogitata metaphysica.*

*Ethica* more geometrico demonstrata (bis zu Spinozas Tod immer wieder umgeschrieben). Im folgenden ausführlich behandeln.

### c) Ausgaben<sup>3</sup>

Bei keinem Philosophen der neueren Zeit Textüberlieferung so unsicher wie bei Spinoza. Einzige Textquelle bisher die posthume Ausgabe, neben zwei von Spinoza selbst besorgten Drucken und einer holländischen Übersetzung eines Jugendwerkes. Von den im 19. Jahrhundert erschienenen Ausgaben die einzig brauchbare die von Joh. van Vloten und J. Land (1882/3). Die beiden Nachdrucke 1895 und 1914 voller Fehler, abgesehen daß auch diese Ausgabe nicht auf hinreichend breite textkritische Basis gestellt ist.

Carl Gebhardt erkannte (vgl. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1916), daß in den alten holländischen Abschriften der posthumen Werke eine zweite Textquelle vorliegt. Er konnte nachweisen, daß diese Übersetzungen nicht nach den Drucken, sondern aus verlorenen Handschriften Spinozas gearbeitet waren. Bezüglich der *Principia philosophiae Cartesianae* und der *Cogitata* weist Gebhardt den Übersetzern eine spätere Redaktion Spinozas nach, die wesentliche Änderungen an zahlreichen Stellen enthält.

Auf dieser neuen Grundlage hat Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften eine neue Spinozaausgabe geschaffen, die im vorigen Jahr erschien: *Spinoza, Opera*, IV Bande – die jetzt für wissenschaftliche Arbeit allein maßgebende. (Aus der älteren Literatur über Spinoza ist zu beachten: Fr. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza und Briefe an Moses Mendelssohn*, 1785. Herder, Gott – einige Gespräche, 1787.)

<sup>2</sup> [Von Heidegger gestrichen:] *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae.*

<sup>3</sup> [Überschrift dem Text entnommen.]

Wirkung auf Lessing, Goethe und Schelling bekannt.<sup>4</sup>

J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*. Philosophische Aufsätze. Ed. Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet, 1887, S. 89–198.

C. Stumpf: *Spinozastudien*. Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1919.

§ 35. *Ethica Ordine Geometrico demonstrata.*  
*Allgemeines*

a) Die ontologische Grundabsicht Spinozas

Ontologie des Daseins auf dem Grunde einer Interpretation des Seins überhaupt. Sein des Seienden wird traditionell gefunden in der Substanz, genauer: Substantialität der Substanz. Rück-erinnerung an Descartes: *substantia infinita* – *substantia finita*: *res cogitans* und *res extensa*. Zusammenhang im Sinne der christlichen Theologie, Gott als *prima causa*. Die endliche Substanz ist zwar nicht *a se*, aber *per se*. Bei der Betrachtung der thomistischen Ontologie ergab sich ferner: *Primus conceptus* (obzwar *confuse*) ist das *ens*, und das *ens* wird eigentlich verstanden im Begriff Gottes, des *summum ens*.

In roher Charakteristik läßt sich die philosophische Grundabsicht Spinozas so fassen: Wenn das Sein als Gott eigentlich begriffen wird und die philosophische Erkenntnis im Sinne Descartes' mit dem *intuitus* beginnt, um aus dieser Grundanschauung alles andere zu deduzieren, dann liegt alles an der klaren und deutlichen Einsicht in das Sein als solches, aus dem in strenger Deduktion alles Seiende verstanden werden muß. Diese Fragestellung führt Spinoza dazu, daß er das Sein des *summum ens*, der substan-

<sup>4</sup> Lessing: »Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Wenn ich euch noch jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen.« [Der erste Satz aus: »F. H. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing«. In: G. E. Lessing, Werke. VIII. Band. München 1979, S. 564.]

tia infinita, als das einzige Seiende bestimmt, in dem und durch das alles »ist«, und d. h. zugleich begreifbar ist.

Das Sein des Menschen grundet daher in einem ursprünglichen Seinsbezug zum ursprünglichen Sein (*amor Dei intellectualis*). Wenn das Sein in der Substantialität des *summum ens* gefunden wird, dann ist die Hauptaufgabe der Interpretation eine Erörterung des Substanzbegriffes. Diese begegnet nicht geringen Schwierigkeiten. Denn im Grunde kann die (Ethik) Metaphysik nur verstanden werden, wenn man jeden Schritt der Deduktion ausdrücklich mitvollzieht. Wir müssen uns auf die Klärung der Hauptsätze dieser Schrift beschränken.

#### b) Aufbau des Werkes

Das Werk hat 5 Teile: I. *de Deo*, II. *de natura et origine mentis*, III. *de origine et natura affectuum*, IV. *de servitute humana seu de affectuum viribus*, V. *de potentia intellectus seu de libertate humana*.

Die methodisch-technische Anlage: Jeder Teil beginnt mit Definitionen; sie fixieren die Grundbegriffe. Sodann werden *axiomata* aufgestellt, neben den intuitiv ausgewiesenen Grundbegriffen ebenso gegründete Grundsätze.

Aus Definitionen und Axiomen werden *propositiones* (Lehrsätze) abgeleitet. Dann folgen *corollaria* (Folgerungen), die sich aus den Lehrsätzen ergeben, ferner *scholia*, die die Beweise der *propositiones* ergänzen. Die *definitiones*, *axiomata*, *propositiones*, *corollaria* und *scholia* jedes Teils sind gesondert nummeriert, sodaß Spinoza immer in den weiter fortgeschrittenen Deduktionen auf die jeweils vorausgesetzten Grundsätze und Grundbegriffe und schon durchgeführten Beweise zurückverweist, ohne sie vollständig wieder anzuführen.

Wenngleich der technische Aufbau durchsichtig ist, so bleibt doch inhaltlich vieles dunkel. Man kann nicht sagen, daß schon eine philosophisch befriedigende Gesamtinterpretation Spinozas gewonnen ist. Im Gegenteil, die Auslegung Spinozas ist noch zu

sehr an weltanschaulichen Kategorien wie Pantheismus, Determinismus oder psychophysischer Parallelismus und dergleichen orientiert, als daß die zentralen ontologischen Probleme gesehen werden konnten.<sup>1</sup> Die Idee der Substanz zum Verstandnis bringen, d. h. die Idee des Seins des Seienden, das eigentlich ist.

Scholastik: *Modus specialis entis*. Descartes: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*<sup>2</sup> Ein Seiendes, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf; ein solches Seiendes, das schlechthin unbedürftig ist eines anderen, *unica tantum potest intelligi, nempe Deus*. Alles andere Seiende bedarf des *concursus Dei*.

Spinoza faßt diesen Substanzbegriff noch radikaler, so zwar, daß es nach ihm nur eine Substanz gibt – sie nennt er Gott. Die Interpretation der Substanz umgrenzt die Substantialität, d. h. das Sein des Seienden qua Substanz. Friiher gezeigt: Sein bedeutet traditionell Vorhandenheit und darin liegt Hergestelltheit und Anwesenheit. Was gar herstellungsunbedürftig ist, sein eigenes Woher selbst an ihm selbst ausmacht, genügt dieser Idee des Seins im Sinne der schlechthinnigen Vorhandenheit ursprünglich. Was in dieser Weise ist, dessen Sein, *existentia*, ist zugleich immerwährend. Sein = immerwährende Vorhandenheit.

In der Orientierung an diesem Seinsverständnis denkt Spinoza den Substanzbegriff zu Ende und entwirft von ihm aus die Seinsverfassung des Alls des Seienden und seine Möglichkeiten.

<sup>1</sup> Die vier Perspektiven in einer eigentümlich systematischen Einheit und Identität [?].

<sup>2</sup> *Principia I*, n. 51.

### § 36. *Ethica, pars prima*

#### a) Die ontologischen Grundbegriffe

Die 8 Definitionen des ersten Teils umgrenzen die ontologischen Grundbegriffe: 1) *causa sui*, 2) *res finita*, 3) *substantia*, 4) *attributum*, 5) *modus*, 6) *Deus*, 7) *res libera, necessaria*, 8) *aeternitas*.

Wir sahen, wie bei Descartes die Frage nach dem Sein überhaupt nicht gestellt wird. Er bewegt sich im überkommenen Seinsverständnis. Index dafür: Übernahme der ontologischen Interpretation des *summum ens*. Ferner zeigt sich, daß auch dasjenige Seiende, die *res cogitans*, die [die] methodisch zentrale Funktion übernimmt, in ihrer Seinsweise ungeklärt bleibt. Überall ein Hintanhalten einer ursprünglich ontologischen Problematik. Statt dessen Übernahme der mittelalterlich-antiken Ontologie. Die Systematisierung des Alls des Seienden im Sinne der griechischen Seinsidee erreicht ihre extremste Ausbildung bei Spinoza. Wenn die neuere Interpretation seine Lehre Pantheismus nennt, dann heißt das wissenschaftlich-philosophisch: Alles Seiende wird nicht nur am Leitfaden der Idee der schlechthinnigen Vorhandenheit interpretiert, sondern als Seiendes in die Einheit und Einzigkeit der Substanz und ihrer Substantialität zurückgenommen.

Ad 1) Kein Zufall, daß die *Ethica I. pars (De Deo)* mit *causa sui* beginnt.<sup>1</sup> Unter Ursache (Grund) seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, bzw. das, dessen Natur nicht anders denn als existierend begriffen werden kann. Diese Definition »zweiseitig«: 1. mit Rücksicht auf das, was *causa sui* an ihr selbst ist, 2. mit Rücksicht darauf, wie sie begriffen werden muß. Dasselbe oft, besonders in der Definition der Substanz. (Sein und Begriffensein, Wesensmöglichkeit und Begreifbarkeit fallen zusammen; Sein und Gedachtheit.)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [S. Anhang, Beilage 40.]

<sup>2</sup> Wenn die philosophische Problematik so angesetzt ist, dann deutlich die Voraussetzung: Eigentliches Erkennen geschieht nur in der *intellectio*, nicht aber in *opinio* und *imaginatio*.

Grundüberzeugungen, die der Metaphysik Spinozas zugrundeliegen. Die Methode der Erkenntnis ist bestimmt durch *intuitus* und *deductio*, denn Spinoza sagt *scientia intuitiva et ratio*. Zugleich liegen der Metaphysik Spinozas zwei Grundüberzeugungen zugrunde.

*Primum conceptum est ens*, nicht irgendeine besondere Gegebenheit, etwa das *cogito*, sondern was das Erste und Eigentliche ist in der Ordnung des Seins, das ist auch das zuerst Erkannte: *Natura divina ... tam cognitione quam natura prior est*.<sup>3</sup>

Was im reinen Denken gedacht ist, das ist; bzw. umgekehrt, was ist und in seinem Sein aus der Substanz entspringt, das wird auch notwendig in der *idea* gedacht bzw. folgt aus ihr. Diese Überzeugung ist nichts anderes als die Identifizierung der *realitas formalis rei* mit der *realitas objectiva ideae*. Das bekundet sich deutlich in Sätzen wie: *Quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari*.<sup>4</sup> *Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexionne sequitur ... objective*.<sup>5</sup> *Idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter*.<sup>6</sup> Dieser Satz erhält bezüglich der Lehre von den Attributen und *modi* eine weitere Ausbildung.

#### b) Die 8 Definitionen im einzelnen<sup>7</sup>

1. *Causa sui*, rein ontologisch interpretiert, deren Wesen *existentia* einschließt. Es ist Ursache, Ur-wesen, das kein *esse* von sich ausschließt – die ursprüngliche *res*, vor der es keine gibt und die keiner solchen bedarf; »Ursache« hier nicht mit Rücksicht auf Wirkung, *causa* nicht im Sinne einer Kausalität, ein Seiendes, das tatig gleichsam vor ihm selbst ist, um sich in der Selbstheit zu erzeugen, sondern eine Weise des Seins überhaupt, genauer: die ursprüng-

<sup>3</sup> *Eth. II* propos. 10, schol. 2.

<sup>4</sup> *Eth. I* propos. 30, demonstratio.

<sup>5</sup> *Eth. II* propos. 7, corr.

<sup>6</sup> *Tractatus de emendatione II*.

<sup>7</sup> Vgl. Text. [Überschrift von Heidegger.]

liche Weise des Seins eines Seienden Umgekehrt bekundet diese Interpretation des schlechthin Seienden bzw. seines Seins, daß in der Idee des Seins Herstellung mitgedacht ist. Ausgehen von *essentia involvens existentiam* an sich nicht notwendig auf *causa* überhaupt, es sei denn Sein = Vorhandenheit.<sup>8</sup>

2. *Res in suo genere finita*, ein Seiendes, das durch ein anderes seiner Natur begrenzt werden kann. *Corpus* – wir können uns immer einen größeren denken; ebenso *cogitatio* durch *cogitatio*.

1 und 2: *res infinita* – *res finita*. Descartes' ontologische Grund-scheidung: *substantia infinita* – *substantia finita*. Spinoza rein formal allgemein.

3 bis 6 die entscheidenden Definitionen.

3. *Substantia, quod in se est per se concipitur*, in sich und in seinem Wesen nicht auf anderes bezogen. Schlechthinnige Vorhandenheit an ihm selbst = Substantialität. In der Scholastik wird *in se formal* gebraucht im Unterschied von *in ordine ad aliud*. Spinoza nimmt aber in den Begriff zugleich mit auf gemäß der Identität der formalen Gedachtheit mit eigentlicher Vorhandenheit *das a se* (vgl. 1), *causa sui*, und *per se*, für sich. *Non indiget conceptu alterius*; das gilt von Descartes' *substantiae finitae*, also keine Substanzen!

4. *Attributum, quod intellectus de substantia percipit*, als Weisen, wodurch die Substanz sich gleichsam dem Erfassen mitteilt, warum hier Attribut einführen und warum nicht die Substanz selbst [?], obwohl der Wortsinn zu-teilen. So doch hier das sachliche Verstandnis eine Hilfe. Attribut, Mit-teilen, obzwar nur zwei Attribute.

Auffassung Descartes': *Verum tamen non potest substantia primum (in erster Linie für sich und an sich) animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*<sup>9</sup> Das reine Sein affiziert nicht, d. h. es begegnet nicht als ein Seiendes.<sup>10</sup> Daher ja auch alle Ontologie in einer grundsatzlichen Schwierig-

<sup>8</sup> Vgl. Thomas: *Deus – causa prima*.

<sup>9</sup> *Principia I* n. 52. [Verschreibung Heideggers: »25«.]

<sup>10</sup> Kant: Sein ist kein reales Prädikat.

keit: Es bleibt beim Negativen. Daher muß sich die Substanz in Attributen mitteilen. Nach Spinoza sind uns von den unendlich vielen Attributen der Substanz nur zwei zugänglich: *cogitatio* und *extensio*. Was bei Descartes die endliche Substanz als solche kennzeichnet, das gehört nach Spinoza zur unendlichen Substanz selbst (Substanz bei Spinoza ist sowohl *res cogitans* als *res extensa*), nur mit der »Auszeichnung« der Zugänglichkeit für uns. Warum es gerade diese und nur diese sind, begründet Spinoza [nicht] und vermag er nicht zu begründen. *Attributum – constituens essentiali substantiae.*''

5. *Modus, substantiae affectiones, id quod in alio est, per quod etiam concipitur.*<sup>12</sup> Unendlichkeit der Attribute mit der Substanz identisch. Die Modi, Weisen, sind dagegen Einschränkungen (Determinationen) der Substanz, *συμβητικός* – was ihr zufällt, aber an sich nicht zukommt. Vgl. *Propos. I: Substantia prior est natura suis affectionibus. Demonstratio zu Propos. V: Depositis affectionibus et in se considerata, ist das einzige und wahre Wesen der Substanz. Modus ist das, was nicht zur Substanz gehört, sie aber doch voraussetzt. Denn modi sind nicht nur auf Grund der determinatio, die immer eine negatio darstellt und als solche eine Verendlichung. In der Substanz aber ist ja Endlichkeit, jede negatio, jede determinatio ausgeschlossen. Jedes Attribut drückt ja die ganze unendliche Substanz aus und ist unendlich.*'' Von hier aus verständlich:

6. *Deus, ens absolute infinitum, non in suo genere, was so von den Attributen anderer genera negierbar. Zu absolute infinitum gehört jegliches, was essentialiam exprimit, ens absolute infinitum negationem nullam involvit*<sup>14</sup>, d. h. *Deus als omnitudo realitatis ist die Substanz, d. h. das Sein selbst (essentia – suum esse, Scholastik).*

Rekapitulation. Die ontologischen Grundbegriffe S.[ubstanz],

<sup>11</sup> [S. Anhang, Beilage 41.]

<sup>12</sup> [Pars I, def. V.]

<sup>13</sup> Vgl. scholastische Theologie: Eigenschaften Gottes, *ens simplicissimum*.

<sup>14</sup> [Pars I, explicatio zu def. V.]

A.[ttribut], M.[odus] besprochen. Sie sind für Spinoza einfach da, aufgenommen als selbstverständliche Grundkategorien. Auf den ersten Blick ist ihnen der Ursprung auch nicht anzusehen. Die Frage nach diesem Ursprung wird aber notwendig, wenn man sich darauf besinnt, ob diese Begriffe diese universale und grundsätzliche Funktion übernehmen können, die sie, zumal im System Spinozas, haben.

Der Frage selbst ist nicht nachzugehen, sondern es ist nur anzuzeigen, wo der Ursprung dieser Begriffe zu suchen ist. An ihm selbst Vorhandenes und Mitvorhandenes zeigt sich primär in der reinen Betrachtung von Seiendem, und zwar in der Betrachtung, die sich über das in der Betrachtung Gegebene ausspricht, in dem dieses Sichaussprechen darüber das Gegebene anspricht als das und das. Die Grundform dieses aufweisenden Ansprechens nannten die Griechen λόγος schlechthin. Das Sein des Seienden und die Verfassungsstrukturen des Seins sind geschöpft aus der primären und betrachtenden Ordnung am Seienden. Ohne daß dieser Ursprung der Seinsidee ausdrücklich verstanden und begriffen ist, wird doch das eigentliche Verhalten zum Seienden gemäß dieser Idee bestimmt. (Vgl. beatitudo bei Thomas, θεωρία Aristoteles.)

Wenn Spinoza die griechische Seinsidee in einer bestimmten Systematik zu Ende denkt, dann muß auch das Verhalten zum Seienden bzw. Sein selbst als betrachtendes Erkennen interpretiert werden, und die Idee der Existenz des Menschen ist demnach aus der ontologischen Grundauffassung des Seins überhaupt als ἀεί schon vorgezeichnet.

Die Folge der Definition der Grundbegriffe nicht zufällig. Spinoza geht nicht aus von einer irgendwie vorgegebenen Idee Gottes, um ihr die Grundbestimmungen anzumessen, sondern seine philosophische Absicht ist, die Idee des Seins zu denken und das in ihr als die absolute Idee gedachte Seiende mit dem schlechthin Seienden Gott zu identifizieren.

7. Res libera, was aus der Notwendigkeit des eigenen Wesens existiert, was a se sola determinatur. Vgl. Descartes, libertas als höchste Bestimmung Gottes und hierin zugleich Ebenbildlichkeit

des Menschen. *Propensio in bonum*, d. h. jetzt subjektive determinatio der Existenz durch das Dasein, zu dessen Wesen Existenz gehört. Was notwendig existiert, ist das Freieste, weil schlechthin *causa sui*, aus sich selbst bestimmt (*necessitas determinationis*). Notwendigkeit im Sinne der *necessitas coactionis*, was von einem anderen in einer notwendigen und festen Weise zum Existieren und Handeln gezwungen wird.

8. Aeternitas ist das Existieren selbst, sofern es begriffen wird als notwendig folgend aus der Definition eines Immerseienden. *Ist aeterna veritas, concipitur sicut rei essentia, daher per durationem et tempus explicari non potest.*<sup>15</sup>

c) Einige charakteristische Lehrsätze<sup>16</sup>

I.<sup>17</sup> *Substantia prior est natura suis affectibus.*

II. *Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.*

III. *Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.*

VI. *Una substantia non potest produci ab alia substantia.*

XIV. *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.*

XV. *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.*

XVIII. *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*<sup>18</sup>.

Gemäß XV gehört auch die *extensio* als *attributum* zu Gott. Gott ein »ausgedehntes Wesen« – wie das zu verstehen? Vgl. Scholion zu XV: *Conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse, die in Gott (Allheit) omnitudo essentialium!* Daß sich die naive Betrachtung dagegen sperrt, hat seinen Grund in einem unangemessenen Begriff der Quantität.

<sup>15</sup> [Pars I, def. VIII.]

<sup>16</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>17</sup> [Heideggers Bezifferung bezieht sich auf die propositiones in pars I.]

<sup>18</sup> Weil er einzige Substanz.

Dagegen ist zu sagen: *Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit.* Im ersten Fall (*quantitas prout in imaginatione est*) ist sie finita, divisibilis, ex partibus conflata. Im zweiten Fall (*quantitas prout in intellectu quod difficillime fit, infinita, unica, indivisibilis* – nicht dieses oder jenes Quantum, sondern Quantitat als solche!<sup>19</sup> Zur Substanz gehört das Attribut der *extensio*, dies sagt also nicht: Gott ist ein ausgedehntes, meßbares Ding, sondern zur Substantialität gehört auch die *essentia extensio*. Denn wäre die Substanz nicht so bestimmt, wie sollten dann überhaupt ausgedehnte Dinge möglich sein? Sie sind nur *per determinationem*. Das determinabile muß daher im vorhinein und schlechthin vor aller *negatio*, d. h. positiv in sich endlich sein, d. h. aber zur Substanz gehören.

Was sind die *res particulares*? *Nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*<sup>20</sup>

Gott als unendlich freie Ursache seiner selbst, d. h. der Unendlichkeit der Attribute, nennt Spinoza nach dem Vorgang der Scholastik *natura naturans*. Alle *modi* aber, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, existieren, machen die *natura naturata* aus.

*Voluntas* und *intellectus* der einzelnen Menschen verhalten sich zur *cogitatio* als *attributa rei*, wie *motus* und *quies* zur *extensio*. Diese *extensio* und *cogitatio* sind das *Apriori*.

Die einzelnen Dinge der *natura naturata* gehen mit Notwendigkeit aus Gottes unveränderlicher Natur hervor, sind weder aus Willkür noch nach bestimmten Zwecken geschaffen.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Kant!

<sup>20</sup> *Expressio*, Leibniz!

<sup>21</sup> Das wesende Wesen selbst; das Sein als das schlechthin Seiende. Nicht eine formale *metaphysica generalis*, sondern die Frage nach dem Sein des Menschen, Existenz, *res cogitans sive mens*.

§37. *Pars secunda: De natura et origine mentis*<sup>1</sup>

Die Metaphysik zielt auf eine Ethik; daher homo und sein Wesen im besonderen Thema. Nach Descartes *res cogitans* unterschieden gegen *res extensa*; so auch bei Spinoza. Daher folgen definitiones über *corpus*, *idea*, *duratio*, *realitas*, *res singularis*.<sup>2</sup> Bei der Umgrenzung der *idea* bemerkenswert: *idea* = *mentis conceptus*.

Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.<sup>3</sup>

Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est *res cogitans*. Extensio attributum Dei est, sive Deus est *res extensa*.<sup>4</sup>

Ideae haben nie *ideata* zur Ursache, ebensowenig sind die Körper durch Ideen bestimmt. Aber mit derselben Notwendigkeit folgen die vorgestellten Dinge aus dem Attribut der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribut des Denkens. Daher *propositio VII: Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*. Die Attribute *cogitatio* und *extensio*, in denen ja die Ordnungen gründen, sind Attribute der einen und einzigen Substanz. *Idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter*<sup>5</sup>.

*Modi der extensio* und der *cogitatio* je *una eademque*<sup>6</sup> *res* sed *duobus modis expressa*. Für jeden *modus der extensio* gibt es in Gott eine *idea* und diese ist *mens* (Seele oder Geist jenes *modus*). Daher *omnia, quamvis diversis gradibus, animata*. Das ganze All des Seienden ist in verschiedenen Stufen beseelt. Die *idea* hat aber an Gehalten des *ideatum* nicht nur die *res extensa*, sondern sich selbst; *idea est idea ideae, cogito = cogito me cogitare*.

*Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se*

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> Text.

<sup>3</sup> [Ethica pars II, def. III explicatio.]

<sup>4</sup> Prop. I und II [Ethica, pars II].

<sup>5</sup> Tractatus de emendatione VI.

<sup>6</sup> [Heidegger: »et eademquea.]

scire, quod scit, et sic in infinitum.<sup>7</sup> (Freilich fehlt zur idea ideae ein Korrelat im ordo rerum; Parallelismus nicht durchgehender eindeutig.) Der Geist zusammengesetzt aus einer Mannigfaltigkeit von Ideen, und zwar von Ideen der Ideen von Affektionen des Körpers.

Und so kann Spinoza sagen: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit.<sup>8</sup> Zugleich aber: Wenn zu jeder res particularis extensa eine idea gehört, zu dieser aber selbst wieder eine idea, dann gehört zu jeder res particularis so etwas wie Selbstbewußtsein, wemgleich diversis gradibus.<sup>9</sup>

§38. *Tertia pars: De origine et natura affectuum*  
(*Leidenschaften*)<sup>1</sup>

De Affectuum . . . natura, et viribus, ac Mentis in eosdem potentia, eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo, et Mente egi, et humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.<sup>2</sup>

Warum betont Spinoza dergleichen ausdrücklich? Zunächst sagt man, die affectiones sind vana (nichts), absurda (sinnlos), horrenda (fürchterlich), sie gehören zur menschlichen Ohnmacht und Schwache und konnten daher ob dieser Minderwertigkeit nicht eigentlicher Gegenstand strenger Betrachtung werden. Spinoza ist der gegenteiligen Meinung: Wenn die Affekte zur »Natur« gehören, dann unterstehen sie denselben Gesetzen wie alles Seiende. Die Affekte selbst sowohl wie ihre Macht auf die Menschen und die Macht der Menschen auf sie müssen nach ihren bestimmten Ursachen erkannt werden. Mit anderen Worten, die Affekte sind

<sup>7</sup> II. prop. 21, srhol.

<sup>8</sup> [Ethica pars II, prop. XXIII.]

<sup>9</sup> [S. Anhang, Beilage 42.]

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> [Ethica, pars III, praefatio, Schlußsatz.]

nicht ein besonderer Bezirk des Seienden, ein Staat im Staat, sondern wenn seiend, dann nur in der Einheit der Substanz als *natura naturans* und *natura naturata*.

Es zeigt sich dann auch, wie die vorigen Erörterungen die Voraussetzung für die Definition der Affekte abgeben. Def. III, pars III: Unter Affekten verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche die Möglichkeiten seiner Tätigkeit vergrößert oder verringert, gefordert oder eingeschränkt werden – und zugleich die Idee dieser Erregungen.

Hier wieder die Parallelität von *res cogitans* und *res extensa*, d. h. der *modi*. Dem entspricht der phänomenale Tatbestand, daß Affekte nicht pure Vorkommnisse am Körper sind, sondern im Affekt befinden wir uns so oder [so]: Weisen des Sichbefindens und Angegangenwerdens. Wenn wir selbst nun die *causa adaequata* eines Affekts sein können, dann ist *affectio activ*, im anderen Fall *passiv*. *Causa adaequata* diejenige, deren Wirkung klar und deutlich aus ihr selbst erkannt werden kann.

Für das weitere Verständnis der Interpretation der Affekte einige Lehrsätze:

Prop. VI: *Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*

Prop. VII: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.*

Prop. VIII: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finiturn, sed indefinitum involvit.*

*Appetitus* (Drang) nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. *Cupiditas* (Begierde) est appetitus cum ejusdem conscientia. *Constat*: nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.<sup>3</sup>

*Propositio XI: Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget,*

<sup>3</sup> [Prop. IX, schol.]

vel minuit, juvat, vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet.

Mens magnas potest pati mutationes, et jam ad majorem jam autem ad minorem perfectionem transire. Diese Leiden (subjektiv) quae quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae et Tristitiae.<sup>4</sup>

Laetitia = passio, qua mens ad majorem transit perfectionem. Tristitia = passio, qua Mens ad minorem transit perfectionem. Praeter hos tres (Cupiditas, Laetitita, Tristitia) nullum alium agnosco affectum primum.<sup>5</sup>

Auf die Klassifikation der Affekte soll nicht näher eingegangen werden. Es bleibt zu beachten, daß Spinoza deutlich die Zufälligkeit der üblichen Einteilungen und der Kennzeichnung der einzelnen Affekte sieht. Ihre ontologische Erfassung freilich setzt mehr und anderes voraus, als was Spinoza zu besitzen glaubt. Die spezifische Seinsart des Daseins selbst muß geklärt sein.

Grundfrage: Was ist überhaupt ontologische Voraussetzung dafür, daß ein Seiendes sein kann, das sich befindet und im Sichbefinden so und so gestimmt ist?

Ontologisches Problem der Affekte liegt gerade darin, verständlich zu machen, aus welchem Grunde etwas affiziert werden kann. Spinoza: Vorhandensein von corpus unterschieden von dem der idea. Andererseits ist das Wesentliche wieder, daß Spinoza durch ontologische Wesensbetrachtung zu den Affekten vordringen will – nicht die schlechte Empirie, die sogenannte Tatsachen zur Hilfe zieht, die nie etwas aufklären, sondern selbst vorgangig der Wesensbestimmung bedürfen.

<sup>4</sup> [Prop. XI. schol.]

<sup>5</sup> [Ebd.]

*Dritter Abschnitt Baruch de Spinoza*

*§39. Quarta pars: De servitute humana seu  
de affectuum viribus<sup>1</sup>*

Humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus servitatem voco.<sup>2</sup> Unter Knechtschaft verstehe ich die menschliche Ohnmacht, die Affekte zu meistern und zu hemmen. Homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Denn der Mensch, der den Affekten unterworfen ist, ist nicht eigenen Rechtes, sondern dem Schicksal anheimgegeben, in dessen Macht er derart ist, daß er oft gezwungen ist, dem Schlechten zu folgen, obgleich er für sich das Bessere sieht. Die Ursache hiervon versucht Spinoza in pars IV aufzuklären.

Was besagt besser und schlechter, d. h. gut und böse? Bonum, et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, et mala, et etiam indifferens esse.

Prop. XIV: Vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.

Prop. VII: Affectus [nec] coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, et fortiozem affectu coercendo.<sup>3</sup>

Prop. XX: Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est.

Prop. XXI: Nemo potest cupere beatum esse . . . , qui simul non cupiat, esse . . . , hoc est, actu existere.<sup>4</sup> Tugendhaft handelt und existiert nur der, der sagen kann, daß er aus dem existiert, was er

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> Praefatio.

<sup>3</sup> Wesentlich: Affectus nur durch affectum – aber hier Spannung [?] einer vorhandenen Summe.

<sup>4</sup> Cupiditas – essentia hominum – existentia.

erkennt. Prop. XXIV: Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere.

Prop. XXVIII: Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere. Dieses Gut ist allen gemeinsam und alle können sich gleicherweise daran freuen. Beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur.<sup>5</sup>

Der funfte und letzte Teil der Ethik zeigt nun, was die reine Erkenntnis der Vernunft über die Affekte vermag und worin die Freiheit des Menschen im Unterschied von der Knechtschaft besteht.

§40. Quinta pars: De potentia intellectus seu de libertate humana<sup>1</sup>

a) Bestimmung der Affekte

Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, et distinctam formamus ideam."

Qui se, suosque affectus clare, et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit.<sup>5</sup>

Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante idea causae externae ... Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere, et conservare.<sup>4</sup>

Je reiner wir die affectus erkennen, um so mehr wird unser Verhalten reine actio und das reine erkennende Verhalten zu Erkannthem ist die Erkenntnis Gottes. Deus expers est passionum nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur.<sup>5</sup>

Deus neque ad majorem, neque ad minorem perfectionem trans-

<sup>5</sup> [Pars IV, appendix, caput IV.]

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> Prop. III [korrigiert aus »II«].

<sup>3</sup> [Prop.] XV.

<sup>4</sup> Schol. zu prop. XIII, pars III.

<sup>5</sup> Prop. XVII [pars V, prop. XVII, demonstratio].

ire potest<sup>6</sup>. Dieser Übergang ermöglicht erst Affekte. Hebung und Senkung des Sichbefindens. Weil in Gott keine Affekte<sup>7</sup>, deshalb gilt: *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus [ipsum] contra amet*<sup>8</sup>. Denn er müßte wünschen, daß Gott nicht Gott sei.

*Hic erga Deum Amor summum bonum est.*<sup>9</sup>

*Tertium illud cognitionis genus (scil. intuitivae) Amorem gignit erga rem immutabilem, et aeternam.*<sup>10</sup> Einwand! *Ordo, et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*<sup>11</sup> Daher: *Mens actualem sui Corporis existentiam non exprimit, neque etiam Corporis affectiones, ut actuales, concipit, nisi durante Corpore.*<sup>12</sup> Also cognition der zeitlichen Dauer verhaftet – kein Vordringen zum Ewigen.

Prop. XXII: *In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus, et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.* Denn *Deus* ist auch *causa essentiae*. *Sub specie aeternitatis* ist daher streng ontologisch zu verstehen, im Hinblick auf das immerseiende Was. Auch bei Zerstörung der Körper bleibt etwas, *quod aeternum est*. Die *aeternitas non potest definiri tempore, nec ullam ad tempus relationem habere potest.* "Haben wir als körperliche Wesen, die durch Dauer bestimmt sind, keine mögliche Erinnerung an eine vorkörperliche Existenz, wissen wir gleichwohl, *Mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse.*<sup>14</sup>

*Ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.*<sup>15</sup>

*Tertium cognitionis genus pendet a Mente, tamquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est.*<sup>16</sup>

<sup>6</sup> [Ib.]

<sup>7</sup> Vgl. Aristoteles – nicht dieselbe ontologische Begründung.

<sup>8</sup> [Prop.] XIX.

<sup>9</sup> [Prop. XX, dem.]

<sup>10</sup> [Prop. XX, schol.]

<sup>11</sup> [Vgl. pars II, prop. VII.]

<sup>12</sup> [Prop. XXI, dem.]

<sup>13</sup> [Prop. XXIII, schol.]

<sup>14</sup> [Ib.]

<sup>15</sup> [Prop. XXVII.]

<sup>16</sup> [Prop. XXXI.]

Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia, hoc est, Laetitita oritur, eaque concomitante idea sui, et consequenter [concomitante] etiam idea Dei, tamquam causa.<sup>17</sup>

Laetitita aber concomitante causa = amor, und sofern causa = Deus: amor Dei. Und zwar Deus quatenus eum aeternum intelligimus. Also die acquiescentia als tertium genus cognitionis und amor Dei intellectualis; die im reinen Erkennen entspringende und ihm zugehörige Freude, die seiend ihre eigene Ursache als Gott erkennt. Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.<sup>18</sup> (Auch das ist nur wieder auf ontologischem Wege erschlossen.)

#### b) Der amor intellectualis Dei

Diese Liebe und Erkenntnis das ewige reine Wesen des Geistes, als solches aber ewig in Gott, und was daher amor intellectualis ist, ist er eigentlich und ewig in Gott. Denn alles, was ist, immanente causa, ein bleibender Grund. Nostra salus, seu beatitudo, sive Libertas consistit in constanti, et aeterno erga Deum Amore<sup>19</sup>.

Daher die letzte propositio") Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.<sup>21</sup>

Zwar zielt die Metaphysik des Spinoza auf das Sein und Wesen des Menschen und sucht die Existenz aus und in der absoluten und einzigen Substanz zu bestimmen – ontologisch gesehen: das Sein des Menschen in die reine Vorhandenheit in und als Gott, ewiges Seiendes, aufzulösen.

<sup>17</sup> [Prop. XXXII, dem.]

<sup>18</sup> [Prop. XXXVI.]

<sup>19</sup> [Prop. XXXVI, schol.]

<sup>20</sup> [Prop. XLII.]

<sup>21</sup> Vgl. friiher S. 40, Reilage 2 [in dieser Ausgabe: Beilage 31] consecutio, comprehensio, fruiutio: quietatio amantis in amato.

Es ist daher ein grundsätzliches Mißverstehen der metaphysischen Problematik, wenn man meint, die metaphysische Substanzlehre Spinozas sei derartig bestimmt, daß er sein »Persönlichkeitsideal« in das Absolute hineinprojiziert habe. Das Umgekehrte trifft zu: Der antiken Idee des Seins ist die Existenzauffassung angeglichen<sup>22</sup>.

Die spezifische Einzelheit in Rücksicht des Menschen zerfällt; sie vermag überhaupt nicht philosophisch Problem zu werden. Daß Leibniz das Problem der Individuation aufnimmt, ja sogar versucht, aus der Idee der Einzelheit der Substanzen dieses Seinsproblemen überhaupt aufzurollen, ist nur zum Teil und nur negativ durch Spinoza bedingt.

Wenn wir jetzt versuchen, die Metaphysik des Leibniz wiederum unter der leitenden Perspektive zu fassen, so soll sich vor allem das eine zeigen: daß Leibniz mit den Mitteln der alten Ontologie die Anstrengung macht, das Problem der Individualität zu stellen und zu lösen.<sup>23</sup>

Wir können nur dies zeigen. Das Positive, daß diese Anstrengung notwendig scheitern muß, weil das Problem der Individuation schon eine andere ontologische Verwurzelung hat, kann nicht gezeigt werden.

<sup>22</sup> Βίος θεωρητικός, auch hier aber gleichwohl griechisch interpretiert.

<sup>23</sup> Vorläufer des spezifischen metaphysischen Systems Hegels. [Weiteres Textstück nicht entziffert.]

## VIERTER ABSCHNITT GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

### § 41. *Leben, Werke*

#### a) Schwierigkeit der Vorstellung der Metaphysik von Leibniz

Leibniz (1646–1716). Eine Vorstellung der Metaphysik des Leibniz ist noch schwieriger als die Charakteristik Spinozas, und zwar aus den entgegengesetzten Gründen. Nicht weil ein alles verklammerndes fertiges System vorliegt, sondern weil Leibniz seine Gedanken, Probleme und Untersuchungen fast durchgehend nur gelegentlich fixierte und mitteilte, diese selbst aber in ständiger Umerklärung begriffen waren. Davon ganz abgesehen, daß wir langst noch nicht eine vollständige und gesicherte textliche Grundlage haben, der literarische Charakter der Untersuchungen erschwert und verbietet jedes Zusammenzwingen in sein System. Das sagt freilich nicht, der sachliche Gehalt der behandelten Probleme sei zusammenhanglos und zufällig. Im Gegenteil: So umfassend und vielfältig die Produktion des Leibniz war, so einfach und zentral sind seine grundsätzlichen philosophischen Probleme. Wir müssen auch hier einen Ausweg suchen und einen Durchblick geben durch die zentralen Probleme, Grundbegriffe und Grundsätze – und zwar wiederum am Leitfaden der vier Perspektiven.

Wir wissen, die Frage nach dem Sein hat traditionell die Form des Problems der Substantialität. Während Spinoza sagt: Substanz ist das Sein überhaupt schlechthin, faßt Leibniz die wesentliche Bestimmung der Substanz in ihrer Einzelheit, monas. Spinoza: eine Substanz, Leibniz: unendlich viele Substanzen.

Dieses nehmen wir als zentrales [Problem] und exponieren die Leibnizsche Fragestellung auf dem Wege einer Kennzeichnung seiner Monadologie. Aus später einsichtigen Gründen ist darin

schon das Problem des Seins des Menschen einbeschlossen und ebenso die Frage nach dem Sein der Welt.

Das Problem der Wahrheit erfährt in der Richtung des Descartischen Ansatzes und Erkenntnisideals eine weitere Klärung durch die Scheidung von Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten – ein Unterschied, der für Kant von ausschlaggebender Bedeutung wird und eine strengere Fassung der bei Descartes vorgebildeten Subjektivierung des Apriori ermöglicht. Zugleich gilt es, den Zusammenhang des so gefaßten Wahrheitsproblems mit dem Problem des Seins sichtbar zu machen.

### b) Leben, Werke, Ausgaben

Zuvor ein Weniges über Leben, Werke und Ausgaben.

Biographie. Für die allgemeine geistesgeschichtliche Charakteristik Leibniz' ist jetzt zu verweisen auf die erstmals aus dem Nachlaß Diltheys veröffentlichte Abhandlung »Leibniz und sein Zeitalter«<sup>1</sup>.

Leibniz geboren 1646 in Leipzig, wo sein Vater Professor der Moralphilosophie war. Schon mit sechzehn Jahren studierte er eingehend Aristoteles. 1663 verteidigte er seine Baccalaureus-Dissertation »Disputatio metaphysica de principio individui«. Darin stellte er sich auf die Seite des Nominalismus, wonach den essentialen Allgemeinbegriffen nichts entspricht und einzig real das Individuelle ist. Die Dissertation verrät eine eindringliche Kenntnis der scholastischen Kontroversen über dieses Problem.

Später Leibniz zeitweilig den Lehrsätzen der Scholastik schwankend gegenüber, um sie dann im Zug der grundsätzlichen Ausarbeitung seiner metaphysischen Ideen erneut und mit wachsendem Verständnis zu würdigen.

Darauf studierte Leibniz ein Jahr in Jena unter Erhard Weigel besonders Mathematik. 1667 erwarb er sich an der Universität Altdorf die juristische Doktorwürde. Für akademische Lehrtätig-

<sup>1</sup> Gesammelte Schriften III (1927), Seiten 3-80.

keit, die ihm damit offenstand, verspürte er keine Neigung. Er suchte sich durch Umgang mit berühmten Gelehrten und Staatsmännern der Zeit weiterzubilden. Durch den Freiherrn J[ohann] Chr[istian] von Boineburg, den er in Nurnberg kennenlernte, kam er in Beziehung zum Kurfürsten von Mainz. Während des Aufenthalts in Mainz entfaltete Leibniz eine reiche schriftstellerische Tätigkeit. Theologische, philosophische, juristische und physikalische Arbeiten. Durch Boineburg wurde Leibniz für die Frage der Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten lebhaft interessiert, eine Frage, die ihn zeitlebens beschäftigte.

In das Jahr 1672 fällt seine Reise nach Paris. Dort suchte er Ludwig XIV. zur Eroberung von Ägypten zu bewegen, um die Machtgelüste des Königs von Deutschland abzulenken. In Paris wurde aber vor allem der Verkehr mit den Cartesianern für ihn von Bedeutung. Ferner lernte er dort den holländischen Mathematiker und Physiker Huyghens kennen. 1673 reiste er nach London, wo er den Chemiker Boyle kennenlernt und eine Reihe von Mathematikern. Durch Vermittlung des Freundes von Spinoza, Oldenburg, kam er in Briefwechsel mit Newton. Zwischen beiden entstand später ein Prioritätsstreit betreffs der Entdeckung der Differentialrechnung.

Im selben Jahr 1673 wieder nach Paris zurück, wo Leibniz bis 1676 arbeitet, wo ihn der Herzog von Braunschweig und König von Hannover zum Bibliothekar ernannte und nach Hannover berief. Er sollte die Geschichte des Fürstenhauses schreiben. In den folgenden Jahren übernahm er auch die Aufsicht über die Bibliothek in Wolfenbüttel.

Im Zusammenhang seiner Vorstudien für die Geschichte des Braunschweigischen Hauses führten ihn ausgedehnte Reisen durch Deutschland und Italien. Rom- und Wienaufenthalt. Unter den Mitgliedern des Braunschweigischen Hauses stand Leibniz vor allem die Prinzessin Sophie Charlotte nahe, die spätere Gemahlin des preußischen Königs Friedrich I. Sie half Leibniz wesentlich bei der Durchführung seiner Pläne der Grundung der Berliner Akademie der Wissenschaften, die im Jahr 1700 erfolg-

te. Leibniz erhoffte von den Akademien eine Sammlung und Kumulierung der gesamten wissenschaftlichen Forschung und ihre Auswirkung auf das praktisch-politische Leben. Er plante auch Akademiegründungen in Dresden, Wien und Petersburg. Die Petersburger Akademie wurde erst nach dem Tod Leibnizens gegründet, geht aber auf seine Anregungen zurück. Dreimal traf Leibniz mit Peter dem Großen von Rußland zusammen, der ihn zu seinem Geheimen Justizrat ernannte. Nach längerem Aufenthalt in Wien, währenddessen er für den Prinzen Eugen von Savoyen einen Abriß seines Systems verfaßte, kehrte er nach Hannover zurück und arbeitete dort an der Geschichte des Braunschweigischen Hauses bis zum Tode 1716.

Zu Lebzeiten Leibniz' sind nur zwei selbständige Schriften erschienen: die schon genannte Dissertation und die Theodizee, 1710. Nach seinem Tode wurde eine deutsche Übersetzung des französischen Originals, ein Abriß seines Systems, veröffentlicht: die Monadologie, 1720, außerdem eine große Zahl von kleinen Abhandlungen in den *Acta eruditorum Lipsiensium* seit 1684 und im *Journal des Savants*, 1691 ff. Am ausgedehntesten war sein wissenschaftlicher Briefwechsel, der heute noch nicht ganz zu übersehen ist.

Von den heute brauchbaren Ausgaben der philosophischen Schriften sind zu nennen: 1. J.E. Erdmann, *Opera philosophica*. 2 Bde. Berlin 1840. 2. C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 Bände, 1875–90. (1–3 Briefe, 4–6 Schriften und Abhandlungen, 7 Ergänzungen zu den vorgenannten Bänden.)

Sehr vieles von Leibniz' kleinen Abhandlungen und vor allem Briefen ist noch unveröffentlicht. In der Bibliothek in Hannover allein über 15000 Briefe."

Im Jahre 1901 haben sich die Pariser und die Berliner Akademie der Wissenschaften zusammengeschlossen zu einer wissenschaftlichen Gesamtausgabe der Werke von Leibniz. Die Berliner

<sup>2</sup> [S. Anhang, Reilage 43.]

Akademie wurde beauftragt, einen Plan dieses Unternehmens zu entwerfen. Es galt zunächst, den Bestand an gedrucktem und ungedrucktem Material aufzunehmen.

Die Sichtung des gedruckten Materials ergab über 2220 gedruckte Werke, Abhandlungen und Notizen [?] von Leibniz, ferner 6100 gedruckte Briefe von ihm und an ihn. Darauf wurde in allen wichtigen Bibliotheken und Archiven das ungedruckte Material gesammelt, zusammen mit der Pariser Akademie. Ein Katalog der Leibnizschen Handschriften zusammen mit dem gedruckten Material ergab rund 75000 Nummern. Der Plan der interakademischen [?] Leibnizausgabe war bei Ausbruch des Krieges seiner Verwirklichung nahe. Die französische Akademie zog sich mit Ausbruch des Krieges zurück. Die Drucklegung wurde verschoben. Nach dem Kriege beschloß die Berliner Akademie der Wissenschaften, allein das Unternehmen zu verwirklichen. Die vorbereitete Arbeit, die die französischen Gelehrten geleistet hatten, mußte noch einmal getan werden. Die Ausgabe der Schriften und Briefe in zwei Reihen ist auf 40 Bände berechnet. Der 1. Band jeder Reihe ist bereits erschienen.<sup>5</sup>

#### §42. Übersicht über die Lehre'

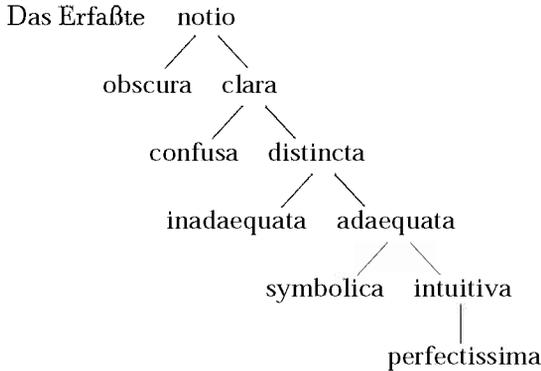
Bevor wir die ontologischen Prinzipien selbst und die Leibnizsche Interpretation der Substantialität der Substanz betrachten, versuchen wir eine kurze Orientierung zu geben über seine Auffassung von Erkenntnis, Wahrheit und Sein, und zwar an Hand der kleinen Abhandlung, die betitelt ist: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684 *Acta eruditorum Lipsiensium*).

Mit Rücksicht auf die Wahrheit und das in ihr erkannte Seiende kann eine *cognitio* (*notio*) entweder dunkel (*obscura*) oder klar (*clara*) sein. *Clara rursus vel confusa* (verworren) *vel distincta* (deutlich); die deutlichen wiederum *vel inadaequata* (nicht ursprünglich) *vel adaequata* (ursprünglich), diese *symbolica* vel

<sup>5</sup> Leben – Aristoteles – heute.

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

intuitiva; et quidem si cognitio simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.



Obscura [est] notio, quae non sufficit ad rem representatam agnoscendam, eine begriffliche Erkenntnis, von der aus ich ein vorgegebenes Seiendes als das, welches es ist, nicht erkennen kann.<sup>2</sup> Z.B. es tritt mir eine bestimmte Blume oder ein Tier entgegen, das ich fruher gesehen habe; ich kann mich wohl dessen erinnern, daß ich dergleichen gesehen habe, ich vermag aber nicht das Begegnende als das damals Gesehene wiederzuerkennen, und d. h. zugleich ab aliquo vicino discernere. Das gilt auch von termini, z. B. dem uberlieferten Aristotelischen der entelechia oder der causa, der formalis, materialis, efficiens, finalis, betrifft de quibus nullam certam definitionem habemus. Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur. Ursachen und Grunde ungefahr verstandlich, aber nicht so, daß die bestimmte Artikulation der verschiedenen Ursachen begrifflich durchsichtig genannt werden könnte.

Clara ist ein Begriff, der das unterscheidende Wiedererkennen und Bestimmen ermöglicht. Eine notio dergestalt, dann clara.

Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare. Zwar klar, aber nicht

<sup>2</sup> [IV, 422 = Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Vierter Band. Berlin 1880, S. 422.]

zu deutlich, wesentlich verschieden, aber nicht durchsichtig, worin im Einzelnen und Ganzen. So vermögen wir Farben, Gerüche, Geschmack voneinander klar zu scheiden, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus (begriffliche, aussagbare Bestimmtheiten). So vermögen wir dem Blinden nicht zu erklären, was rot ist, nisi eos in rem praesentem ducendo. So kann auch [ein] Maler oder ein anderer Künstler über ein Kunstwerk urteilen, was richtig und fehlerhaft sei, ohne begrifflich sagen zu können, was ihm eigentlich mißfällt. Auch kann er nicht sagen und ausdrücken, was; aber es ist etwas ganz Bestimmtes! **Obzwar** clara, doch confusa.

Distincta circa omnia, quorum habemus definitionem nominalem, quae nihil aliud est, quam enuntiatio notarum sufficientium. Dergleichen notiones distinctae haben wir von Zahl, Größe, Gestalt, von vielen seelischen Zuständen (Furcht, Hoffnung), auch von solchen notiones, die indefinibiles: cognitio primitiva sive nota sui ipsius.

Inadaequata, wenn notae singulae componentes interdum clare quidem sed tamen confuse cognitae sunt; z. B. gravitas, color und dergleichen, die zum Begriff des Goldes gehören. Obzwar notae sufficientes enumeratae, selbst clarae und so die sie angehende Grenze relativ distinkt, so doch in sich wiederum confusae, nicht in ihren eigenen konstitutiven Bestimmungen distinkt, dann klare, aber nicht ursprüngliche Erkenntnis.

Adaequata, cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur. Leibniz glaubt, daß die menschliche Erkenntnis hierfür schwerlich ein vollkommenes Beispiel aufweist. In ihr die Möglichkeit (Quelle) der Vorstellung erweisen! Realitas der bloßen Möglichkeiten! Zugänglich?! Nicht Erscheinung? Wir haben nicht die »Idee« jeder Sache, deren wir uns bewußt sind. Realdefinition und Nominaldefinition – für sie reicht cognitio distincta nicht aus, es sei denn [...]\*, was aber eo ipso identitas!

[Drei Wörter nicht entziffert.]

Symbolica (caeca): Bei ausgedehnter Analyse vermogen wir nicht alle Bestimmtheiten der adaequaten Erkenntnis zu umfassen. Non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate.<sup>3</sup> Z. B. wenn wir ein Viereck mit tausend gleichen Seiten denken, so betrachten wir dabei nicht immer das Wesen der Seite, Gleichheit, Zahl tausend, sondern vocabulis istis in animi utor loco idearum quas de iis habeo. Solche Erkenntnis geschieht in Algebra und Arithmetica.

Intuitiva, ubi tamen licet, omnes (notionem valde compositam) ingredientes notiones simul cogitare. Erfordert ontologisch-philosophische Erkenntnis; intuitiva adaequata idea der ontologischen Interpretation. Horizont, Seinsproblem!

Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

### *§43. Grundcharakter der monadologischen Ontologie<sup>1</sup>*

#### a) Die Grundtendenz

Man kann von außen gesehen die immer deutlicher bei Leibniz selbst anwesende Grundtendenz charakterisieren als Vermittlung von Gegensätzen: 1. zwischen der rein mechanisch-mathematischen Naturbetrachtung und der biologischen; 2. zwischen der atomistischen Zersplitterung des Seienden und der Kontinuität der Raumerfüllung; 3. zwischen der Auflösung des Alls des Seienden in die nivellierte Einheit einer Substanz und der individuellen Selbständigkeit des jeweiligen Seienden."

Hauptzug des Denkens: Betrachtung aller möglichen Mei-

<sup>3</sup> IV, 423.

<sup>1</sup> Überschrift von Heidegger

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 44.]

nungen in ihrem Positiven, immer vermittelnd, nicht in einer schwachlichen Weise, aber doch so, daß die Fragestellungen stark aus dem Vorgegebenen und je Auftauchenden sich bestimmen und möglichst vollständig aufgerollt werden.

In der Tat ist die Fragestellung durch die Vermittlungstendenz bedingt, und das bringt es mit sich, daß die grundsätzlichen Probleme bei ihm im Grunde immer an zweiter Stelle stehen. Er stößt auf sie im Suchen nach der vermittelnden Einheit, nicht aber dringt er primär und direkt in positiver Fragestellung zum tragenden Grund der Einheit vor. Gemäß der vielfältigen ontologischen Orientierung sowohl am Sein der Natur als auch dem des Daseins und Lebens sind auch die Wege zur Ausbildung der Monadologie verschieden.

#### b) Weg zur Monadologie in der Richtung der Ontologie der Natur"

Bei der Darstellung der ontologischen Grundlehren des Descartes wurde ausführlich auf seine Interpretation der *res corporea* hingewiesen. Deren Wesen sieht Descartes in [der] *extensio*. Auf sie als das reine mathematische Grundphänomen sollen alle Bestimmtheiten des physischen Dinges zurückgeleitet werden, und zwar so, daß wir *de nullo, nisi locali (motu) cogitamus ac de vi qua excitatur non inquiramus*. Grundsätzliche Ausschaltung des Kraftbegriffes aus der Idee der Natur. Genauer: Descartes kennt diesen Begriff noch nicht und macht ihn nicht zum Problem. Vielmehr verstand er unter diesem Titel die *qualitates occultae*, während Leibniz gerade die Dynamik wissenschaftlich zu begründen und ontologisch zu fundieren versuchte. Hier setzt die Opposition von Leibniz an.

Zuerst hat sich Leibniz über dieses Problem in zwei Abhandlungen geäußert: in den *Acta eruditorum* 1686 und 95, ferner in seinem Brief über die Frage, ob das Wesen des Körpers in der

<sup>3</sup> [Überschrift von Heidegger.]

Ausdehnung bestehe, *Journal de Savants* 1691 und 93<sup>4</sup>. Die Größe der Kraft, nicht die Quantität der Bewegung bleibt in der Natur unverändert erhalten. Die Größe der Kraft aber wird nicht bestimmt durch das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit ( $m.v$ ), sondern aus Masse und Quadrat der Geschwindigkeit  $m.v^2$ . Hieraus folgert Leibniz: Also muß der Körper außer der Ausdehnung eine Kraft besitzen, deren Effekt durch die Konstante  $m.v^2$  gemessen werden kann. Damit ist die Descartsche Identifikation der mathematischen Körper mit den physischen erschüttert.

Demnach ist auch das physisch Seiende kraftbegabt. Leibniz geht aber noch weiter; denn zunächst konnte es scheinen, er müßte beim Spinozismus wieder ankommen: Jedes Seiende *corpus* und *mens*. Leibniz leugnet aber, daß Ausdehnung überhaupt zum Wesen der Substanz gehört. Die Teilbarkeit der Körper beweise, daß es keine kleinsten, unteilbaren Atome gebe, da dieselben immer noch ausgedehnt, also Aggregate von Substanzen seien. Die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, sind unteilbar, unerzeugbar und unzerstörbar, und in gewisser Weise den Seelen ähnlich. Die unraumlichen und einzigen eigentlichen Substanzen nennt Leibniz *forma substantialis*, *force primitive*, *Entelechie*, am häufigsten einfach *substantia*, seit 1696 *Monaden*.

Ausdruck *monas* – formale Einheit, zunächst in ontologisch unbestimmter Bedeutung; *omne ens est unum* – auch das meint ontologisch Anderes. »Metaphysische Punkte«. Das Physische ist nur scheinbar unteilbar, das Mathematische ist es zwar in der formalen Idee, aber ist deshalb auch nur<sup>5</sup> als Modalität der reinen Raumbestimmtheit. Die Monaden sind die »wahren Atome« der Natur. Ob Leibniz den Ausdruck von G. Bruno oder sonstwoher übernommen hat, ist unsicher.

Außer der Kraftbestimmtheit der Natur zeigt Leibniz ferner,

<sup>4</sup> Erdmann 112ff. [Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opera omnia quae exstant latina gallica germanica omnia*. Instruxit J. E. Erdmann. Berlin 1840 (Faksimiledruck Aalen 1959).]

<sup>5</sup> Erdmann 126.

daß die Natur keine Sprünge macht. Der Übergang von Bewegung zur Ruhe, von Verschiedenheit zu Gleichheit ist nicht ein Sprung. Bewegung und Ruhe, Verschiedenheit und Gleichheit sind nicht Gegensätze, sondern Ruhe ist ein Grenzfall der Bewegung, ebenso Gleichheit ein Grenzfall der Verschiedenheit. Die Natur ist durch das Gesetz der Kontinuität bestimmt, das für Leibniz überhaupt zu einem allgemeinen ontologischen Gesetz wird.

Raum und Zeit, die Leibniz im Gegensatz zu Descartes ausdrücklich in Parallele setzt, sind bloße Ordnungsformen des Wirklichen, Inbegriffe von Beziehungen, die zwischen wirklichen Gegenständen bestehen können. Für sich genommen sind sie bloße Möglichkeiten, ideale, abstrakte Gebilde.

Leibniz' bekannte Argumentation lautet: Eine Summe kann nur wirklich sein, wenn die Summanden wirklich sind. Nun ist aber der Raum und das Raumliche bis ins Unendliche teilbar, er enthält keine letzten Teile; also ist die ausgedehnte Körperwelt als solche nichts substantiell Wirkliches (sondern ein phaenomenon bene fundatum).

In seinen *Initia rerum mathematicorum metaphysica*<sup>6</sup> definiert Leibniz die Phänomene also: *Tempus est ordo existendi eorum, quae non sunt simul atque ordo est ordo mutationum generalis, ubi mutationum species non spectatur.* (Kant: das Worinnen der Ordnung!) Formen der Erscheinungen. *Spatium est ordo existendi seu ordo existendi inter ea, quae sunt simul.*

*Extensio est spatii magnitudo. Unde extensionem vulgo ipsi extenso confundant, et inter substantiae considerant. Si spatii magnitudo (extensio) aequaliter continue minuatur, abit in punctum, cujus magnitudo nulla est. Ebenso über situs, quantitas, qualitas.*

### c) Die Monaden als metaphysische Kraftpunkte

Die wirklichen Einheiten des Seienden sind die Monaden als metaphysische Kraftpunkte. In der Idee von Kraft ist vorgezeich-

<sup>6</sup> Gerhardt, Leibniz, *Mathematische Schriften* VII (1863), S. 17 ff.

net Streben, Seele. Leibniz betont, die Monaden müssen nicht nur nach Analogie der Seele verständlich gemacht werden, sondern seine positive ontologische Charakteristik der Monade bewegt sich in dieser Richtung auf *mens, anima*. Von hier der Grundriß seines Systems erst faßbar. Zugleich ist zu beachten, wie Descartes' und Spinozas Lehre der *res cogitans* fernrücken und wie Leibniz sie ursprünglicher faßt.

In den *Acta eruditorum* 1694 hat Leibniz eine kleine Abhandlung veröffentlicht, aus der ich in den ersten Stunden dieser Vorlesung einen Satz über die Metaphysik zitierte. Sie hat den Titel: *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Mihi vero in his (scilicet Metaphysicis) magis quam in ipsis Mathematicis, luce et certitudine opus videtur, quia res Mathematicae sua examina et comprobationes secum ferunt (Prüfung und Bewährung mit sich tragen), quae causa est potissima successus, sed in Metaphysicis hoc commodo caremus.*<sup>7</sup> Die Notwendigkeit der Durchsichtigkeit der ontologischen Antwort Leibnizens [?](*claritas*) soll jedoch *nec popularibus sermonibus quicquam concedat*, nicht im mindesten dem populären Gerede Zugeständnisse machen. Von welcher Bedeutung die Durchsichtigkeit des ontologischen Leitfadens ist, das zeigt sich nach Leibniz besonders am Begriff der *substantia*, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum ... consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) ... plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Nahere Bestimmung des ontologischen Kraftbegriffes. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita. Diese facultas aber propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliqua excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur.

Vis activa: Actum quendam sive *ἐντελέχειαν* continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam medium est, et

<sup>7</sup> Gerhardt, Die philosophischen Schriften IV, 469.

conatum (Spinoza) involvit (Drang!);<sup>8</sup> atque ita per se ipsum in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impediendi (Enthemmung), z. B. ein gespannter Bogen.

Ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest. Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci. Eine substantia creata erhalt von der anderen non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui, sive virtutes agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere.<sup>9</sup>

In jeder endlichen Substanz aber zugleich je auch Passivitat, die Leibniz als *materia prima* bezeichnet, und die wohl zu scheiden ist von der *materia secunda*, der Masse, die als etwas Ausgedehntes erscheint. *Materia prima*: die Limitation in der Substanz selbst, die ja ihrer Kraftladung entsprechend (Drang) gehemmt oder enthemmt ist.<sup>10</sup>

Substanz existiert, sie hat den Grund der Veränderung in sich. Substanz etwas, was die Fähigkeit hat, zu handeln; Existenz ohne Tätigkeit ein Unding. Tätigkeit als Wesen der Substanz zugleich Prinzip der Individuation, des Unterschieds. Es gibt keinen numerischen Unterschied. Körper, der sich ausdehnen will, schließt etwas von sich aus und ist so für sich, einzeln, sich vereinzelter, monas.<sup>11</sup> Nicht leere formale Einsheit; sie kann sich ausschließend-von ... nur sein,<sup>12</sup> wenn andere sind. Jede Substanz in sich selbst individuiert. In der Idee des Seins selbst liegt schon das Prinzip der Individuation.

<sup>8</sup> Vgl. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3. [Die Paragraphenbezeichnung folgt der Ausgabe von Erdmann. Vgl. *Die philosophischen Schriften* (Gerhardt) IV, 478f.]

\*\* *Die philosophischen Schriften* IV, 470.]

<sup>10</sup> Hemmung in der [einige Worte nicht entziffert] selbst, bedarf ußerdem eines Antriebs.

<sup>11</sup> Die *Monad*en werden nicht unterschieden, d. h. etwas außerhalb ihrer, sondern sie schließen sich aus.

<sup>12</sup> Vgl. *Thomas, reditio in se ipsum*. Auch mit Rücksicht dieser Grund des Seienden [?].

## d) Die monadologische Struktur der Substantialität

Es gilt, die monadologische Struktur der Substantialität näher zu bestimmen. In der für die Substanz wesentlichen Kraft (*vis*) liegt die Bestimmung des appetitus, der Tendenz. »Die Tätigkeit des inneren Prinzips kann als Streben bezeichnet werden.«<sup>13</sup> Diese Tendenz aber ist eine solche der Perzeption, des Vorstellens. Zur Monade gehört das Vorstellen, und das Wesentliche der *perception* liegt darin, daß es die Vielheit des Vorgestellten im Vorstellen, das ja das Sein der sich vereinzelnenden Monade ausmacht, vereinheitlicht.<sup>14</sup>

Dabei muß das Vorstellen im Sinne der *vis activa* verstanden werden; der Monade wird nichts von außen gegeben, sondern von sich aus stellt jede, in ihrer Weise gemäß ihrem Seinsgrad, die Welt vor. Dieses Vorstellen stellt je die Welt unter einem Augenpunkt, Gesichtspunkt vor (*Vorliebe*). Das Ganze der Welt zeigt sich je in einer Perspektive. Das All des Seienden aber sind die übrigen Monaden. Jede spiegelt in sich, von sich aus die Allheit der anderen wieder. »Nicht im Gegenstand also, sondern in der verschiedenen Art der Erkenntnis des Gegenstandes haben die Monaden ihre Schranken. Sie beziehen sich alle in verworrener Weise auf das Unendliche, auf das Ganze, sind jedoch durch die Grade der distinkten Perzeptionen begrenzt und voneinander verschieden.«<sup>15</sup>

Alle Monaden haben dasselbe *perceptum*, gleichwohl sind sie verschieden, und zwar insofern, als in jeder eine bestimmte *Vorliebe* für etwas herrscht<sup>16</sup>, und vor allem je verschieden das Vorstellen sich selbst mit-vorstellt.

Die Apperzeption der Perzeption ist wandelbar [?] von der höchsten Durchsichtigkeit bis zur völligen Dumpfheit und Betaubung.

<sup>13</sup> *Monadologie* n. 15.

<sup>14</sup> Vorstellen, re-praesentare; *conatus* = Tendenz: tendenziell-ekstatische, sich vereinzelnende Organisation des Universums.

<sup>15</sup> *Monadologie* n. 60. – Dumpfheit schon ein Sich-befinden an ihm.

<sup>16</sup> *Monadologie* n. 24.

Der Unterschied der Monaden liegt nicht in der Quantität des Inhalts des Vorgestellten, sondern in der Apperzeption. Mit der jeweiligen Stufe des Selbstbewußtseins geht der Grad der klaren und deutlichen Erkenntnis des Vorgestellten zusammen, d. h. in der Weise des Seins.

Die Perzeption muß aber von der Apperzeption wohl unterschieden werden. Gerade hier haben die Cartesianer einen großen Fehler begangen, indem sie die Perzeptionen, die nicht zum Selbstbewußtsein gelangen, ganz außer acht ließen. Das habe sie auch zur Annahme geführt, daß allein die denkenden Geister Monaden seien, und daß es weder Tierseelen noch andere Entelechien gebe<sup>17</sup>. Schlafende Monaden in der *materia secunda*. Ein Tier, Pflanzen haben keine Vernunft, für diese denkt Gott.

Jede Monade stellt das All des Seienden vor, wenngleich meist nur verworren. Was sie vorstellt, empfängt sie aber nie durch einen Einfluß, *influxus physicus*; das ist wesenhaft unmöglich, denn die Monaden sind fensterlos.

Jede ist ein Zentrum, für das es Nächstes und Fernstes gibt. Für die ursprüngliche Monade Gott gibt es nichts Nahes und Fernes überhaupt, keine Perspektive. Er ist das allgegenwärtige Zentrum. Sein Sein, d. h. [seine] *vis activa*, ist durch keine verworrenen Vorstellungen gehemmt, durch keine Materie bestimmt, *actus purus*.

Wenn eine Monade durch und durch erkannt würde, so wäre damit das All des Seienden erfaßt, sie wäre selbst Gott. Die geschaffenen Monaden haben aber in sich als geschaffene einen Widerstand, so zwar, daß zwischen den einzelnen Monaden und in ihnen selbst die Unterschiede kontinuierlich sind. Was Leibniz bezüglich des physischen Seins formuliert als Kontinuitätsprinzip, das ist für ihn ein allgemeines metaphysisches Gesetz, das das All des Seienden durchherrscht.

In jeder Perzeption als tendenzioser liegt der Drang zu einer neuen, jede Gegenwart trägt die Zukunft im Schoß<sup>18</sup>. Im All der

<sup>17</sup> *Monadologie* n. 14.

<sup>18</sup> *Monadologie* n. 22/3.

Monaden, d. h. von Gott zum Nichts, besteht ein kontinuierlicher Übergang. Die *lex continuationis seriei suarum operationum* gilt durchgängig. Außer diesem Prinzip ist für die Leibnizsche ontologische Charakteristik des Alls ein zweites von Bedeutung, das aus dem Begriff der Monade sich ergibt. Sofern zum Wesen der Monade gehört, sich zu vereinzeln, gibt es im Universum keine zwei vollkommen gleichen Objekte. Was qualitativ ununterscheidbar ist, ist schlechthin identisch. Das ist der Sinn des *principium identitatis indiscernibilium*. Leibniz kennt demnach keine bloße numerische Verschiedenheit, sondern was nicht identisch ist, ist je auch schon qualitativ verschieden.

Wenn jede Monade für sich selbst fensterlos ist und jede das All des Seienden, also sich und die anderen, gleichwohl ausdrückt, wie ist dann ein geordneter Zusammenhang möglich? Nicht durch Einwirkung aufeinander, sondern dadurch, daß sie ihrem Wesen nach, *a priori*, einstimmig sind, d. h. in dieser Einstimmigkeit geschaffen wurden. Leibniz nennt diese vorgangige Einstimmigkeit und gegenseitige Eingestelltheit des Seienden die *prastabilisierte Harmonie*. Seine Auffassung erläutert er an einem Gleichnis, das zu seiner Zeit vielfach erörtert wurde. Auf welchem Grunde können zwei Uhren stets miteinander übereinstimmen? Es gibt drei Möglichkeiten: 1. Beide Uhren werden durch einen Mechanismus miteinander verkoppelt, so daß der Gang der einen auf den der anderen einen regulierenden Einfluß ausübt. 2. Es wird jemand eigens damit beauftragt, die Uhren ständig aufeinander einzustellen. 3. Es sind beide von Anfang an mit solcher Genauigkeit und so vollkommen gearbeitet, daß man sich auf ihren fortwährend gleichmäßigen Gang verlassen kann. Leibniz entscheidet sich für die dritte Möglichkeit, da sie einzig der Herkunft des Seienden aus Gott entspricht. Die zweite Möglichkeit, die von den Occasionalisten vertreten wurde – woher sie ihren Namen haben –, degradiert Gott gleichsam zu einem Aufpasser, der von Fall zu Fall regelt und eingreift. Der erste Fall demonstriert die Auffassung Descartes'.

Die Apperzeption der Monaden, die wir selbst sind und deren

Zentralmonade die Seele ist, ermöglicht die Icherfassung und die Erfassung der Zugehörigkeit des Perzipierten zu uns. Und indem wir in dieser Weise an uns selbst denken, fassen wir damit zugleich den Gedanken des Seins, der Substanz, des Einfachen und Zusammengesetzten, des Immateriellen, ja Gottes selbst, indem wir uns vorstellen, daß das, was in uns eingeschränkt vorhanden, in ihm ohne Schranken *via eminentiae* enthalten ist. Diese reflexiven Akte (Subjekt, ergo Apriori) liefern somit die hauptsächlichsten Gegenstände unserer Vernunftkenntnis<sup>19</sup>.

e) Die beiden Prinzipien unserer Vernunftkenntnisse  
und die zwei Arten von Wahrheiten

Unsere Vernunftkenntnisse beruhen auf zwei großen Prinzipien:  
1. auf dem des Widerspruchs, »kraft dessen wir alles [als] falsch bezeichnen, was einen Widerspruch einschließt, und als wahr alles das, was dem Falschen entgegengesetzt oder widersprechend ist.«  
2. Auf dem Prinzip des zureichenden Grundes, »kraft dessen wir annehmen, daß keine Tatsachen wahr und existierend, keine Aussagen richtig sein können, ohne daß ein zureichender Grund vorliegt, weshalb es so und nicht anders ist, wenngleich diese Gründe in den meisten Fällen uns nicht bekannt sein mögen.« (1. principium contradictionis, 2. principium rationis sufficientis.)

Es gibt ferner zwei Arten von Wahrheiten: Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Die erstere sei notwendig, ihr Gegenteil unmöglich. Die Tatsachenwahrheit [ist] zufällig und ihr Gegenteil möglich. Bei der notwendigen Wahrheit läßt sich ihr Grund analytisch aufzeigen, d. h. durch Auflösung in einfachere Ideen und Wahrheiten, bis man zu den ursprünglichen gelangt, *veritas adaequata et intuitiva*. Diese Erkenntnis gibt die Real-, d. h. Wesensdefinition. Die Intuition ist dabei bezogen nicht nur auf formale Gesetze, sondern auch auf sachhaltige Wesenszusammen-

<sup>19</sup> *Monadologie* n. 30. Vgl. Crusius, *Begriff der Metaphysik*. [Christian August Crusii Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig 1753.]

hange. Mathematik, Geometrie: Definitionen, Axiome, Postulate, einfache Ideen: ursprüngliche Prinzipien, keines Beweises fähig und bedürftig, identische Sätze, deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.<sup>20</sup>

Der zureichende Grund muß sich jedoch auch bei den zufälligen oder Tatsachenwahrheiten, und zwar in dem wechselseitigen Zusammenhang aller geschaffenen Dinge, aufweisen lassen. Hier konnte die Auflösung in Sondergründe bis zu schrankenloser Besonderung fortgehen. Da das ins Unendliche fortgeht und man so nicht gefordert ist, muß der zureichende und letzte Grund außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besonderen und zufälligen Dinge liegen.

Der letzte Grund der Dinge muß in einer notwendigen Substanz liegen, in der die besondere Eigenart der Veränderungen nur in eminenterer Weise, als in ihrem Quell, vorhanden ist, und diese nennen wir Gott. Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für alles Besondere ist, das seinerseits wiederum miteinander in durchgangiger Verknüpfung steht, so gibt es nur einen Gott, und dieser ist zureichend. Diese einzige, allumfassende, notwendige Substanz begreift alle nur mögliche Realität in sich.

Wenn wir daran erinnern, daß Gott in der traditionellen Ontologie das eigentliche Seiende repräsentiert, so erweist sich das principium rationis sufficientis, das zu diesem Seienden führt, als ein oder das fundamentale Prinzip der Ontologie überhaupt. Leibniz [hat] das Prinzip erstmals konkret formuliert, aber trotzdem ist sein Ursprung und [seine] Tragweite dunkel, imgleichen sein Verhältnis zum principium contradictionis, das seinerseits wieder ein Doppelgesicht hat: bald rein formal-logisch, bald zugleich ontologisch, bald beides in unklarer Vermengung, so schon bei Aristoteles. Für Leibniz hat der Satz nie lediglich logische Bedeutung gehabt in dem Sinne: zu jedem Urteil muß eine Begründung gehören, sondern er versteht das Prinzip ontologisch, besser: ontisch, und doch zugleich logisch. Ratio meist ratio realis =

<sup>20</sup> [S. Anhang, Reilage 45.]

causa. Grund bleibt für Leibniz immer zugleich Zweck.<sup>21</sup> Grund davon existenzial fraglich; ein Buch zu einem bestimmten Ende so geschrieben.

Leibniz sagt zwar: *Omnis veritatis reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse.*

Letztlich grundet dieses Prinzip sowohl wie das des Widerspruchs im monadologischen Ansatz überhaupt<sup>22</sup>. Denn Monade 1. je dies ganze Universum der Möglichkeit in sich, 2. wirklich je in einer bestimmten Weise, die durch den Gesamtzweck des Seienden innerhalb des Universums mit möglich, kompossibel ist. Das Erkennen der Monade aber ist kein Empfangen, sondern Vorstellen! Wesen in sich selbst, d. h. in ihr als Monade sind die beiden Prinzipien der Möglichkeit und der Wirklichkeit präformiert.<sup>23</sup>

Gleich wie das theoretische Verhalten monadologisch vereinzelt ist, so auch das praktische. Auch Leibniz sieht das Wesen der menschlichen Praxis nicht einfach im Tun, sondern im überlegenden, d. h. wahlenden und d. h. freien Handeln. Und die Freiheit bestimmt er noch entschiedener und metaphysisch begründeter als Descartes aus der Determination. Descartes läßt die *libertas indifferentiae* in gewisser Weise noch zu. Leibniz halt sie, als *aequilibrium arbitrii*, für eine Chimäre. Die Möglichkeit negiert [?], als könnte sich der Mensch ohne irgendeinen Grund zum einen oder anderen entschließen.

Weil es in der Welt nichts gibt, was schlechthin gleich ist, kann sie auch grundsätzlich [nicht] in zwei gleiche Hälften geteilt werden, denen der Entschluß völlig indifferent gegenüberstellen konnte. Das Wollen determiniert sich aus den Zwecken, aus der unendlichen Menge von Neigungen und Dispositionen, die von uns gar nicht apperzipiert werden. Sie konstituieren allererst die Unruhe. Dieser entspringt das Streben, Instinkt und Drang. Neigungen, Wollungen, die aus verworrenen Vorstellungen ent-

<sup>21</sup> Vgl. die Abhandlung *De rerum originatione radicali*, Erdmann [a.a.O.] Nr. 48.

<sup>22</sup> Erdmann 109.

<sup>23</sup> [S. Anhang, Beilage 46.]

springen, sind die uneigentlichen actiones (Spinoza), und daher *passiones* genannt (aber  $\neq$  Rezeptivität).

#### f) Die universale Harmonie

Eigentliches Wollen in der Durchsichtigkeit des Vorstellens, Denkens – Gott das freieste Wesen. *Perceptio* aber selbst als durch Drang bestimmt. Jeder echte Willensentschluß entspringt daher der ganzen Natur des Wollenden. Wenngleich Berührung mit Spinoza, so doch bei Leibniz das wesentlich andere, daß Determination nicht nur der eigenen und einzigen Substanz, sondern gerade in jeder einzelnen Monade. Inhalt der Grundziele [?]: dem Wesen der Monade entsprechend Drang und Tätigkeit und damit Freude und Genuß an der Bestandigkeit dieses Seins. Die Gewinnung des eigenen Wesens ist aber zugleich das Anstreben der universalen Harmonie, d. h. zugleich das Wollen der Vollkommenheit des Anderen.

Auch hier führt die Metaphysik der Sitten auf einen letzten Zweck: Gott. Und auch bei Leibniz ist die Gotteslehre nicht einfach eine [des] Bestandes an herrschenden Überzeugungen, sondern sie ist mit den Grundfragen und dem Grundansatz seiner Ontologie ebenso verknüpft wie bei seinen Vorgängern.

Leibniz schreibt einmal an den Jesuitenpater Des Bosses: *Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, novit omnia.*<sup>24</sup>

Gott *actus purus*, d. h. keine Möglichkeit in ihm, zugleich aber alle Möglichkeiten und Existenzen in ihm gedacht. In den geschaffenen Monaden dagegen gibt es *passio* und *actio*, Möglichkeit und Wirklichkeit, *materia* und *forma* (Scholastik). Wie ist der Übergang vom ontologisch Wahren (*veritas transcendentalis in Deo*) zum physisch-ontisch Realen zu fassen? Auch hier das ontologische Prinzip der *continuatio*. *Essentia* – *existentia* kein Sprung.

<sup>24</sup> [Erdmann a. a. O. 667. Die philosophischen Schriften (Gerhardt) 2, 412.]

<sup>25</sup> Vgl. de *rerum originatione radicali*, Erdmann S. 147 ff.

Deus ens, de cujus essentia sit existentia. Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas.<sup>26</sup> Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt possibilia) principium existentiae.<sup>27</sup>

In dem gleichzeitigen Streben der verschiedenen Möglichkeiten nach Existenz muß die Kombination von Existierendem zustandekommen, in welcher die größtmögliche Summe an Vollkommenheit realisiert ist. Aus dem Konflikt der zu Existenz drangenden Wesen ergibt sich die Verwirklichung möglichst vieler. Dieser Streit der Existenz-Pratension spielt sich gleichsam vor Gott ab. *Idea*e (possibilia) in Deo, der unter allen möglichen Kombinationen diejenige auswählt, welche die meiste Vollkommenheit enthält. (Die Möglichkeiten als solche unterstehen nicht dem Willen, nur deren Verwirklichung und diese selbst.) Diese Wahl darf aber nicht als Willkür verstanden werden. Gott ist selbst determiniert, das Beste zu wählen. Und wenn aridererseits die Substantialität der Monaden festgehalten wird in ihrer Abhängigkeit von Gott: dieser selbst überflüssig.

Kritik: Freilich von hier wird deutlich, daß der eigentlichen Substanz, Gott, gerade der monadische Charakter abgesprochen werden muß. Grenze und Wesen aus sich selbst. *Materia prima* – Unendlichkeit! bzw. alle Monaden als Monaden in Gott auflö-

<sup>26</sup> [Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Siebenter Band. Berlin 1890, S. 303.]

<sup>27</sup> [Ebd. 304.]

sen. Spinozismus (so hat Lessing die Leibnizsche Philosophie aufgefaßt).

#### § 44. *Die Theodizee*

Vorbetrachtung [?]. Gespräche, die Leibniz mit der Königin Sophie Charlotte über Unvollkommenheit und Vollkommenheit der Welt gepflogen hatte. Die Königin forderte ihn auf, diese Gespräche niederzuschreiben. Populäres Buch geworden zur Zeit der Aufklärung. Erdmann: »Das Werk ist sein schwachstes, weil es die schwachste Seite seines Systems behandelt; ferner weil es, zunächst durch das Verlangen einer Dame (Edelgeborenen) hervorgerufen, im Streben nach Popularität die Strenge und Scharfe verleugnet, welche bei Leibniz' klarem Sehen so anziehend ist.«

Kritik des ontologischen Gottesbeweises. Versaumnis: Nicht gezeigt die Möglichkeit Gottes, d. h. die Widerspruchslosigkeit seines Wesens. Leibniz zeigt sie durch den Verweis auf: In Gott keine Schranke, keine Determination, keine Negation, kein Gegen und Wider, überhaupt nichts Gegensätzliches, also möglich.

Gott die Monade per eminentiam, unendliches Vorstellen, unendliches Wollen, bonum. Weil in jeder Sparte frei, negativ unabhängig, positiv absolute Macht. Thomas: prima causa, Leibniz: die Macht, vis absoluta! Sie ermöglicht, daß der Verstand Gottes die Quelle alles Möglichen, der Wille zum Ursprung alles Wirklichen wird.

Macht – auf das Sein; ens	Vater
Weisheit – auf das Wahrsein; verum	Sohn
Wille – auf das Gute; bonum	Hl. Geist

Macht die Basis aller Attribute, fundiert ihre Erneuerung.

Aus der Idee des Übergangs von der *essentia* zur *existentia* (*exigentia existentiae*) gefolgert, die faktisch wirkliche Welt sei die beste aller möglichen. Wie ist aber das malum verständlich zu machen, d. h. wie ist Wesen und Existenz Gottes zu rechtfertigen angesichts des Übels? Leibniz erörtert diese Frage ganz in der

Weise der traditionellen Argumente seit der Stoa und der Patristik. Im Wesen der Welt, als der geschaffenen Ordnung – von Gott verschieden – liegt es, daß sie endlich ist, d. h. es fehlt ihr etwas, *privatio*. Für diesen Mangel ist Gott nicht *causa efficiens*, sondern *deficiens*. Gott hat diese zum geschaffenen Seienden wesenhaft gehörige Unvollkommenheit nicht als solche bewirkt (*malum metaphysicum*). Das *malum physicum* (Schmerz) ist bedingt durch die *materia*. Diese Übel haben die Funktion, höhere Güter zu ermöglichen. Das moralische Übel ist die Sünde, es ist nicht von Gott gewirkt, sondern grundet in dem Wesen der Endlichkeit freier Wesen. Freiheit ist der Grund des *malum (falsum)*, *peccatum*.



FÜNFTER ABSCHNITT.  
AUSWIRKUNG DER BISHER BETRACHTETEN  
METAPHYSIK BIS IN DIE VORKRITISCHE ZEIT KANTS  
DURCH DIE PHILOSOPHISCHE ARBEIT  
VON CHRISTIAN WOLFF UND SEINER SCHULE<sup>1</sup>

§ 45. *Vorbemerkung*

Neukantianismus: Entstehung der erkenntnistheoretischen Interpretation Kants. Ebenso Descartes und Leibniz nur in dieser Richtung. Die Metaphysik und Ontologie als Schulsystem in den Hintergrund. Dagegen hat die Hegelsche Schule eine ganz andere positive Schätzung für Wolff. Erst seit Phänomenologie und Gegenstandstheorie Umbildung des Erkenntnisproblems: Verständnis für Ontologie. Aus der Windelbandschen Schule, zugleich unter bestimmtem Einfluß der Gegenstandstheorie: Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie.

Wolff (1679–1754) systematisierte nicht einfach die Leibnizsche Forschungsarbeit, sondern versuchte eine selbständige philosophische Enzyklopädie des gesamten Wissens und Handelns. Allerdings vermochte er gerade nicht die zentrale Lehre des Leibniz, die Monadenlehre, sich anzueignen, wohl dagegen die allgemeinen ontologischen Probleme, zugleich im Zusammenhang mit einem stärkeren Zurückgehen auf die frühere Tradition (Scholastik).

In seinen deutschen Schriften, Parallelwerk zu den lateinischen, hat er wesentlich zur Ausbildung der deutschen philosophischen Terminologie beigetragen. Seine Philosophie, die das Aufklärungszeitalter beherrschte und das erste philosophische System wurde, das zu einer ausgebreiteten Macht an den Universitäten

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

gelangte, versuchte eine Lösung des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens aus der Bevormundung der Theologie zu lösen (die auch heute z. T. noch besteht bzw. versucht wird, und nicht nur auf der Seite der Katholiken, wo dergleichen seinen Sinn und sein positives Recht hat). Chr. Wolff schuf die philosophische Atmosphäre, in der Kant aufwuchs, in der und gegen die er sich entwickelte.<sup>2</sup>

Einer der einflußreichsten Gegner der Wolffschen Schule war Chr. Aug. Crusius (1712–1775), Theologe und Philosoph in Leipzig. Er versucht Theologie und Philosophie in Einklang zu bringen und war von bedeutendem Einfluß auf Kant und Lambert.

#### § 46. *Christian Wolff*<sup>1</sup>

##### a) Leben"

Geboren 1679 in Breslau. Zum Theologen bestimmt, ging er bald zur Philosophie über und kam in Berührung mit Leibniz, auf dessen Einfluß hin Wolff nach seiner 1703 erfolgten Habilitation in Leipzig 1706 nach Halle berufen wurde, und zwar zunächst als Professor der Mathematik. Er las aber damals schon über die verschiedenen Gebiete der Philosophie. Er hat durch die Faßlichkeit und die schulmaljige Gliederung seiner Vorlesungen einen ungeheuren Zulauf. Sein Ruf verbreitet sich, er wurde Mitglied der Londoner Gesellschaft der Wissenschaften und der Berliner Akademie. Bald geriet Wolff in Streitigkeiten mit den Hallenser Theologen. Diese warnten die Theologen vor dem Besuch der philosophischen Vorlesungen. (Dergleichen soll auch heute noch geschehen.)

Sogenannte [?] eifrige Schuler der Theologen Lange und Frank erzählten ihren Lehrern, was sie bei Wolff gehört hatten, und

<sup>2</sup> [S. Anhang, Beilage 47.]

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

[Überschrift von Heidegger.]

teilten Nachschriften mit. Die theologische Fakultät verlangt schließlich die Einsetzung einer königlichen Commission, welche die Irrlehren Wolffs einer Prüfung unterwarf. Wolff konnte sich zunächst rechtfertigen und halten. Der Widerstand und die Streitigkeiten verschärften sich. Wolff selbst ging zum Angriff über. Die Theologen wühlten um so kraftiger in Berlin. Gleichwohl war ihr Schreck groß, als am 13. Nov. 1723 in Halle eine königliche Kabinettsorder eintraf, durch welche Wolff, weil seine Lehren der im göttlichen Wort geoffenbarten Lehre entgegenstünden, »seiner Profession gänzlich entsetzt sei«, auch demselben angedeutet werden sollte, »daß er binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Ordre die Stadt Halle verlassen und alle unsere übrige Königliche Lande bei Strafe des Stranges raumen solle.« Sein Hauptgegner, der Theologe Lange, soll vor Schreck für drei Tage Schlaf und Appetit verloren haben.

Am selben Tag verließ Wolff Halle und das Königreich. Sein Reiseziel war schon bestimmt, denn er hatte vor der Katastrophe bereits einen Ruf nach Marburg erhalten, den er noch nicht abgelehnt hatte. Indessen erhielt er die Aufforderung, nach Leipzig und nach Holland zu kommen. Er blieb aber bei seinem Entschluß für Marburg, das er nach drei Jahren mit L.[eipzig] vertauschen wollte, da es ihm in Marburg nicht gefiel. Er entfaltet hier besonders eine reiche schriftstellerische Tätigkeit, arbeitet seine deutsche Metaphysik aus, die lateinische Ontologie und Logik. Die Aggression der Theologen an den übrigen Universitäten verschärfte sich; auch hier versuchten sie, gegen Wolff vorzugehen, so daß der Landgraf energisch durchgreifen mußte. Inzwischen schlug die Stimmung am preußischen Hofe zugunsten Wolffs um; Friedrich der Große wollte ihn durchaus im Lande haben.

Im Jahre 1739 gebot eine Kabinettsordre den Kandidaten des Predigeramtes das Studium der Wolffschen Philosophie. Wolff selbst erhielt einen Ruf nach Frankfurt a. d. Oder unter den glänzendsten Bedingungen. Der Ruf schien um so verlockender, als Wolff sich in Marburg seit dem Tod des Landgrafen nicht mehr wohl fühlte. Friedrich der Große wollte Wolff an der Akademie

haben, Wolff wünschte sich Halle zurück. Endlich setzte er letzteres durch. Sein Einzug in Halle vorerst [?] ein wahrer Triumphzug, und Wolff hoffte auf dieselbe akademische Wirksamkeit wie früher. Er irrte sich. In den verfloßenen 17 Jahren hatte sich etwas geändert.

Durch seine Publikationen war seine Philosophie bekannt geworden. Er hat sich ausgegeben. Immer mehr [?] wirkte sein eitles Auftreten. Er erklärte, er wolle nichts mehr schreiben, sondern lediglich als professor universi generis humani wirken. Einsamkeit und Veragerung vergallten seine letzten Lebensjahre. † 1754.

### b) Werke<sup>3</sup>

Vernunftige Gedanken von den Kräfte des Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, 1712 (Logik).

Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719 (Große Metaphysik).

Vernunftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung der Glückseligkeit, 1720.

Vernunftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 1740."

Lateinische Schriften, 23 starke Quartbände.

Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, 1728.

Philosophia prima sive ontologia, 1730.

Cosmologia, 1731.

Psychologia rationalis, 1734.

Theologia naturalis, 2 Bände, 1736/37.

Philosophia practica, 1738/39.

[Überschrift von Heidegger.]

<sup>4</sup> [S. Anhang, Beilage 48.]

Deutsch: Universales System in klarer und deutlicher Gliederung und streng deduktiver Begründung und Darstellung.

Seiner lateinischen Logik ein *discursus praeliminaris* vorausgeschickt. Darin eine Untersuchung über die Gliederung des Systems. Gemäß den Grundvermögen der Seele, *facultas cognoscitiva* und *facultas appetitiva*, teilt er die Aufgabe der Philosophie: praktische und theoretische Philosophie [?]- letzterer Ausdruck findet sich bei Wolff selbst noch nicht.

### c) Wolffs theoretische Philosophie

Die theoretische Philosophie: Theologie, Psychologie, Physik (allgemein Kosmologie). Alle diese Gegenstände haben aber das gemeinsam: sie sind Wesen. Davon handelt die *Ontologia sive Philosophia Prima*.

Sie die Basis, dann folgen Kosmologie, dann Psychologie, Theologie (in der deutschen Schulphilosophie allgemeine Ontologie zuletzt, weil am schwersten). Logik allen noch vorgeordnet, obzwar sie Sätze aus der allgemeinen Ontologie und der Psychologie gebraucht. Verwendung für U.<sup>5</sup> oder *ratio studendi*, propädeutisch.

Wolffs Philosophie ist die Wissenschaft vom Möglichen als solchem, *possibilia*, d. h. Wissenschaft von den Bedingungen und Gründen der Existenz, der Beschaffenheit und den Veränderungen des erfahrungsgemäß Möglichen.

Möglich ist, was keinen Widerspruch in sich enthält. Daher der oberste Grundsatz der Philosophie *principium contradictionis*. Weil nun Prinzip des Widerspruchs als Prinzip des abstrakten, formalen Denkens genommen wird (vgl. Kant), ist die Philosophie auf dieses Prinzip der *ratio* und nur auf dieses gegründet. Rationalismus – und zwar dogmatischer (vgl. »Vernünftige Gedanken ...«).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> [»Unterricht«?]

<sup>6</sup> [Einige Wörter stenographiert.]

Philosophie abgegrenzt gegen historische Erkenntnis (bezogen auf die bloßen Fakten) und mathematische Erkenntnis (bezogen auf die quantitativen Bestimmtheiten der Dinge).

Von der rationalen Erkenntnis scheidet<sup>7</sup> sich die empirische. Daher auch die Scheidung von experimentaler und transzendentaler Erkenntnis: a posteriori – a priori, synthetisch – analytisch.<sup>8</sup>

Principium contradictionis oberstes Prinzip, Grundsatz. Doppelte Formulierung: Es ist unmöglich, sich Widersprechendes zu denken. Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. Als die abstraktesten termini ontologici erortert Wolff das nihil und das aliquid. Nichts: das, dem kein Begriff entspricht. Etwas: das, dem ein solcher entspricht. Zwischen beiden kein Mittleres.<sup>9</sup>

Aus der bloßen Wiederholung des Nichts kann nie etwas entstehen. Umgekehrt: Wo etwas gesetzt ist, muß notwendig auch ein anderes gesetzt sein (vgl. transcendentia). Für Wolff hat aber diese Ableitung eine grundsätzliche Bedeutung, denn er sagt: Aus der Umkehrung des Satzes »ex nihilo nihil fit« folgt der Satz des zureichenden Grundes (im Sinne der ratio possibilitatis alterius). Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist: »Das principium rationis sufficientis erfordert, daß in einem jeden Dinge etwas anzutreffen sei, woraus man Beweise von den Sätzen geben kann, warum es in ihm ist.«<sup>10</sup> Omne ens est aliquid. Was ist, ist Grund des Unterschieds zu einem anderen; das andere Was als das andere. Daher liegt das Prinzip schon in der transzendentalen Verfassung des ens begründet.<sup>11</sup> Weiter erortert Wolff die Begriffe des Unbestimmten und des Bestimmenden, die mit Nichts und Etwas nicht identisch sind. Denn im Unbestimmten liegt gegenüber dem Nichts ein Plus; das nennt Wolff

<sup>7</sup> [Lesart fraglich.]

<sup>8</sup> [S. Anhang, Reilage 49.]

<sup>9</sup> Hegel: bekanntlich als Übergang zwischen Etwas (Sein) und Nichts der Übergang des Werdens. – Zentrum für Logik. Dialektischer Gang nicht nur der Weg der logischen Untersuchung, sondern Übergang gehört zum Wesen des Ontologischen selbst.

<sup>10</sup> Pr. 14, Anm.

<sup>11</sup> Möglichkeit und Wirklichkeit.

das Bestimmbare. So zur Erörterung der *essentia*. Zu ihr gehört, was die innere Möglichkeit eines Dinges umschließt.

Mit Bezug auf die Wirklichkeit (*existentia*) ist die Möglichkeit als *essentia* nur *conditio sine qua non*. Existenz selbst aber charakterisiert Wolff als *complementum possibilitatis*, Ergänzung der bloßen Möglichkeit. Prinzip der Realität ist das *principium individualitatis*; es existieren nur Individuen. Ein *ens universale* gibt es nur, sofern ein Wesen (*essentia*) gedacht wird als nicht *omnimode determinata*.

Wolff versucht dann ausführlich die Transzendentalien der Scholastik zu rechtfertigen. Ihnen folgen Untersuchungen über Quantitat und Qualitat, *ordo* und *perfectio*. (Transcendentale als Bezeichnung nur für *veritas*.)

Den Begriff der einfachen Substanz umgrenzt Wolff ganz im Sinne der Leibnizschen Monadologie, nur daß er die Perception als Wesensbestimmung streicht und damit freilich die eigentliche Konzeption von Leibniz verdirbt.

Philosophisch schließt sich Wolff in der Bestimmung der Seele (*res cogitans*) (rationale Psychologie) wieder enger an Descartes an, jedoch so, daß er dem *cogito sum* eine ganz andere Deutung gibt. Wir sagen, es ist kein Schluß, sondern die intuitive Aussage über das Mitgegebensein des *me esse* in jeder *cogitatio*. Wolff dagegen: Die eigene Existenz ist nur durch einen Syllogismus gewiß, entsprechend seiner Methode der analytischen Deduktion.

*Cogitare: cogito me cogitare* und dieses die *essentia animae*. Ihr Grundvermögen ist die *vis repraesentativa*, die einzelnen Vermögen nur *modificationes* dieser *vis*. Wolff versucht sogar, die verschiedenen Formen der *appetitus* gleichfalls aus der *vis repraesentativa* abzuleiten.

*Complementum possibilitatis*.

*§ 47. Christian August Crusius (1715–75)<sup>1</sup>*

## a) Umgrenzung der Aufgaben der Metaphysik

Unter den Gegnern Wolffs und zugleich den Zeitgenossen Kants der hervorragendste.<sup>2</sup> Kant hatte eine sehr hohe Meinung von diesem Philosophen. Crusius hat denn auch eine sehr wesentliche Erkenntnis ausgesprochen: daß es nicht nur formale, sondern auch materiale Grundsätze gebe – eine Idee, die dann Kant erst eigentlich in seiner Transzendentalphilosophie fruchtbar machte.

Begriff der Metaphysik (vgl. Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, 1745). Schon der Titel des Hauptwerkes<sup>3</sup> verrät besonders eine Orientierung der Metaphysik nicht so sehr auf das Sein, als vielmehr auf die ontologische Erfassungsart des Seins, die Vernunft. Man konnte versucht sein, hier schon dieselbe Fragestellung wie die Kantische zu finden.<sup>4</sup> Die »notwendigen Vernunftwahrheiten« besagen aber für Crusius weder die durch das formale Widerspruchsprinzip normierten apodiktischen Sätze, noch besagt der Ausdruck »Wahrheiten über Vernunft«, als sei nach seiner Meinung die Metaphysik Wissenschaft von der Vernunft.

»Die notwendigen Wahrheiten werden hier denjenigen entgegengesetzt, deren Objekte auch nicht sein, oder bei Setzung einer Welt anders sein konnten, welche beiden letzteren zufällige Wahrheiten genannt werden.« Der Grund der Notwendigkeit der Gedanken liegt »außerhalb« derselben »in der Beschaffenheit der Dinge«. »Wieviel in der Verfassung der Welt notwendig oder zufällig sei«, ist Thema. Notwendigkeit und Zufälligkeit sind

<sup>1</sup> [Überschrift von Heidegger.]

<sup>2</sup> Bekämpft Wolffs Begriffe. Alles ontologisch; veritas transcendentalis nicht veritas als Bestimmung für intellectio, comprehensio [mehrere Wörter nicht entziffert].

<sup>3</sup> [Christian August Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig 1745.1

<sup>4</sup> Transzendental-philosophische Wissenschaft von der Vernunft.

keine modalen Bestimmungen der Urteile, sondern ontologische Charaktere des Ontischen.

Im Hintergrund dieser Unterscheidung von Notwendigkeit und Zufälligkeit steht nicht so sehr die Leibnizsche Einteilung der Erkenntnisse und Wahrheiten als die ontologische zwischen den reinen Möglichkeiten (*possibilitates, essentiae*) und der einen faktischen Wirklichkeit. Warum andererseits diese Möglichkeit mit der Vernunft und ihrer Wahrheit identifiziert werden kann, wissen wir: *omne ens est verum*. Was sein Sein ausmacht, *essentiae*, sind in Gott gedacht. Metaphysische Wissenschaft von der absoluten Vernunft. So ist Metaphysik die »allgemeine Grundwissenschaft«, welche die Gründe aller anderen Wissenschaften enthält.

Die Methode der Ontologie ist nach Crusius »die fortgesetzte Zergliederung der zusammengesetzten Dinge, die unsere Sinne rühren«, und das Ziel die Gewinnung der »allereinfachsten Begriffe«. Wenn daher Crusius handelt vom Begriff eines Dinges überhaupt, so ist damit gemeint *essentia (ratio, forma)*. *Ratio = λόγος, λεγόμενον, εἶδος*, d. h. das im Vorhinein unthematisch Begriffene. Nicht nur Rekurs auf Geist und Verstand Gottes, hier dieselbe Schwierigkeit wieder, sondern in der existenzial bedingten Doppeldeutigkeit von *λόγος*. Crusius kennt wohl [?] »einfachste Begriffe«: Substanz, raumliches Irgendwo und Außerhalb, Sukzession, Kausalität, innerraumliches Außereinander, Einheit, Verneinung, Darinnensein (z. B. der Substanz im Raum). Deutlich: formal-ontologische und material-ontologische Strukturen; die materialen selbst undifferenziert.

Mit dieser Umgrenzung der Aufgaben der Metaphysik geht eine Abgrenzung derselben gegen die apriorische mathematische Erkenntnis zusammen. Mit dieser Abgrenzung hat Crusius dem Unterfangen Kants in seiner vorkritischen Schrift – Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral – und vor allem in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft vorgearbeitet. Wenn wir uns daran erinnern, daß Descartes die Idee der Metaphysik mit dem *intuitus* und der

deductio der mathesis universalis verkoppelte, dann leuchtet ein, daß es dazu kommen mußte, sich auf die Grenzen von Ontologie und Mathematik zu besinnen.<sup>5</sup> Crusius weist vor allem darauf hin, daß die geometrischen Definitionen (Kants Idee der Konstruktion), die in der Mathematik eine fundamentale Bedeutung haben, in der Philosophie nicht möglich seien.

#### b) Die Frage der Gottesbeweise

Bei Crusius ein verstärktes Streben nach einer Klärung der Idee der Metaphysik. Daher mußten bei ihm auch, ohne daß er das selbst deutlich sah, die in dem traditionellen Ansatz liegenden Unzutraglichkeiten zutage kommen. Sie sind z. B. der Anstoß für die gleich großen gleichzeitigen Fragestellungen Kants. In den einleitenden Betrachtungen sowohl wie bei der Thomasinterpretation wurde darauf hingewiesen, daß für die alte Ontologie immer ein bestimmtes Gebiet des Seienden als exemplarisches fungiert: das Vorhandene; daß ferner ein Seiendes als das eigentlich Seiende angesetzt ist: Gott; und daß sich bei diesem Ansatz die Notwendigkeit ergibt, dieses Seiende selbst in seiner Existenz zu suchen.

Bei der Fragestellung des Thomas, der die Beweise der Existenz Gottes auf die ontischen Bewegungsbeweise am Leitfaden der Idee der Kausalität fuhr, kommt daher in die ontologische Fragestellung diese ontische der Gottesbeweise. Descartes, Spinoza und Leibniz bemühten sich um den ontologischen Gottesbeweis. Die verborgene Triebkraft dieser immer wieder unternommenen Bemühungen mochte ich darin sehen, daß diese Denker versuchen, am Leitfaden der Idee der mathematischen Axiomatik und Begründung die Ontologie selbst ontologisch zu fundamentieren. Der Stachel für diese Bemühungen ist der Ansatz der antiken Ontologie überhaupt, die Doppelung im Aristotelischen Begriff. Ob das möglich ist und warum nicht und auf welchem Wege eine

<sup>5</sup> Und gerade [?] dann ja einfacher, man versuchte, der mathematischen Erkenntnis radikal zu genügen.

Begründung des Transzendentalen geführt werden muß, die nicht einfach wie die Tradition Ontisches und Ontologisches vermischt, das sind grundsätzliche Probleme, welche ich in der Vorlesung des nächsten Semesters systematisch behandeln werde.<sup>6</sup>

Crusius macht nun gerade vom ontologischen Gottesbeweis keinen Gebrauch und verstärkt somit erneut den Einbruch der ontischen Gottesbeweise und damit die Zwiespaltigkeit in der Idee der Metaphysik. Denn Gottesbeweise müssen möglich sein und das Ganze tragen, wenn anders Metaphysik Wissenschaft von den Vernunftwahrheiten, d. h. [von] Gott ist. Rationale Theologie ist doch das Fundament der gesamten Metaphysik, wenngleich diese umgekehrt jener die Grundbegriffe beistellt.

Kant sah freilich, daß mit der Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises auch die Idee der Metaphysik sich ändern muß. Diese Sicht führte zu der Umwandlung der *ontologia generalis* Wolffs zu der transzendentalen Logik. Allein, das Problem ist nur scheinbar gelöst. Nicht zufällig wurde in den ersten Stunden auf das Prototypen transzendentaler hingewiesen. *Omnitudo realitatis*, worin sich, trotz gewisser Modifikationen, doch wieder die alte Ontologie und ihre Verwurzelung im Gottesbegriff meldet.<sup>7</sup>

### c) Die symbolische Erkenntnis

Crusius nimmt nicht nur die ontische Erkenntnis des Seienden mit in die Metaphysik hinein, sondern er kennt außer der streng rationalen Wesensbetrachtung noch eine »symbolische Erkenntnis«. Deren Begriff darf freilich nicht mit dem zusammengeworfen werden, was wir bei Leibniz unter dem Titel der *cognitio symbolica* kennenlernten als *modus* der adäquaten Erkenntnis.

Symbolische Erkenntnis erfaßt das Seiende nicht an ihm selbst, sondern durch das, was es nicht an ihm selbst ist, was aber gleichwohl in Relation steht zu jenem. »Wir werden natürlich durch

<sup>6</sup>[Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phanomenologie. Gesamtausgabe, Band 24. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975.1

<sup>7</sup>[S. Anhang, Reilage 50.]

gewisse Grunde gewahr, daß irgendwo noch etwas Positives sei oder sein könne, welches von demjenigen, dessen wahre Beschaffenheit wir denken können, unterschieden sein müsse.« (Ding an sich, Affektion)

Was die symbolische Erkenntnis in ihrer Weise erfaßt, ist das am Seienden, was Crusius die »Grundkraft« nennt (Leibniz: *vis activa!*). Im Physischen z. B. »Undurchdringlichkeit«, im Bereich des Seelischen »Verstand und Wille«. »Die innerliche Beschaffenheit sowohl der elementarischen (d. h. physischen) als geistigen Grundkräfte ist uns unbekannt, davon ist keine anschauliche Erkenntnis zu haben. Vom Wollen, das formal genommen als Drang doch das Wesen der Substanz ausmacht, sagt Crusius: Wir können das Wollen auch durch nichts weiter als durch die Wirkungen etc. desselben erklären. Er meint, daß es eine Handlung nach unseren Vorstellungen sei. Das Übrige davon wissen wir nicht völlig aufzuweisen, ob wir uns gleich des Daseins und der Mannigfaltigkeit desselben völlig bewußt sind. »So läßt sich der Wille von den anderen Kräften deutlich unterscheiden, ob wir gleich von demjenigen, was zu der Zeit in einem Geiste vorgehet, keine anschauende Erkenntnis haben.«

Damit aber interpretiert Crusius gerade die wesentlichen monadologischen Erkenntnisse des Leibniz als »symbolische«. Was die Grundkraft selbst noch trägt, das »Grundwesen«, ist erst recht unbekannt.<sup>8</sup>

Auch die Gotteserkenntnis in der rationalen Theologie hat symbolischen Charakter: »Das Positive, welches wir alsdenn von Gott erkennen, ist teils etwas Relativisches, teils etwas Undeterminiertes, ich meine etwas, davon wir zwar den allgemeinen Begriff haben, welcher aber noch nicht mit den unendlichen Determinationen, welche zu seiner Vollständigkeit gehören, erfüllt ist. Das Übrige ist in unserem Begriffe von Gott negativisch, und eben

<sup>8</sup> Entsprechend Kant: »Wir kennen jedes Ding der Welt nur als Ursache an der Ursache, oder nur die Kausalität der Wirkung, also nur die Wirkung, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch es die Wirkung hervorbringt.«  
»Das Substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekannt.«

durch den negativischen Teil desselben müssen wir die Endlichkeit davon hinwegschaffen.«

Der undeterminierte allgemeine Begriff von Gott erinnert ganz an das transzendente Ideal, das das oberste Regulativ der Ontologie sein soll. »Im Begriff des allervollkommensten Wesens findet die Vernunft ihr Ziel.« (Crusius) Nach Kant erhält dieser Begriff Gottes, der theoretisch in seiner Realität sich nie ausweisen kann, erst durch die praktische Vernunft eine spezifische Realität, und die Gewißheit dieser praktischen Gotteserkenntnis soll jeder anderen ontischen Erkenntnis in nichts nachstehen.

Unter den ontologischen Grundbegriffen nehmen bei Crusius Raum und Zeit eine ausgezeichnete Stelle ein. Sie bezeichnen keine Substanz, sondern »Umstände«, »Abstrakta der Existenz«, »unvollständige Dinge«. »Die beiden Hauptaxiomata aus dem Begriff der Existenz sind eben diese, daß alles, was ist, irgendwo sein oder sich in irgendeinem Raum ... befinden müsse; und ferner, daß alles, was ist, irgendeinmal oder zu irgendeiner Zeit ist.« Raumlisch sind nicht nur die materiellen Substanzen, sondern auch die geistigen; wengleich sie im Raum nicht ausgedehnt sind, erfüllen sie ihn auf ihre Weise. Das gilt auch von der gottlichen Substanz. Der unendliche Raum ist der Umfang der gottlichen Allgegenwart. Gott ist »überall«, das besagt: in allen nur möglichen »Irgendwo«. So wie der gottliche Verstand ein Abstraktum des Wesens ist, entsprechend gilt der Raum als Abstraktum der Existenz. Ein von allen Substanzen leerer Raum ist unmöglich. Wo kein Geschaffenes ist, da ist doch Gott, der überall ist.

#### d) Übergang zu Kant

Kant dagegen ist gerade im Gegensatz zu Crusius und erst aus der Auseinandersetzung mit ihm zu seinen Thesen vom phänomenalen Charakter von Raum und Zeit gelangt: Wremen der Anschauung. Worinnen der Ordnung: 1. Kein empirischer Begriff und nicht durch Erfahrung erborgt (aus einzelnen raumlisch bestimmten Dingen abgezogen). Vielmehr 2. eine notwendige Vorstellung,

[die] allen empirischen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt (Vorstellung: entweder Anschauung oder Begriff; zwar kein empirischer, aber vielleicht diskursiver). 3. Alle einzelnen Raume sind je nur in einem einzigen Raum, und die Grenzen der einzelnen Raume sind selbst raumlich; daher ist grundsätzlich kein Boden für discursus vorhanden. 4. Eine unendliche gegebene Größe, d. h. Anschauung, Angeschautes. Raum und ebenso Zeit: deren Vorrang. Aber gleichwohl auch Raumlichkeit eingeschränkt.

Transzendente Aesthetik. Diese im Zusammenhang einer grundsätzlichen Aufgabe formuliert: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Diese sind die Erkenntnisart der wissenschaftlichen Metaphysik. Das Erkannte und zu Erschließende: die materialen apriorischen Bestimmungen des Seienden, für Kant aber traditionell: Natur. Was gehört zur vollen sachhaltigen Bestimmtheit der Idee der Natur überhaupt? Kategorien und Grundsätze. Transzendente Logik: Analytik, Dialektik. Analytik 1. der Begriffe, 2. der Grundsätze. Metaphysische Deduktion der Kategorien, transzendente Deduktion. 1. Form der Einheit des Ich-verbände, 2. Bedingung der Möglichkeit sachhaltig positiver Naturerkenntnis.

Das Ich denke, der höchste Punkt der Transzendentalphilosophie, ist nicht in der Zeit. Die Intelligenz befindet sich theoretisch und praktisch außerhalb der Zeit. So ist Kant zunächst die Schwierigkeit entgangen zu zeigen, wie Raum und Zeit selbst zu den seienden Dingen gehören. Aber es erhebt [?] sich die nicht minder grundsätzliche Frage: Wenn Raum und Zeit subjektiv sind, wie verhält sich diese Bestimmung des Subjektes zum Wesen der Subjektivität selbst?

Daß diese Grundfrage der Kantischen Philosophie ungelöst bleibt, ja nicht einmal gestellt wird, hat Gründe, die wir jetzt verstehen. Weil das ego, die cogitatio, für Descartes und Leibniz unmittelbar zugänglich und evident sind, besteht keine Veranlassung, weiter nach dem Sein dieses Seienden zu fragen.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> [S. Anhang, Beilage Nr. 51.]

*§48. Überleitung zum Problem des Ansatzes der Seinsfrage*

Auffallend: Ständig vom Sein und Wissenschaft vom Sein, Ontologie und Metaphysik [die Rede]; gleichwohl nie erfahren, was Sein bedeutet. Keine Antwort. Aber nicht einmal die Frage aufzufinden. Verschollen; selbst unverstanden! Was diese Frage bedeutet? Was sie, um gestellt werden [zu] können, erfordert?

Zuweilen die Interpretation bis an eine echte Grenze getrieben. Sein: immerwährende Anwesenheit (Gegenwart). Immer, das Wahren, Dauern, Gegenwart. Zeitbestimmungen! Warum aus der Zeit?

Was ist die Zeit und was ist sie, daß sie diese fundamentale Funktion übernimmt und übernehmen kann? Genügt es, Zeit als Ordnung des Nacheinander zu fassen, um aus diesem vulgären Zeitbegriff das Sein zu verstehen? Oder entspringt dem vulgären Zeitbegriff ein ursprünglicherer? Und wie ist dieser zu gewinnen?

Dasein – Zeitlichkeit.

Dann aber, wenn Dasein ein Seiendes und sein Sein Zeitlichkeit, und aus Zeit Sein, dann [hat] Dasein einen ontischen Vorrang vor allem Seienden – in ontologischer Hinsicht. Nur das, oder auch in ontischer? Das Sein des Daseins Existenz. Existenzialontologie, verwurzelt im ontischen Vorrang! Dieser existenzieller. Frage nach dem Sein in der Philosophie, nach dem Seienden in den positiven Wissenschaften – in der Existenz verwurzelt?



## REILAGEN

### 1. (zu S. 1)<sup>1</sup>

»Wer die Welt vernünftigt ansieht, den sieht sie auch vernünftigt an.«<sup>2</sup> Hegel denkt zuerst an die Welt der Geschichte. Die Anwendung auf das Thema der Vorlesung und ihre Aufgabe ist leicht. Wer die Geschichte der Philosophie philosophisch ansieht, den sieht sie auch philosophisch, besser: philosophierend an.

Aber wie soll man die Geschichte der Philosophie anders ansehen können als philosophisch? Sie ist doch nicht einfach Biographie der Philosophen und Geschichte des Geistes ihrer Zeit. Man wird sich an die Werke und Schriften halten, deren Inhalt schildern und ihre Abfolge erzählen, ihre Hauptmeinungen und -sätze herausheben und gegen vorausgehende und nachkommende Denker gebührend abheben.

So kann man verfahren und verfährt auch faktisch zumeist in dieser Weise. Und doch kann dergleichen eine Anekdotensammlung bleiben, wenn auch noch so weitläufige Inhaltsangaben über die Schriften der Denker vorgetragen werden. Was verbürgt, daß der Gehalt der Schriften wirklich aufgeht und zum Leben kommt?<sup>3</sup> Nichts, denn das wirkliche Fragen; und diese Fragen können nicht beliebige sein, sondern müssen dem zentralen Problemverstand der philosophischen Forschung erwachsen. Sie müssen sich in derselben Zugrichtung halten, wie die ursprüngliche Bewegung der philosophischen Problematik. Das ist im Grunde

<sup>1</sup> [In der Nachschrift von Hermann Mörchen beginnt die Vorlesung mit diesem Abschnitt.]

<sup>2</sup> Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte (Lasson), S. 7.

<sup>3</sup> Man weiß dann [?]: Descartes – der ist der, der sagte: cogito sum, Pascal wendet sich gegen Skeptizismus und Leibniz ist der Vertreter der Monadenlehre und Kant der Philosoph, der den Kategorischen Imperativ erfunden hat.

alles selbstverständlich, wenn nur nicht die Selbstverständlichkeit die größte Widersacherin für die Philosophie wäre.

Aber mit welchen Augen die Geschichte der neueren Philosophie betrachten? Jedenfalls so, daß wir uns in den Stand setzen, auf die Fundamentalfrage der neueren Philosophie zurückzukommen und damit ein Sachverständnis der philosophischen Problematik als solcher zu gewinnen. Mit welchen Augen wir sehen wollen, wird deutlicher, wenn wir uns den Titel der Vorlesung etwas näher bringen.

### 2. (zu S. 1)

Die Bedeutung des Titels der Vorlesung: Die Probleme der neueren Philosophie verstanden aus ihrem Fundament der antiken Philosophie in der überlieferten Form der mittelalterlichen Metaphysik.

[Von Heidegger durchgestrichen:] Gleichwohl: nicht auf antike Philosophie eingehen. Auch nicht der neueren Philosophie Abhängigkeiten vorrechnen, sondern positive Blickstellung gewinnen für das Verständnis der leitenden Probleme.

Z. B. Transzendentalphilosophie Kants und traditionelle Ontologie. Nicht nur Wortbegriff »transzendental« und Titel unverstandlich, sondern die Sache: Form der Anschauung, Formen des Denkens, Kategorien, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Anthropologie, Gottesbegriff, Kritik der Gottesbeweise.

Leibniz: Monade, Substanzenlehre. Spinoza. Descartes. Wenn gleich hierdurch auf die Fundamente, so doch daraus nicht zu erklären.

### 3. (zu S. 2)

Titel der Vorlesung. Was es besagt, daß wir die Betrachtung der Geschichte der neueren Philosophie mit Thomas beginnen; nicht, daß diese damit begänne, geschichtlicher Anfang dahin zu legen, sondern nur: in ihren unausgesprochenen oder ausgesprochenen

Fundamenten von da zu verstehen. Rekapitulation: »Allgemeine Metaphysik«, Gliederung, ens summum, ens absolutum, Deus.

Gliederung der Wissenschaft vom Sein bahnt sich an bei Thomas, die freie Systematik, die künftig sich durchhält, von Suarez. Nicht der Inhalt der metaphysischen Probleme – das Wesentliche [?], daß er derselbe bleibt –, sondern der Stil der Problematik, daß es das Antike ist, ohne grundsätzliche Revision übernommen.

Von Thomas zu Kant; wie der Ansatz, so das Ziel im Lichte der fundamentalen Probleme noch etwas scharfer kennzeichnen. Πρώτη ἀρχή, Grund, worin grundet; worin etwas seine Möglichkeit hat, was Seiendes in seinem Sein ermöglicht und als Möglichkeit das Sein selbst in seinem Wesen charakterisiert.

Daher Leibniz prima possibilis, possibile; Möglichkeiten, vielmehr [?]. Das Ermöglichende, neuzeitlich das Sein eines Seienden in dem, was es ist, in seiner »Sachheit«, Realität.

Kant, transzendente Apperzeption, transzendentales Ideal.

#### 4. (zu S. 7)

Kant: transzendente Apperzeption und transzendentales Ideal.

Descartes: das Fundament der philosophischen Problematik und des Wissens überhaupt in der absoluten Gewißheit des cogito, ergo sum. Das Selbstbewußtsein, d. h. das cogitare, denken als ego cogito, »ich denke« als Fundamentalsatz.

Entsprechend Kant: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.«<sup>1</sup>

Denken ist je Ich denke; alles Denkbare und Gedachte seine Einheit im Ich-denke.

<sup>1</sup> Kr. d. r. V. B 133 Anm. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymond Schmidt. Leipzig 1926.

Apperzeption – Perzeption; schlichtes Erfassen; mit dazu erfassen des Erfassens selbst, als Ich erfaßt – mit dazu. Diese Zusammen-Synthesis gehört zur Einheit der Apperzeption.

Aller Verstandesgebrauch, d. h. alles unwissenschaftliche und wissenschaftliche Denken, alle Logik, d. h. die Besinnung auf die Regeln des Denkens, und alle Transzendentalphilosophie.

Transzendental – transzendent, was hinausliegt und zwar als Seinsbestimmung über jedes Seiende und dieses in seinem Sein möglich macht. Transzendental ist eine Erkenntnis dieses Transzendenten, d. h. desjenigen, was das Sein des zu erkennenden Seienden als solches bestimmt. »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, welche sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«<sup>2</sup>

Nicht mit den Gegenständen, mit Seiendem, sondern mit dem, was die Erkenntnis dieser Gegenstände a priori ermöglicht; d. h. dem, was dieses Seiende als Seiendes im vorhinein schon bestimmt. (Vgl. Leibniz: *possibilia*, die Möglichkeiten, das Ermöglichende. Diese herausstellen und auf Begriff bringen.) »Ein System solcher Begriffe wurde Transzendental-Philosophie heißen.«<sup>3</sup>

### 5. (zu S. 14)

Mathematik und das neue Wissenschaftsideal – auch für die Philosophie. Apriori schon Wissenschaft. Vor der Strenge und Evidenz der Mathematik liegt die der Philosophie, nur daß sie der Zeichensprache entbehrt. »Mit Schmerzen sieht der Mathematiker den größten Teil seines, wie er meint, auch festen, quaderngefügt Turmbaus in Nebel zergehen.«<sup>1</sup>

<sup>2</sup> Kr. d. r. § B 25, Einleitung.

<sup>3</sup> Ib. Vgl. S. 27 (= B 27): »Die Transzendentalphilosophie ist die Idee einer Wissenschaft ...«

<sup>1</sup> H. Weyl, *Philosophie der Mathematik*, 44. [Hermann Weyl: *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. 1. Auflage, München 1928.]

Die Fundamente wankend, besser: erst wieder gesucht! Anzeichen: Wissenschaftsbegriff wankend und längst nicht radikal genug bestimmt.

Neben den inhaltlich gegenständlichen Problemen Sein, Natur, Mensch das Problem der Wahrheit.

Damit Orientierung, Anstoß der Betrachtungen, aber doch ganz unorientiert über Philosophie. Es konnte sein, die Geschichte sieht uns philosophisch an, ohne daß wir sie so sehen, weil wir nicht wissen, was Philosophie ist. – Wissen wir das denn?

### 6. (zu S. 26)

Ziel der gestrigen Stunde: Auf dem Wege einer existenzialen Klärung des Begriffs von Wissenschaft die Idee auf positive Weise zu umgrenzen. Umschlag, Thematisierung positiv: 1. neues Seinsverständnis, 2. Entschränkung, universalen Begriff des Vorhandenen.

Darin liegt beschlossen: Abblenden des Zeugzusammenhangs und seiner wesentlichen Bestimmungen; Materie, Weltpunkt, Raum-Zeit; sekundäre Qualitäten – aufgelöst ... Farbe in Ätherschwingungen, Töne in Luftschwingungen, aber dies erst eine Folge, nicht der Grund der Thematisierung. Entdecken des Vorhandenen einzig in der Absicht, dieses in seinem An-sich, so wie es an ihm selbst ist, freizulegen.

Kants Idee der Wissenschaft, der zufolge die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft seit den Griechen und der Neuzeit an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert. Sein allgemeiner Wissenschaftsbegriff der griechische –  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ . Anschauung Kr. d. r. V. B 33. Problem der Intersubjektivität. Positive Wissenschaft.

## 7. (zu S. 27)

Objekte nur erfaßbar auf dem Grunde des In-der-Welt-seins; innerhalb dieses formal so etwas feststellbar wie Beziehung eines Objekts zu einem Subjekt, worin liegt, daß das Subjekt dabei selbst nur wie ein Objekt, das Ich-Objekt, genommen und die Beziehung zwischen beiden ein objektiv Vorhandenes ist.

## 8. (zu S. 29 [von Heidegger gestrichen])

Wissenschaft. Sein – Thema. Als Sein des jeweiligen Seienden nicht Thema. Mit Erfahren und Erkennen von Seiendem Sein mitverstanden. Mit Begriffen von Sein Seiendes mitverstehen. Diese ursprüngliche Einheit beider Grund der Möglichkeit, daß Philosophie die Wissenschaften führen kann, und daß andererseits aus den Wissenschaften selbst mögliche Veranlassungen entspringen für eine Frage nach dem Sein.

Philosophie – Definition [?]. Kritische Wissenschaft, κρίνειν. Kritik ihre einzige Aufgabe. Einzig: an der sie sich seit zwei Jahrhunderten muht. Ihr Tempo und ihre Schrittgesetze total andere als die der positiven Wissenschaften.

Grundaufgabe, die wir erst heute als Aufgabe deutlich innerhalb der Phänomenologie verstehen. Die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, das im Unterscheiden erschlossen werden soll; dieses Unterscheiden selbst und der methodische Charakter der damit geforderten Forschung.

## 9. (zu S. 29)

Kritische Wissenschaft ein Unterscheiden, das ihr Wesen konstituiert und sie demgemäß in jedem ihrer Schritte charakterisiert. Das ist ein Verfahren, das sie wesenhaft von jeder positiven Wissenschaft unterscheidet.

## 10. (zu S. 29)

Kritische Wissenschaft nicht zu einem Transzendenten als einem anderen Seienden hinaus und fort (vulgärer Begriff der Metaphysik), sondern in das Seiende hinein, von innen her »das Sein« verstehen. Sein das Nächste, obzwar am fernsten für den gemeinen Verstand. Das Sein und seine Genesis von innen her in der Philosophie »nachleben«. Das Sein nicht selbst zu einem geschachtelten System neben dem Seienden erweitern und aufrichten, sondern das Dasein selbst in diesen Lichtkegel und seine Quelle – Instinkt – stellen. Dann es daraus und darin existieren und d. h. je das Seiende wieder enthüllen im genuinen Sein zu ihm.

Wahl und Existenz – in dieser Faktizität habe ich mich je schon entschieden. Ein Unterschied im Seienden, ursprünglich aber im *Sein*. Die kritische Wissenschaft als Milieu des existenziellen Unterschieds! Begriff der Wissenschaft.

## 11. (»Positive Wissenschaft« – zu S. 29)

Begriff der positiven Wissenschaft. Positive Wissenschaft – ontisch gerichtet – auch wo zu dem Allgemeinsten ihrer Region und diese selbst aufsteigend. Natur, Raum, Zeit – res. Vollig mit Recht, was vorhanden, warum gewußt, im Hinblick worauf bestimmt wird. Was Raum überhaupt sei und d. h. zugleich, wie er sei, kein Problem. Sie studiert den seienden Raum und kennt ihn als seiend. In dieser Kenntnis des Seienden weiß die positive Wissenschaft um das Sein, aber kein Begriff davon. Positive und transzendente Wissenschaft; transzendental im alten Sinne, wie auch bei Kant.

Was dazu vorausgesetzt? Vollen Begriff der Thematisierung gewinnen durch Zeitlichkeit der Thematisierung und existenzielle Bedingung ihrer Möglichkeit. Kant, Husserl; aber prinzipieller und zugleich differenziert.\*

\* [Einige Worte nicht entziffert.]

Bewandtnisverstehen, Bedeutsamlceit.

Erst wenn Entdecktheit von Seiendem ausdrücklich ergriffen (heißt?), dann Seinsverständnis zu artikulieren und Gebietsumgrenzung möglich. Entdecktheit und Sein! Erschlossenheit. Umwillen des »nur« Erschließens und Entdeckens. Dieses »nur« gerade verschließend für Verstehen der jeweiligen Regionalität! D. h. nur existenziales In-der-Welt-sein seiend, konkret in bezug auf die Beispiele, die innerweltliches Seiendes betreffen.

Welterschlossenheit modifiziert sich je nur für das existenziale Apriori für alles Sein bei innerweltlichem Seiendem.

*12. (»Ontisch und ontologisch Allgemeines« –  
zu S. 31)*

Ontisch Allgemeines und das ontologisch Universale! Ontisch und ontologisch Allgemeines. Sachhaltige oberste Region! Diese umgrenzt erst das Feld, innerhalb dessen nun erst die ontologischen Universalien zu gewinnen sind. Leben überhaupt; ontisch gewendet, aber das ontologisch Universale. Was dieses Seiende in seinem Sein möglich macht. Es selbst Ansatz für neues Fragen, dagegen ontisch das Letzte für formal regionale Charakteristik. Durch noch so weit getriebene ontische Verallgemeinerung komme ich nie zu ontologischen Bestimmungen. Ich kann zwar ontisch allgemeine Eigenschaften nennen, aber noch nicht ontologische Begriffe. Der verschiedene Horizont der Untersuchungen.

*13. (zu S. 51)*

Unum; vgl. qu. disp. de potentia, qu. IX, art. 7. Scheiden: unum quod convertitur cum ente – unum quod est principium numeris – similiter de nullo, quod circuit omne genus – Mannigfaltigkeit; quod opponitur dem unum als principium, Vielheit; multitudo und nurnerus, d. h. species quantitatis.

Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit – unum privatio divisionis; indivisio bzw. indistinctio – multitudo hanc divisionem consequens – unum, quod hanc divisionem privat – sunt maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem, quae genus quantitatis non transcendit (art. 7 c, p. 191 b V., tom. VIII).

Multitudo consequens hanc divisionem unitas eam privans; sunt in genere quantitatis. Dieses unum: aliquid transcendentale addit supra id, de quo dicitur, was nur hinzukommt, noch nicht im ens liegt, habet rationem mensurae. Dieser nurnerus ex unitate constitutus, aliquid eiusdem.

Unum transcendentale non addit supra ens nisi negationem divisionis.

Multum – res multas distinctionem, quae in hoc attenditur quod una eorum non est alia; id habent non ex aliquo superadditio sed ex propriis formis – qua res.

Unum addit unum negationem; in se indivisum. Multitudo addit diversas negationes; in se divisum, ab alio divisum.

Unum: privatio divisionis, Mangel eines Unterschieds; positiv: modus expressus oder positive Bestimmtheit der Einigkeit mit ihm selbst, Selbigkeit.

Unum – privatio divisionis – indivisio – bzw. indistinctio.

Unum numeri dagegen: privatio rationis mensurae, das kleinste Maß, Grenze der multitudo als Vielheit. Die »Eins«.

Jedes Eines und jede Zahl setzt unum transcendentale voraus, liegt in ihr qua ens Selbigkeit. Einigkeit, Einheit. Einheit wiederum als die Einigkeit eines Zusammen: der Summe, der Stücke, des Ganzen und der Teile.

## 14. (zu S. 51)

ens in se – ad aliud	an sich – mit Bezug auf anderes
ens per se – per accidens	für sich – secundum quid – mit einem anderen
ens a se – ab alio: Aseitait, causa sui.	aus sich (an und für sich) – aus einem anderen

## 15. (zu S. 52)

actus

ens est unus actus est esse  
 ens, essentia, esse – sicut vivens, vita, vivere  
 essentia: principium quo ens est  
 vita significat actum in abstracto  
 vivere significat actum in concreto

## 16. (»Deduktion der Transzendenz«, zu S. 53)

Prinzipiell II. Fassung eindeutiger, verrät aber auch zugleich die Schwierigkeit des Ansatzes. Im Hintergrund steht schon: omne ens = ens creatum, d. h. keine ontologische Aussage über das Seiende, sondern eine ontische bezüglich seiner Herkunft aus einem anderen Seienden. Genau gesprochen: der Seinsbegriff ist ungeklärt.

Schon vorher Ontologie 1. Allgemeine erste Wissenschaft vom Sein überhaupt, 2. Theologie, vgl. Kant, das transzendente Ideal:  
 1. Reine Vergegenständlichung des Etwas an ihm selbst, absolut.  
 2. Als ens creatum, (1) gar nicht unvergleichlich, sondern schon auf dem unausgesprochenen Grunde das Seiende als das Absolute vergegenständlicht; ist vor allem als Seiendes creatum; d. h. (2) gibt in gewissem Sinne die unausdrückliche Antwort auf die nicht gestellte Frage nach dem Sinn von Sein.

Der universale Ansatz des Wahrheitsproblems verliert aber damit wieder seine ontologische Bedeutung. Denn das verum rückt eigentlich jetzt weg vom Seienden und seinem Sein und wird eine Bestimmung eines besonderen Seienden. Intellectus und gar noch eine bestimmte Verhaltensweise desselben (compositio – divisio); mehr noch, die Frage nach Sein und Wahrheit überhaupt als universal-ontologische wird zu einer solchen der metaphysica specialis, der rationalen Theologie, ohne daß wieder der ursprüngliche Boden des zufällig angenommenen Ansatzes der Wahrheitsproblematik erreicht wurde.

Veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini. [Qu. disp. de veritate, qu. 1,] art. 4 ad 3.

Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis.

#### 17. (zu S. 54)

Essentia – res. Id, secundum quam esse dicitur.

Jedes Seiende ist ein Was-sein.

Sein schlechthin weder Was-sein noch Daß-sein! Ist diese Abstraktion möglich?

Ens sumitur ab actu essendi, qu. 1, a. 1, c.

Ens indivisum, nicht unterschieden gegen, sondern an ihm selbst; selbig mit sich selbst.

#### 18. (zu S. 55)

Res – omne ens verum, aber nicht durch sich selbst, sondern in ordine ad animam. Zwar jede res wahr und am Ende doch nicht ursprünglich. In ihr die Wahrheit selbst und die Möglichkeit, daß sie wahr sein kann. Hier kündigen sich grundsätzliche Schwierigkeiten an, die schon bei scharferem Zusehen im Einteilungsprinzip sichtbar wurden. Für Thomas zwar kein Problem, aber für uns; nicht weil wir einen anderen sogenannten Standpunkt hätten

und mit Voraussetzungen an diese philosophischen Lehrsätze herankamen, sondern dadurch Probleme, daß wir den Voraussetzungen der mittelalterlichen und griechischen Ontologie überhaupt nachfragen. Nur in Grundzügen und zu Zwecken des lebendigen Verständnisses.

19. (zu S. 58)

Duplex est operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est quae vocatur indivisibilium intelligentia (ἡ τῶν ἀδιαίρετων νόησις, De anima Γ 6, 430 a 26). Simplex apprehensio, intellectus formans quidditates, ihr Gegenstand primum, quod in unaquaque re percipitur, est essentia.

Alia, quae componit et dividit. S. th. I qu. 85, art. 5. Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo ... non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere (attribuere) et dividere (removere) et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari.

Intellectus humanus intelligit discurrendo. Simplex apprehensio – conceptum discursionis. (Vgl. Raum- und Zeitargument Kants. Keine Grenzen. Brief an Marcus Herz.)

Homo – res generabiles, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Dagegen: Intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Intellectus divinus et angelicus cognoscit quidem compositionem et divisionem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis. (Summa theologiae I qu. 85 art. 5; cf. S. th. I qu. 58 art. 3.)

Non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contin-

git ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Ib. I, qu. 58, a. 4. (Debilitas – vgl. Kant.)

Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu

... differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identis eorum quae componuntur. S. th. I qu. 85 art. 5 ad 3.

20. (zu S. 62)

Aeternitas, aevum. De aeternitate Dei, de tempore et aevum. Vgl. S. th. I qu. 10, art. 1–6. De aeternitate Dei. S. c. gent. lib I cap. 15 Quod Deus est aeternus, cap. 16–18 De aeternitate mundi. Tempus in libris Physicorum, lib. IV lectiones 15–23. Opuscula: De tempore, de instantibus.

Sent. I

dist. VIII qu. 2

art. 1 Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita sit conveniens

art. 2. Utrum aeternitas tantum conveniat Deo

art. 3. Utrum verba temporalia possunt dici de Deo

dist. XIX qu. 2

art. 1 Utrum aeternitas sit substantia Dei

art. 2 Utrum nunc aeternitatis sit ipse aeternitas

Sent. II dist. II qu. 1

art. 1 Utrum aevum sit idem quod aeternitas

art. 2 Utrum aevum sit tantum unum

art. 3 Utrum duratio Angeli ante mundum inceperit.

## 21. (zu S. 78)

Gotteserkenntnis – eigentlich Selbsterkenntnis – das All der Welt – reditio in se ipsum – primus und das Vollkommenste.

Seinsproblem, Wahrheit, auf Gott. Dieses Seiende aber ontologisch das summum ens. Dies konkreter zu zeigen an Gottesbegriff und Gottesbeweis.

Wahrheit – Sein – Sein Gottes – das Vorhandene – Natur – Mensch? Sein = ständige Anwesenheit. Negation, Nichtigkeit, Bewegung dagegen, Entstehen und Vergehen durch Abwesenheit, Abwesend-sein, Wechsel. Das Nichten, das Nicht ist daher notwendig Mangel, Verderb.

Zusammenfassen. Zum Seienden und Sein überhaupt – verum, intellectus, Deus. Zeit am Vorhandenen; entsprechender Begriff der Ewigkeit für Vorhandenes. Nicht gefolgert aus der speziellen Seinsart Gottes. Dieses ontologisch aus der griechischen Ontologie. Ontologisch nicht als Naturding gedacht. Ewigkeit eine Idealisierung der Zeit des Vorhandenen, gar nicht aus der ursprünglichen Zeitlichkeit, die dergleichen nicht kennt.

Glaube – Offenbarung. Methodisch-begriffliche Problemstellung fehlt, fehlt grundsätzlich in allen Gebieten, sondern griechische Ontologie systematisiert, selbstverständlich gemacht, von entscheidender Tragweite.

## 22. (zu S. 79)

Philosophie ist als ontologische Wissenschaft grundsätzlich gottlos, d. h. aber grundsätzlich: als ontologische Wissenschaft kann sie nicht entscheiden, ob dieses Seiende ist oder nicht. A-theismus. Sie enthält sich jeder ontischen Aussage hierüber, leugnet weder das Sein Gottes, noch beweist sie es. Das ist der kritische [?] Sinn der These: Philosophie ist atheistisch.

Andererseits aber ergeben sich aus dieser notwendigen Scheidung grundsätzliche Konsequenzen. Ich sage das Folgende nur

als theologischer Laie und Beobachter. Wenn Gott nur als Seiendes zugänglich wird, sofern er sich zugänglich macht als sich offenbarender Offenbarer, dann bedeutet das für den Begriff der christlichen Theologie, daß sie wesentlich Theologie des Neuen Testaments ist, d. h. zugleich Theologie Gottes in der Geschichte. Christliche Theologie ist nur als neutestamentliche, historische Theologie möglich.

23. (zu S. 80)

Der unbewegte Bewegter unveränderlich, einfach, actus purus, das reine Gegenteil der Veränderlichkeit der Dinge, ontologisch das absolute Ding, wenngleich ontisch als Geist und Leben verstanden. Eine Möglichkeit gegenüber dem geschichtlichen Sein die absolute Geschichtlichkeit.<sup>1</sup>

Ob Bewegung, Not, Bedurfnis im göttlichen Sein ein Mangel ist, ob überhaupt der Mangel im ursprünglichen Sinn ein Mangel ist, ein Verderb? Ein Vorurteil der Ontologie des Vorhandenen. Der geschichtliche Begriff des Guten hängt nicht mit der Freiheit zusammen<sup>2</sup>, d. h. er ist kein existenzialer, sondern realer Begriff. Bonum – malum – privatio (Abwesenheit).

24. (zu S. 89)

Dicendum, quod Deum esse et alia hujusmodi (Offenbarung ihrer Göttlichkeit und göttlichen Stiftung der Kirche), quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom 1., non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Augustinus, De trinitate. Absolute Geschichtlichkeit Gottes – Christus Kreuz.

<sup>2</sup> Ber. 157 [?].

<sup>1</sup> [S. th. I qu. 2 art. 2 ad 1.]

## 25. (zu S. 89)

Vgl. Anselmus, Monologium cap. 3; Proslogium.

Augustinus, De libero arbitrio II cap. 13 n. 36. De trinitate VIII cap. 3, n. 4 und 5. De civitate Dei VIII cap. 6.

Descartes, Meditatio V.

Leibniz, Monadologie § 45, Beweis apriori.

Kant – wo sie wirkliche Philosophie bis zuletzt. Dieses Problem in ontologischer Absicht. Vgl. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763. Dasein = Vorhandensein.

Die vier Betrachtungen der 1. Abteilung zeigen die oft wortlich übereinstimmenden Probleme, wie Thomas sie in S. th. erarbeitet und wie sie von da übergegangen sind in die neuzeitliche Philosophie.

Kant gegen ontologischen Gottesbeweis – dann heißt das nicht gegen die Scholastik, sondern Descartes, Leibniz, Mendelssohn. 1. Denn in der Scholastik nicht durchgangig gelehrt; 2. von ihr selbst am schärfsten durch Thomas zurückgewiesen. Zum Wesen eines Seienden: daß es ist. Das vollkommenste Seiende, dem nichts fehlt, also gerade nicht das Vorhandensein. Rein formal begriffliche Folgerung. Aber ob ein solches Seiendes überhaupt ist, die Frage!!

## 26. (zu S. 90)

Ausgang für das Problem der Gotteserkenntnis zwei Thesen: 1. Existenz Gottes nicht an sich evident und gegeben; 2. gleichwohl in gewisser Weise bekannt, aber gerade dadurch eines eigentlichen Beweises bedürftig. Demonstratio quia.

## 27. (zu S. 99)

Begriff des objectum: »secundum rationem objecti«, mit Rücksicht auf den Charakter und Sinn des Woraufhin als solches, auf das ein Akt gerichtet ist. Objectum  $\neq$  gleich das bestimmte ontisch seiende Ding, sondern eine Struktur, die zu jedem Sich-Richten-auf gehört, das, was jedem Sich-Richten-auf wesensmäßig entgegengeworfen wird, die Art und Weise dieses Entgegenwurfs. Z. B. das Erhoffte als solches, worauf wir die Hoffnung setzen, kann in verschiedenen Fällen ganz Verschiedenes sein. Das Worauf der hoffenden Beziehung überhaupt aber hat bei allem Erhofften eine durchgängig selbe Struktur.

Das Erhoffte als solches unterscheidet sich struktural vom Gefürchteten als solchem, dieses wieder vom Geliebten als solchem, ebenso vom Erstrebten als solchem. Das Worauf des Strebens gehört zu jedem Streben, mag es auch unbestimmt sein, so daß wir nicht sagen können, »was wir eigentlich wollen«. Als Worauf des Strebens aber das appetibile bonum!

Seiendes, das in seinem Streben offen ist für finis, quasi se agens et ducens in finem, speciem recipit ex fine. Dessen Weise zu sein, d. h. Existenz, wird durch das Ziel selbst und das Sein zu ihm determiniert.

## 28. (zu S. 100)

Zusammenfassung. In unserer Exposition antike und neuzeitliche Problematik zusammen, aber nicht in der Weise einer bloßen Verknüpfung, sondern mit Zentrum im Dasein. Das wiederum nicht Subjekt und Bewußtsein, sondern gerade Sein des Daseins Problem und ineins damit das Sein überhaupt, so daß erst von da aus zugleich antike Philosophie verstandlich wird. Existenz, Geschichtlichkeit des Daseins.

## 29. (zu S. 102)

Vgl. Eth. Nic. A 3, 1095 b 14 ff: βίος ἀπολαυστικός – vita voluptuosa; Kunst der Gelegenheit und Umstände, mit Bezug auf das Neueste und ständig anderes, geschäftig und betriebsam, unentschlossen, mit Bezug auf das, was die Umwelt bietet – aus ihr; βίος πολιτικός – vita activa: mit Bezug auf das äußere Wesen, mit und in der Arbeit, Ansehen, Ruhm; βίος θεωρητικός – vita contemplativa; mit Bezug auf das, was eigentlich ist, αἰεὶ ὄν, reines Betrachten – Philosophie!

## 30. (»beatitudo«, zu S. 102)

Actus recipiunt species ex fine. Daher beatitudo doppelt zu bestimmen: 1. qua actus (usus, adeptio, possessio), 2. qua ex fine, res quod beatum facit, in quo consistit beatitudo. Vgl. S. th. II 1 qu. 3.

1. Beatitudo est quoddam animae bonum inhaerens. Nicht ipsa anima; denn dieses est, ut in potentia existens; non habet rationem ultimi finis. Dann solches bonum est: bonum perfectum complens appetitum, in quo consistit beatitudo.

2. Quantum ad ipsam adeptionem et possessionem beatitudinis. Dazu gehört aliquid animae zur beatitudo – insofern beatitudo est aliquid animae.

Zusammenfassung: 1. quantum ad objectum, als bestimmte causa ist die beatitudo aliquid increatum, αἰεὶ, perfectum. Res, beatitudo; 2. quantum ad usum, d. h. ipsam essentiam, ihre Weise zu sein aliquid creatum.<sup>1</sup>

Perfectum, implens appetitus est actus. Wirklichkeit. Also beatitudo consistit in actu. Ultimus actus, höchste Wirklichkeit dessen, was wesentlich durch Tun bestimmt ist, ist operatio.

In welcher operatio hominis besteht sie? Auszufinden sein Wesen: intellectus, voluntas. In welcher von beiden bzw. in wel-

<sup>1</sup> [Art. 1.]

cher primar? Eigentliche operatio scheint in der voluntas zu liegen. Also operatio beatitudinis est voluntas! Allein, was ist beatitudo? Consecutio finis ultimi, das Erreichen von, Gelangen zu. Consecutio non consistit in actu voluntatis, denn voluntas fertur in finem 1. ad absentem, cum ipsum desiderat, 2. ad praesentem, cum in ipso requiescens delectatur.

Beatitudo.

Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens. Nicht umgekehrt wird dadurch etwas praesens, daß sich voluntas delectatur in ipso. [S. th. II<sup>1</sup> qu. III a. IV]

Anwesend aber wird etwas nur durch die apprehensio, begreifendes Erfassen. Finis autem est finis intelligibilis. Also praesens fit per actum intellectus. Also essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Consummatio autem beatitudinis est gaudium. Augustinus Confessiones X [cap. 23]: Beatitudo est gaudium de veritate. Wenn im intellectus, dann Frage, ob im intellectus practicus oder im intellectus speculativus (θεωρητικός) [art. 5]. Offenbar in optima operatione. Optimum ist operatio je respectu objecti; optimum objectum aber Deus. Dieser nicht möglicher Gegenstand des Herstellens und Beschaffens; schon seiend, nur zu betrachten. Also in contemplatione divinorum maxime consistit beatitudo.

Contemplatio = visio divinae essentiae; quod quid est aliquid! primae causae! Delectatio concomitans. Sie selbst besteht (qu. IV art. 2) in quadam quietatione (Beruhigung) voluntatis. Dieses aber nur uns möglich propter bonitatem eius, in quo quietatur. Also delectatio ex bonitate operationis procedit.

1. Consecutio besteht in visio / perfecta cognitio. Sondern auch [?].

2. Comprehensio, sich daran festhalten, halten; finis praesentiam respicit; intentio alicujus rei, quae jam praesentialiter habetur (consequens aliquem: eum tenere).

3. Fruitio, quietatio amantis in amato.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> [Vgl. S. th. II<sup>1</sup> qu. 11, art. 1-4: De fruitione, quae est actus voluntatis.]

## 31. (zu S. 105)

Substantia infinita ac finitae. Problem der ewigen Wahrheit. (Vgl. an Mersenne *Deus causa efficiens et totalis veritatum aeternarum*, 15. April 1630, I, 145.) Er wolle in seiner Physik einige metaphysische Probleme berühren und im besonderen zeigen, daß die mathematischen Wahrheiten von Gott geschaffen sind und von ihm abhängen, ebenso wie das andere geschaffene Seiende. Aber wenn die mathematischen Wahrheiten von der Gnade Gottes, von seinem Willen abhängig: sind sie dann nicht möglicher Veränderung ausgesetzt? Plötzlich anders und nicht mehr in Geltung? Aber Gottes Wille unveränderlich. Allein, wenn unveränderlich-ewig – dasselbe von Gott, zugleich von Wille und Intellekt, wie dann frei?

## 32. (zu S. 111)

Scholastik Augustinus	theologisch	Die Geburt der spekulativen Mathematik
Physik Mathematik	kosmologisch	
Humanismus und Renaissance	anthropologisch	

## 33. (zu S. 122)

Comprehensio vgl. oben S. 208, Beilage 2.

Beatitudinis consecutio, comprehensio, [ein Wort nicht entziffert], praesentia respicere. Demnach: Was scheinbar durch die Sinne erfaßt wird, das wird im Grunde durch inspectio mentis, facultas judicandi zugänglich. Die mens selbst ist aber doch absolut gewiß. Also ich sehe dieses Wachs. Was ist Ihnen evidenter, die Erfassung des Wachses oder das Erfassen des Erfassens selbst?

Offenbar dieses, d. h. es ist vielmehr gewisser, aufgrund des Sehens des Wachses, daß ich selbst existiere, als daß das Wachs vorhanden ist. Vgl. Text S. 25 aus Principia I, 8.

34. (zu S. 125)

Auswirkung der Klassifikation: Brentano. In seiner »Psychologie vom empirischen Standpunkt«<sup>1</sup> nimmt er eine Klassifikation der psychischen Phänomene vor.

»Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis«.<sup>2</sup>

Wandelbar [?]Urteil – Anerkennen, Verwerfen – Sollen – Wert – Stellungnehmen

Erkenntnis

Gegenstand =

35. (»*realitas objectiva*«, zu S. 127)

Im Ganzen, totum der idea dreifache Realität:

1. Realität des percipere,
2. Realität des perceptum als objiciens,
3. Realität des perceptum als objecta, *realitas extra* – *realitas objectiva*: *realitas objiciens*, *objectum*.

Doppeldeutigkeit in zwei hintereinanderstehenden Sätzen:

I. *Modus essendi, quo (realitas actualis rei extra; res) est objective in intellectu; non transfusione.*<sup>1</sup>

II. *Realitas, quam [realitas, quae est in idea tantum objective] considero in meis ideis.*

Bei I. idea selbst qua perceptum hat *modus essendi*.

<sup>1</sup> [Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erstausgabe Leipzig 1874 (2 Bücher in 1 Band). 1924/25 erweiterte Ausgabe u. d. T.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hg. v. O. Kraus.]

<sup>2</sup> [Franz Brentano: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig 1889.]

<sup>1</sup> 42 Mitte.

## 36. (zu S. 132)

Non posse errare –  
 posse non errare –  
 posse errare.

Facultas errandi sed non in finem erroris.

Index der Freiheit, der höchsten Seinsbestimmung meiner selbst, die mich Gott am ähnlichsten macht. In der Freiheit aber stehe ich in der Möglichkeit, von mir aus mich für oder gegen zu entscheiden.

Libertas indifferentiae.

## 37. (zu S. 137)

Idee der Wahrheit als certum und regula generalis. Klärung von clare et distincte aus Principia [I, n. 45].

Sein = clare et distincte Gedachtsein, die Gedachtheit als solche. Weil ich »denke« ist, wobei »denken« in besonderem Sinne zu fassen ist; ἀεί und certum.

1. Vorrang angesetzt für alle Erkenntnis. 2. Die Erkenntnis selbst als Unbezweifelbarkeit. Ob nicht Zweifeln und Ungewißheit gerade konstitutiv sein können positiv für Existenzverstehen. Existenziell faktisch – existenzial apriorisch.

3. Das zu erkennende Seiende nicht an ihm selbst in seinem Sein vorgegeben. Zugang – Erschlossenheit! Verdecktheit.

4. Vorzeichnung von Sein, auch in clara et distincta perceptio, extensio.

5. Ontologische Unbestimmtheit des ego und doch Vorrang, und zwar selbst als cogitare, »denken«. Und das Sein aller »Welt« ebenso. Naturwissenschaft.

N.B. Wenn Vorrang des Subjekts – zugleich Versaumnis 1) der regionalen Seinsfrage, 2) der Seinsfrage überhaupt.

6. In welcher Weise Vorläufer die antike Ontologie? Certum – verum – ens creatum.

38. (*»Descartes-Kritik«, zu S. 144*)

Warum Versaumnis? Weil cogito sum schlechthin evident und formal. Man halt sich an Gewißheit, nicht an das Was. Daß damit Ich gesichert, nahm man auf, und es schien damit dessen Sein mit dem Gewißsein in diesem bestimmten Sinn auch geklart und gesichert! Cogito evident, weil ἀεὶ ὄν und dieses Erfassen eigentliche Erkenntnis. Demgegenüber ego gerade geschichtlich und daher für Erkenntnis des corpus auch primär historisch-alltägliches Erkennen.

Ein ganz unbeachteter Maßstab für die Frage nach dem Seienden der Welt. Das aber notwendig aus Dasein selbst begründen, nicht einfach sich darauf berufen! Sondern warum? Und warum Descartes unberechtigte und ungegründete Forderung stellt. Recht des gesunden Menschenverstandes, nicht weil er es ist, sondern weil nach ihm das Sein des Daseins sich offenbart, als existierend nach Welt fragt.

39. (*»Descartes-Kritik«<sup>1</sup>, zu S. 144*)

1. res cogitans im Sein unbestimmt (Vorhandenes).
2. Sein von mundus, in dem ich zunächst allein bin.
3. der Begegnung der Erfahrung mit dem Leitfaden des certum.
4. entsprechend die Restimmung der res extensa!
5. Veritas formalis in iudicio proprie!  
Verkennt ἀληθεύειν.

<sup>1</sup> Vgl. Abgrenzung gegen Husserl.

## 40. (»ἀρχή, αἴτιον, Grund, Ursache«, zu S. 151)

Grund bald formal allgemein, bald nur Ursache, bald nur Grund.

4 Ursachen in der Scholastik

Suarez, Disputationes metaphysicae, disp. XII, sectio 1, 2, 3.

Descartes auch noch ohne klare Scheidung von causa und ratio. Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam ulla causa indiget ad existendum. Responsiones ad secundam objectionem in meditationes de prima philosophia. Axioma I. Unendlichkeit Gottes ist Erkenntnisgrund für das Subjekt, daß es keiner Ursache bedarf.

Causa sui: In conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur.

Leibniz vgl. Beilage.

Wolff, Ontologie, S. 881–884<sup>1</sup>.

Principium: id quod in se continet rationem alterius.

1. principium fiendi: ratio actualitas alterius; causa impulsiva sive ratio voluntatem determinans; 2. principium essendi; ratio possibilitatis alterius; 3. principium cognoscendi. – Ἐνέργεια, δόναμις, αἰτία.

Kant: Satz vom zureichenden Grund. Grund nicht des gedachten und ausgesagten Seienden, sondern Grund des Glaubens an die Wahrheit, Grund des Für-wahr-haltens, Prinzip der Gewißheit. Grund: was dieser verbürgt, rechtfertigt. Die Wahrheit muß verbürgt, die Erkenntnis gewiß sein. Diese Forderung ist im Satz vom zureichenden Grund ausgedrückt.

Satz vom zureichenden Grund als Prinzip der Konsequenz. Was aus Wahrem folgt, ist wahr; woraus Unwahres folgt, ist unwahr. A ratione ad rationum, a negatione rationati ad negationem rationis – valet consequenter.

<sup>1</sup> [Christian Wolff: Philosophia prima sive Ontologia. Leipzig 1729.1

Seit Kant Satz vom zureichenden Grund im Sinne des Prinzips der Gewißheit logisch! Leibniz ontologisch!

41. (zu S. 154)

Bezüglich des Attributbegriffs lange Zeit Kontroversen: Joh. Ed. Erdmann wollte darunter verstehen subjektive Betrachtungsweisen von seiten des auffassenden Subjekts, nichts, was zur Substanz als solcher gehört. Dagegen Eth. I propos. IV [erg.: demonstratio]: attributa extra intellectum, Eth. I propos. IX: quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Vgl. [pars I] Def. VI: Substantia constans infinitis attributis.

42. (zu S. 159)

Also auch von hier aus  
Wesen des Geistes, intellectio

substantia – mens – affectus – veritas      potentia intellectus

43. (zu S. 170)

Leibnizausgabe nicht nur historisch gesehen Pflicht, sondern heute von systematischer Bedeutung. Verständnis seines Lebens, entsprechend wie für Aristoteles. Schranken der früheren Jahrzehnte gefallen, Erkenntnistheorie, phänomenologisch-ontologisches Problem. Marburger Schule. Cassirer, Leibniz.

## 44. (zu S. 174)

Leibniz: Im Horizont der überlieferten Idee des Seins und des höchsten Seienden (Gott) und der ihr zugeordneten Ontologie sowohl die spezifische Universalität der Mathematik entwickeln wie die Individualität von Leben und Existenz ontologisch zu begreifen.

## 45. (zu S. 184)

Inclusio realis, materialontologische Praformation. Gesetzlichkeit dieser Vor-bildung [?] als zeitlich-geschichtlich. Visio libera! In der Analysis von Leibniz liegt die formale Analysis und – gegen thetisch-apriorische Analysis – zugleich eine Gesetzlichkeit beschlossen.

## 46. (zu S. 185)

Im Schluß auf Gott am Leitfaden des principium rationis sufficientis nur der ontologisch gewendete Gottesbeweis des Thomas, von dem wir gesagt haben die Angabe [?]: causa und Idee des ens realissimum. Vgl. De rerum originatione radicali, 1697 (Erdmann n. 48 147 ff). Das Prinzip der ratio sufficiens ist mehr oder minder ausdrücklich, solange es Philosophie gibt. Die Vorform, das griechische λόγον δίδοναι, rationem reddere, Rechenschaft geben. Aber λόγος meist λεγόμενον, εἶδος, essentia. Descartes.

## 47. (zu S. 192)

Es genügt schon, auch die Titel der Hauptschriften Kants aus der Zeit vor Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (1781) anzusehen:

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755.

Sectio I: De principio contradictionis.

Sectio II: De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis.

Sectio III: Bina principia cognitionis metaphysicae ... e principio rationis determinantis fluentia. (Principium coexistentiae eorum, quae nun sunt simul.)

Monadologia physica, 1756.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1763.

Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1767.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770.<sup>1</sup>

#### 48. (zu S. 194)

Rationale, apriorische Erkenntnis. Kant sagt in seinen Vorlesungen über Metaphysik: »Die Ontologie handelt von allen Dingen überhaupt.« Sie ist »eine reine Elementarlehre aller unserer Erkenntnisse a priori.«<sup>1</sup>

#### 49. (zu S. 196)

Kants fundamentale Entdeckung: Die philosophisch-ontologische Erkenntnis ist transzendental-apriorische, aber gleichwohl nicht ontologisch formal-logische. Daher die Grundfrage der Kritik der

<sup>1</sup> Lehrtätigkeit Kants: Vorlesungen am Leitfaden von Handbüchern der Wolffschen Schule.

<sup>1</sup> Pölitz S. 18/19.

reinen Vernunft, die das Problem der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik aufrollt: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Wie ist sachhaltige Wesenserkenntnis möglich? – eigentlich als transzendente Erkenntnis der omnitudo realitatis.

(Wann ist wissenschaftliche Metaphysik Phänomenologie?)

50. (zu S. 201)

»Thomas von Aquin bis Kant, zu Seite 79 ff.« Dreifaches Ziel der letzten Vorlesung: 1. Gegner und Zeitgenossen Kants, bei dem sich das Problem der Metaphysik verscharft, kurz kennzeichnen. 2. Damit verbunden eine zusammenfassende Ausrichtung der Grundprobleme. 3. Ausblick auf die systematische Fragestellung der »Grundprobleme der Phänomenologie«, SS 1927 [Gesamtausgabe, Band 24].

51. (zu S. 204 (Beilagen zu »Kant«))

Ich und Beharrlichkeit 1

Im inneren Sinn wird nichts Beharrliches angetroffen ([B] 292'). Veränderung ist aber nur unter dieser Voraussetzung möglich, vgl. A 123, das stehende und bleibende Ich. Innere Erfahrung ist nur möglich auf Grund der äußeren! Also – empirisches Selbstbewußtsein »beweist« das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir, Kant: »beweist das unmittelbare Bewußtsein des Daseins äußerer Dinge«, Anmerkung [B] 276.

1. Kant halt einen Beweis für sinnvoll und notwendig – ein erstellter realster Beweis empirischer Erscheinungsmannigfaltigkeit im Ganzen – »Hauptstoff!« – Vorstellung des äußeren Sinnes; das Immanente als Erscheinung in derselben Ebene gesehen

<sup>1</sup> Kr. d. r. V. B 292.

rnit Äußerem, d. h. alles spielt sich ab innerhalb des Vorhandenen – keine herrneneutische Interpretation. 2. Er führt ihn unter Zugrundelegung der Descartschen Position. Cartesius halt nach Kant nur eine, die empirische Aussage fur ungezweifelt: ich bin ([B] 274).

Vgl. Anmerkung Vorrede. Kant halt es fur einen Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein äußerer Dinge nur auf Glauben annehmen zu müssen und Zweifel keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können.

»Innere Erfahrung überhaupt ist selbst nur mittelbar und nur durch äußere überhaupt möglich« (B 279)<sup>2</sup>, denn sie gibt ein Beharrliches, das Voraussetzung ist fur das Bestimmen von etwas in der Zeit. Zeit selbst aber hat wiederurn vorausgesetzt dieses: daß Beharrliches. Fundament des Beweises: »Zeit«: innere Erfahrung.

Dasein = alle Bestimmungsgrunde desselben sind Vorstellungen, Vorstellen. Dieses selbst nur in der Zeit, also bedarf es etwas Beharrliches, was selbst von ihm unterschieden ist. Das Ich?Selbst ein Vorstellen!?

Innerer Sinn und sein Gegebenes muß bestimmbar sein durch Verstand, um Objekte zu erkennen. Damit innerer Sinn selbst und sein Gegebenes real sollen sein können, muß die Realität der Außenwelt vorausgesetzt sein.

Ich bin mir bewußt meines Daseins, d. h. meines Vorhandenseins. Kant beweist Sein der Welt durch Sein des Vorhandenseins des Daseins und umgekehrt, d. h. er beweist überhaupt nichts und kann nichts beweisen und soll auch nicht, sondern soll sehen, was diesem Hin- und Zuruckbeweisen phanomenal zugrundeliegt.

Fur die Möglichkeit einer äußeren Erfahrung müssen die Realität des inneren und äußeren Seins notwendig verbunden sein. Gewiß! Aber die Frage ist, ob man zuerst trennen muß, urn dann

[Heidegger zitiert nicht wortlich; er bezieht sich auf Kr. d. r. V. B 277 und B 278 f. »... so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.« (B 277) »Es hat hier, nur, bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei.« (B 278 f.)]

die Verbindung erneut herauszustellen, oder ob die Verbindung phänomenal etwas in sich selbst Ursprüngliches ist, um das Kant in seinen Beweisen nur herumgeht. Zeitlichkeit.

In der Widerlegung des Idealismus und der Vorrede-Anmerkung wird aus selbstgeschaffener Not eine Tugend. Beharrlichkeit fehlt, also nimmt er die Welt dazu. Diese beweist sich damit zugleich. Unter welcher Voraussetzung ist dieses Argument schlüssig?

### Ich und Beharrlichkeit 2

Das *Ich-Objekt* ist Einheit (erfahren, bestimmt) aufgrund der Beharrlichkeit der Materie. Diese aber auf dem Grunde der transzendenten Einheit der Apperzeption (1. Analogie). Also die [Einheit] des Ich-Objekts doch in der des Ich-Subjekts. Und alles Unverständlichkeit, weil unklar Einheit der Bestimmung: Selbigkeit des Beharrenden und Einheit oder Identität, Selbigkeit überhaupt. Und das unklar, weil temporale Struktur des Verstandes, überhaupt des Daseins verdeckt. (Dasein, d. h. mein Dasein, durch Vorstellungen bestimmt: Descartes. Unbegriffen!) Und unklar temporales Sein der Identität, von Widerstreit, Negation und gar ihres inneren Zusammenhangs mit Dasein, Existenz und somit Sinnlichkeit.

Kant bleibt in ontologisch ungeklärter Anthropologie, kommt nicht in die klare Problematik der humanitas. Vor allen Vermögen und dergleichen und Ich-Pol: das In-Sein und Sorge.<sup>3</sup>

Mein Dasein nicht Vorstellungszusammenhang in der Zeit, angeheftet an ein »Ich denke«, d. h. mein Dasein wird in seinem Sein nicht bestimmbar als Vorgestelltsein in innerer Wahrnehmung, als wäre das »Ich« kein eigenes Phänomen! »Ichheit« phänomenal nicht »Idee eines etwas überhaupt in der Zeit«.

Das Mitvorhandensein der äußeren Wirklichkeit mit der inneren, und gar das notwendige, das Kant von der Seinsart der inne-

<sup>3</sup>Vgl. Scheler I 1, 299 richtig. [Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. Teil. Zuerst veröffentlicht in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von Edmund Husserl. Zweiter Band, Halle a.d.S.: Niemeyer 1916.]

ren her deduktiv erschließt, ist total verschieden von dem Phänomen, das wir hier phänomenologisch am Dasein herausgestellt haben, als In-der-Welt-sein. In diese Dimension des Phänomens kommt Kant überhaupt grundsätzlich nicht. Und der Beweis des notwendigen Vorhandenseins der äußeren Dinge mit den inneren ist letztlich ein Ausweg aus einem ganz anderen Problemzusammenhang.

Kant sieht in das pure Nacheinander der Vorstellungen, des Seelischen. Das Nachstgelegene wäre, das Beharrliche, das notwendig in der Idee des Nacheinander liegt, ebenfalls in der Seele zu suchen, in der Seele selbst als Substanz. Dieser Weg aber ist Kant durch seine eigenste Interpretation der Erkenntnis verlegt. Also bleibt nur der Ausweg in die Außenwelt – und dieser Ausweg wird zugleich zu dem gewünschten Beweis des notwendigen Vorhandenseins der äußeren Welt. Aber im Grunde ist es, was Kant übersieht, ein metaphysisch ontologischer Beweis allen Sichbewegens. Er schließt aus dem Begriff der Zeit und ihrer Struktur auf ein Seiendes, das in seiner Seinsart diesem Begriff entsprechen soll.

Dreifaches verfallt der Kritik:

1. Daß er überhaupt einen Beweis des Vorhandenseins der Welt fordert und unternimmt.

2. Daß er das in seinem Vorhandensein zu Beweisende lediglich faßt als Seiendes, das mit dem Inneren auch vorhanden ist.

3. Daß er den Beweis aus einem reinen Begriff führt.

So wie Kant die transzendente Apperzeption auf pures Vorhandensein von etwas mit etwas interpretiert, so das Miteinander-zusammen-vorhandensein von äußerer und innerer Erscheinungsmannigfaltigkeit.

Vollig dunkel ist dann der Zusammenhang zwischen Ich und dieser Gesamtwelt. Wenn Ich aber schlechthin Gegenwärtigen – dann Sein zur Welt. Die Reluzenz des Gegenwärtigen in der Welt-Vorhandenheit. Das Sein zur Welt ist Voraussetzung sowohl der Abhebung der äußeren als der inneren Natur in ihrer Vorhandenheit.

Gezeigt: Welchen Charakter der Ausdruck »Ich denke« hat. Ein Sagen in dem Sinne, daß damit das Ich in seinem primären Vorhandensein begegnet, d. h. aber nicht thematisch wird für ein aussagendes Bestimmen, sondern zugangsmöglich [?] in seiner Anwesenheit als Ich, d. h. als wofür überhaupt etwas gegeben sein kann bzw. wofür das Gedachte seines Denkens gegebenes Gedachtes ist.

Zugleich nachgewiesen, inwiefern die Synthesis der Apperzeption eine einzigartige ist:

1. Sofern die Einheit, die für jedes Verbinden konstitutiv ist, in diesem Verbinden selbst eines der zu Verbindenden ist. Das Verbinden selbst ist als Verbinden des Ich mit etwas Hinblicknahme auf dieses Ich, d. h. aber Verstehen des Ich und als Ich ist das Ich habe etwas überhaupt. Ich, das Wofür, dafür Gegenständliches [?] überhaupt sein kann.

2. Sofern das andere nicht ein beliebiges gegebenes Etwas ist, sondern das Zugebende und Gebbare überhaupt.

Diese Synthesis Fundament für jede konkrete Synthesis jedes Urteilens, d. h. sie wird in jedem vorgangig mitvollzogen und ist damit das Apriori für die apriorischen Grundaussagen über Natur und die dieser zugehörigen Grundbegriffe, der reinen Verstandesbegriffe, als der Begriffeder in den verschiedenen einzelnen reinen Verstandeshandlungen (Verbindungen) konstituierten Einheiten. Die Frage ist, in welcher Weise reine Verstandessätze und -begriffe möglich sind, die gerade als apriorische Sätze vorgangig das sachhaltige Wesen der Natur bestimmen. Wie können sie, obzwar nur im Subjekte, doch Sachhaltiges und gar nicht Beliebiges, sondern Konstitutives für Natur überhaupt meinen? Was ist das, was diesen Verstandeshandlungen, dem Ich denke, überhaupt zunächst einzig und rein apriori gegeben ist? Das universale Apriori der Gegebenheit überhaupt ist die Zeit. Zunächst zu zeigen, inwiefern Zeit universales Apriori. Vorläufig nur Fo.[rm] d.[es] i.[nneren] S.[inns].

## Funktion der Zeit

Ich denke und Natur. Widerlegung des Idealismus. Naher eingedrungen in die Funktion der Zeit in der Lehre vom Schematismus. Mit ihm steht und fällt die Kritik der reinen Vernunft.

## [Schematismus-Problem]

Adickes, ein in der wissenschaftlichen Edition vor allem des nachgelassenen Kantischen Schrifttums führender Forscher, bemerkt in seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft: »Nach meiner Ansicht ist dem Abschnitt über den Schematismus gar kein wissenschaftlicher Wert beizumessen, da er nur aus systematischen Gründen später in dem ›kurzen Abriß‹ eingesetzt ist.«<sup>4</sup> Aber auf der anderen Seite genügt es auch nicht, nun ebenso dogmatisch und blind einfach die Wichtigkeit des Schematismus zu betonen, sondern es kommt auf das Verstandnis der Phänomene an, auf die Kant stößt und die er in keiner Weise bewaltigte.

Dieses Verstandnis aber nur möglich, wenn wir uns eine vorläufige Orientierung über die Strukturen verschaffen, die unter dem Titel Schema, Bild, Versinnlichung zur Sprache gebracht werden.

1. Versinnlichung von Erscheinungen in der Weise des Abbildens. Ein Bild, Abbild stellt etwas dar, was es selbst nicht ist. Das ist seine nächste und primäre Bildfunktion. Ein Abbild als hergestelltes Ding und ebenso ein Abbild eines Abbildes, eine Vervielfältigung seiner, kann aber auch darstellen das, was es selbst ist, d. h. es zeigt sich dann als Exemplar – von Photographie überhaupt. Und als dieses Exemplar ist es ein »Bild« des Begriffes Photographie. Es läßt sehen, wie so etwas wie Photographie aussieht. Hier ist ein Begriff von »Bild«, der von Abbild verschieden ist, aber mit ihm zusammenhängt. Ein Bild qua Abbild (Gemälde) ist zugleich »Bild« des Begriffes »Abbild« (Gemälde).

Das Abbildende ist das Gemaldding, das aus Leinwand besteht, mit Farbstiften bearbeitet ist. Dieses abbildende Gemaldding

<sup>4</sup> Adickes 338, 1918, Kantstudien.

kann auch betrachtet und untersucht werden: auf den Grad, in dem es erhalten ist, ob gut oder schlecht, ob beschädigt oder nicht, ob nachtraglich restauriert oder nicht. In dieser Betrachtung des Gemalde-Dinges sehe ich primar das Abbildende selbst, das Bild-ding.

Das Abgebildete aber, die Sonnenblumen von van Gogh, sind nicht beschädigt, wenn etwa das Bild Schaden gelitten hat, es sei denn, daß beschädigte Sonnenblumen dargestellt werden sollen. Das geschieht aber nicht dadurch, daß ich ein beschädigtes Bild-ding herstelle. Das Abgebildete selbst ist im natürlichen nächsten Bilderfassen als, primar gesehen, das, was sich zeigt.

Schema<sup>5</sup>: Vorstellung des Verfahrens der anschaulichen Vergegenwärtigung, Vorstellung der Regel. Regel: Ich muß so und so verfahren, um mit Rücksicht auf das, worin ich darstelle, das Darzustellende sichtbar zu machen. In der Vorstellung der Regel liegt die Hinsicht auf das Regelgebende und das, was der geregelten Gestaltung als Gestaltbares unterliegt. Die Vorstellung der Regel bringt zusammen den Begriff mit seinem Darstellenden. Die Bildbeziehung bei den sinnlichen Begriffen das Schema. Die Bilder werden dort erst durch das Schema möglich. Dieses darstellende Anschauliche ist somit selbst in seiner Bestimmtheit normiert von der Regel bzw. dem Grund der regelnden Begriffe.

Durch Vorstellen der Regel denke ich nicht den reinen Begriff für sich, sondern denke ihn in seiner Funktion der Regelung der Weise einer ihm genügenden anschaulichen Darstellung. Sondern gerade zum Worauf des Hinblicks einer Synthesis. Regel aber ist Regel der Synthesis; synthetisch geregelt die Einheit als Worauf der Hinblicknahme.

Die Frage ist, gibt es für die reinen Verstandesbegriffe die Weise einer Darstellung (d. h. Anschauliches a priori), die sie von sich aus vorzeichnen und in der sie sich a priori bestimmen? Gibt es etwas, worin sie sich a priori darstellen lassen? Gibt es eine Regel

<sup>5</sup> Zusammenhang von »Bild« und »Schema«. »Bild« der Landschaft, wie es sich in Farbe ausnimmt, aber nicht als Abbild, sondern Bild, das wir nur beschreiben.

bzw. Grund der Regel, die a priori eine Darstellung regeln kann, so daß dieses Darstellen selbst a priori ist, d. h. nicht auf Erscheinungen bezogen?

Was liegt darin: in der Idee einer anschaulichen Darstellung, die grundsätzlich nicht auf Erscheinungen bezogen ist, d. h. der Darstellung in einem »reinen Bild«? »Erscheinung« ist unbestimmter Gegenstand einer empirischen Anschauung. Empirisch ist eine Anschauung, die sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht (34<sup>6</sup>). Empfindungsvorstellungen, die durch die Gegenwart (Anwesenheit einer Sache) gewirkt werden<sup>7</sup>. Empfindung: »vorgestellte Veränderungen des Zustandes des Subjektes durch die Gegenwart (Anwesenheit) des Gegenstandes«<sup>8</sup>. Wenn die anschauliche Darstellung, soll sie doch a priori sein, sich nicht beziehen auf Erscheinungen, d. h. daß sie kann sich nicht verkürzen auf anwesende Gegenstände und besonders soll sie ...<sup>9</sup>

Versinnlichung von Erscheinungen besprochen.

Versinnlichung von Erscheinungen, d. h. Seiendem, das auch an ihm selbst direkt anschaulich ist. Hier Abbildung – Abklatsch als extremer Fall. Versinnlichung von empirischen sinnlichen Begriffen, dann Begriffen und formalistischen Begriffen. Versinnlichen reiner sinnlicher Begriffe; unbestimmter Begriff, geometrischer, arithmetischer.

Bei diesen das Eigentümliche: Was besagt das: »rein« sinnlicher Begriff? Daß keine Versinnlichung je überhaupt als Abbild eines Falles auftreten kann, während das bei der Versinnlichung empirischer Begriffe sehr wohl möglich ist? Ein so und so vorgestelltes Reh in der und der Umwelt ist möglich, die Darstellung kann grundsätzlich Wiedergabe sein.

Ein gezeichnetes Dreieck vermag nie ein bestimmtes geometrisches Dreieck wiederzugeben, abgesehen davon, daß ein bestimmtes geometrisches Dreieck geometrisch irrelevant ist im Sinne

<sup>6</sup> 34 [Kr. d. r. V. B 34.]

<sup>7</sup> II, 315.

<sup>8</sup> VI, 318.

<sup>9</sup> [Text bricht ab am unteren Rand des Zettels.]

eines bestimmten gleichseitigen oder eines bestimmten rechtwinkligen – bestimmt hier nach der einzigen Hinsicht möglicher Variation, d. i. Lage der Seiten.

Bei der Versinnlichung von Begriffen geht es nicht um die Gewinnung eines Bildes qua Abbild, sondern Bild als Schema-Bild besagt etwas anderes. Und dieser Sinn von Bild ist deutlich zu machen: analysiert, was heißt Bild der Zahl ...

Bei der Zahl 5294 [geht es] nicht in dieser Weise, in überschaubarer Weise zu versinnlichen, aber eine Möglichkeit des Durchlaufens entsprechend vieler Punkte, wobei nicht das Wesentliche, das Behalten der Punkte in einer Überschaubarkeit, sondern die Regel des Fortgangs und die Regel der Bestimmung des Bildes im Fortgang.

Vorbereitung des Verständnisses der Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe. Bild, das sich Zeigende selbst, species. Bildgebung frei: *synthesis speciosa*. Nicht einfaches Sich-geben-lassen, also angewiesen auf die Anwesenheit eines Vorhandenen, sondern Anwesendes, das nicht vorhanden [zu] sein braucht, ein bestimmter Modus der Anwesenheit.

Schema: Regel einer Bildgebung, eines Sichzeigens, eines Begriffes. Das Bild kein Abbild, aber Bezug zum Begriff, sofern die Beziehung durch ihn geregelt.

Reines Schema.

## NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die Vorlesung »Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant« wurde von Martin Heidegger im Wintersemester 1926/27 vierstündig in Marburg gehalten. Der Vorlesungsbeginn ist mit 2. November datiert.

Der Haupttext der Vorlesung wie die im Anhang edierten Beilagen basieren ausschließlich auf einer Fotokopie, deren handschriftliches Original sich wie Heideggers gesamter Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindet. Das Manuskript umfaßt 81 nummerierte Seiten im Folioformat, eine Anzahl nicht nummerierter Seiten desselben Formats sowie eine größere Anzahl beigelegter Zettel.

Die Seiten sind im Querformat beschrieben. Der Haupttext ist in deutscher Schrift abgefaßt, dazu kommen einige wenige stenographische Einschübe. Die zahlreichen lateinischen Zitate wie auch einzelne lateinische Wörter gibt Heidegger in lateinischer Schreifschrift wieder, die Zitate in griechischen Buchstaben sind zum Großteil, doch nicht durchgängig, mit den entsprechenden Akzenten versehen.

Der Herausgeber hat die Fotokopie mit dem Original verglichen. Dabei wurde festgestellt, daß Heidegger aus Gründen der Papierersparnis die Rückseite von Zetteln benutzt hat, die Entwürfen von »Sein und Zeit« zugeordnet werden müssen.

Ein beigelegter Zettel enthält folgenden Vermerk: »Diese Vorlesung das erste durch sogenannte Unterrichtsnotwendigkeiten geforderte ›übliche‹ Übersichtskolleg. Trotzdem wird versucht, die Hauptzüge der Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant zu entwickeln.« Die Betonung des »üblich« und das Wort »trotzdem« legen die Vermutung nahe, daß Heidegger dieses Kolleg zur Geschichte der Philosophie nicht ohne einen gewissen Vorbehalt gelesen hat. Die Gründe gleichen ganz offensichtlich denen, die auch auf die Vorlesung vom Sommersemester 1926 zutreffen.<sup>1</sup> Ebenso weist die äußere Gestaltung unverkenn-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Vor-

bare Ähnlichkeiten mit der vorangegangenen Vorlesung auf: Die Sätze sind über weite Strecken nicht ausformuliert; biographische Angaben nehmen einen für Heidegger unüblich breiten Raum ein; Zitate erstrecken sich über längere Passagen, ohne einer durchgängigen Interpretation unterzogen zu werden; die sogenannte Sekundärliteratur wird in größerem Umfang einbezogen.

Für beide Vorlesungen gilt, daß ihre Ausarbeitung in die Zeit der Niederschrift bzw. des Abschlusses von »Sein und Zeit« fällt. Die von Heidegger erwähnten »Unterrichtsnotwendigkeiten« erweisen sich offenbar als wenig willkommen, wie eine Briefstelle an Karl Jaspers vom 24. April 1926 andeuten mag: »Ich habe am 1. April den Druck meiner Abhandlung »Sein und Zeit« begonnen. [...] Ich bin richtig im Zug und ärgere mich lediglich über das kommende Semester und die spießige Luft, die einen jetzt wieder umgibt.«<sup>2</sup>

\*

Die Vorlesung umfaßt einen Einleitungsteil und fünf Hauptabschnitte. Schon mit dem ersten Satz setzt sich Heidegger von der in der Philosophiegeschichte üblichen Periodisierung ab, wonach die neuzeitliche Philosophie mit Descartes beginnt. Heidegger setzt demgegenüber bei Thomas von Aquin ein und macht damit deutlich, daß die Philosophie der Neuzeit über den »Katholizismus des denkenden Geistes« in der Scholastik auf die Philosophie der Antike zurückgeht und dort ihre Wurzeln hat. Die Wahl fällt auf Thomas, weil dieser ein sicheres Verständnis der antiken Philosophie und vor allem der *πρώτη φιλοσοφία* des Aristoteles besitzt. Während Thomas sehr ausführlich behandelt wird, nimmt der Umfang der Darstellung im Fortgang der Vorlesung zunehmend ab.

lesung Sommersemester 1926. Gesamtausgabe, Band 22. Frankfurt a. M. 1993. Herausgegeben von Franz-Karl Blust. Nachwort des Herausgebers, bes. S. 333 f.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt a. M. und München/Zürich 1990, S. 62.

Der grundlegende Wandel, der Descartes vorausgeht, betrifft das Verhältnis des Menschen zur Welt, zu sich selbst und zu Gott: im Verhältnis zur Welt auf Grund der wissenschaftlichen Entdeckung der Natur; im Verhältnis zum Menschen durch das neue Existenzbewußtsein der Renaissance; im Verhältnis zu Gott, insofern die Möglichkeiten der menschlichen Existenz nicht mehr aus dem Glauben, sondern aus der Existenz selbst bestimmt werden.

Obgleich die genannten Autoren – auch Christian Wolff und Christian August Crusius – auf eine neue Grundlegung der Philosophie abzielen, wird das Sein selbst wie schon in der Antike nie zum Problem. Mit dem Hinweis darauf schließt die Vorlesung, die damit auf die leitende Frage von »Sein und Zeit« vorausweist.

\*

Der Text der Vorlesung wurde auf Grund der Kopie des Originals transkribiert und mit der von Hartmut Tietjen hergestellten Transkription aus den Jahren 1977/78 Wort für Wort verglichen. Fehler dieser Transkription wurden korrigiert, noch unentzifferte Textstellen zum überwiegenden Teil aufgelöst. Doch hat eine nicht unerhebliche Anzahl von Stellen der Entschlüsselung großen Widerstand entgegengesetzt, da der für die Rekonstruktion des Sinnzusammenhangs nötige Kontext vielfach fehlt. Trotz intensiver Bemühungen war es in ganz wenigen Fällen nicht möglich, eine eindeutige Lesart zu gewinnen, weshalb wenigstens ein unentzifferbar stehen bleiben mußte. Dies wird vom Herausgeber in Fußnoten in eckigen Klammern vermerkt, was auch dann gilt, wenn Eindeutigkeit nicht erzielt werden konnte; hier ist in eckigen Klammern ein Fragezeichen hinzugefügt. Auch einige der stenographischen Einschübe ließen sich nicht entziffern.

Neben der Transkription von Hartmut Tietjen stand eine *Vorlesungsnachschrift* von Hermann Mörchen zur Verfügung, und zwar in einer 1976 in Maschinenschrift angefertigten Übertragung. Dieser Abschrift ist folgende »Bemerkung« vorangestellt: »Am Telegrammstil der Vorlesungsnachschrift wurden, etwa durch

Einfügung der Kopula oder anderer derartiger Redeteile, oft kleine Verdeutlichungen vorgenommen, doch nur solche, die sich aus dem Sinn eindeutig ergaben. Stilistische Härten (bei denen nicht immer erkennbar war, ob sie erst beim Nachschreiben entstanden waren) wurden in der Regel nicht beseitigt. Die zahlreichen Wiederholungen, die dem Vorlesungsstil Heideggers eigentümlich sind, wurden, sofern nicht schon bei der Nachschrift weggelassen, stets beibehalten. Die gekürzten Wörter wurden ausgeschrieben, die Interpunktion oft sinngemäß abgeändert. Lücken im Text (dem Nachschreibenden entgangene Sätze oder Satzteile) wurden, wo erkennbar, durch Punktchen angedeutet. Bei Unsicherheiten im Text wird gelegentlich in Klammer eine Alternative angeboten.«

Diese Nachschrift konnte vom Herausgeber aus mehreren Gründen nur in sehr eingeschränktem Ausmaß herangezogen werden. Zum einen handelt es sich um keine der noch von Martin Heidegger selbst autorisierten Nachschriften, sodaß ihre Einarbeitung den Editionsrichtlinien nicht entsprache. Zudem weist diese Kollegmitschrift, verglichen mit dem Original, Auslassungen auf, aber auch Ergänzungen und Glättungen. Somit war dieser flüssig lesbare Text zwar dort hilfreich, wo es um die Entzifferung einzelner Wörter ging, konnte aber in den meisten anderen Fällen nicht beigezogen werden, da die Identität mit dem Original nicht gegeben war.

Bei der *Gliederung* des Haupttextes – d. h. der Vorlesung ohne Beilagen – ist der Herausgeber so verfahren, daß er Heideggers Titelüberschriften, falls vorhanden, beibehalten bzw. zur Verdeutlichung leicht ergänzt hat. Wo die Überschriften im Original fehlen, sind sie vom Herausgeber eingefügt; dabei wurden die entsprechenden Formulierungen nach Möglichkeit dem folgenden Text entnommen.

In die *Zeichensetzung* wurde behutsam eingegriffen, wenn es sich um offenkundige Verschreibungen handelte. Einen besonderen Fall stellen die zahlreichen Gedankenstriche dar, mit denen Heidegger Stellen oft nur schlagwortartig aneinanderreichte. Hier

erwies es sich als nötig, die Texteinheiten durch Satzzeichen zur Verdeutlichung des Sinnzusammenhangs zu gliedern.

Die Zitate sind nach Möglichkeit Heideggers eigenen Handexemplaren entnommen. Ansonsten werden die von ihm zitierten Originalausgaben zugrundegelegt.

Die Zuordnung der *Beilagen* ergab sich im günstigen Fall aus Heideggers eigenen Hinweisen. Wenn diese fehlen, wurde die Entscheidung vom Herausgeber auf Grund inhaltlicher Zusammenhänge getroffen.

\*

Herr Dr. Hartmut Tietjen hat mich von Anfang an mit größter Umsicht und Geduld bei der Entschlüsselung dieser Texte begleitet. Mehrfach wurde in intensiver Zusammenarbeit mit ihm die Abschrift mit der Handschrift überprüft, wurden einzelne Wörter auf ihre Entzifferbarkeit hin untersucht. Für seine große Hilfe und seinen fachkundigen Rat sage ich ihm meinen aufrichtigen Dank. Mein Dank gilt weiter Herrn Dr. Hermann Heidegger, Frau Jutta Heidegger, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Detlev Heidegger, die sich der nicht geringen Mühe unterzogen haben, immer noch unlesbare Textstellen zu entschlüsseln und das fertige Manuskript sorgfältig zu überprüfen. All den Genannten danke ich nicht zuletzt für die unerschütterliche Langmut, die sie mir entgegengebracht haben. Für das Lesen der Satzkorrekturen gilt mein Dank Frau Priv.-Doz. Dr. P.-L. Coriando, Herrn Dr. Peter v. Ruckteschell und Frau Helene v. Ruckteschell.

Wien, im Juli 2006

Helmuth Vetter