

Vom Vorrang des Logos.

Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Unsere Zeit stellt das Philosophieren des Abendlandes in eine Entscheidung von wahrhaft unabsehbarer Tragweite hinein, nämlich in die Entscheidung für oder gegen den Vorrang des Logos. Seit den Tagen Platons schien der Vorrang des Logos zum fest erworbenen, unverlierbaren Besitz geworden zu sein. Die neueste Entwicklung jedoch läßt immer mehr Stimmen laut werden, die sich gegen den Vorrang des Logos aussprechen. Unter ihnen tritt als gewaltigster Rufer zweifellos Nietzsche hervor, der im klaren Bewußtsein dessen, was er tat, eine „Umwertung aller Werte“ erstrebte, und dessen prophetische Botschaft ihrer vollen Auswirkung immer noch entgegengeht. Er war es auch, der eine neue Stellung zur Philosophie der Griechen anbahnte. Vorher hatte man dem klassischen Zeitalter eines Platon und Aristoteles den Vorzug gegeben, weil damals der Vorrang des Logos in einem ersten großen Durchbruch zur geschichtlichen Macht wurde; die vorsokratische Periode hingegen sah man als das allmähliche Dämmern dieses hellen Tages. Nietzsche kehrte die Dinge um. Nach seiner Auffassung hat der griechische Geist in der vorsokratischen Philosophie seinen Höhepunkt erreicht, und zwar gerade deshalb, weil damals von einem Vorrang des Logos noch keine Rede war, während die Entdeckung eben dieses Vorranges die entscheidende Verirrung des bisher fälschlich ‚klassisch‘ genannten Zeitalters darstellt. Dieselbe Einschätzung des Philosophierens der Griechen macht sich in unseren Tagen Heidegger zu eigen.

Angesichts dieser Zeitlage muß ein Buch die Aufmerksamkeit auf sich lenken, das den Vorrang des Logos thematisch in den Vordergrund rückt: E. Grassi, Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie¹. Es wird sich noch mehr Beachtung erobern, wenn man weiß, daß es an Heideggers Existenzphilosophie anknüpft und eine neue Interpretation des griechischen Philosophierens, insbesondere Platons, erstrebt.

Zur näheren Kennzeichnung von Gr.s Werk umreißen wir mit einigen Strichen dessen Problematik. Ihre Eigenart wird

¹ gr. 8⁰ (XI u. 218 S.) München 1939, Beck. M 9.50.

wesentlich dadurch bestimmt, daß der Verfasser einerseits Italiener ist und andererseits seit Jahren eine Lehrtätigkeit an deutschen Universitäten innehat, zuerst in Freiburg, wo er mit Heidegger Fühlung nahm, und jetzt in Berlin. Ursprünglich steht er im Philosophieren seiner Heimat, vor allem in der neuhegelschen Richtung eines Gentile und Croce; dann aber hat er sich tief in die deutsche Philosophie eingelebt, wovon schon eine ganze Reihe von Veröffentlichungen Zeugnis geben. Wie sehr ihn besonders Heideggers Einfluß geprägt hat, zeigen vorab seine Ausführungen über Platons Theätet, die auf Schritt und Tritt echt Heideggersche Auslegungskunst erkennen lassen.

In der italienischen Philosophie findet der Verfasser den Vorrang des Logos vor, den er sich auch persönlich unbedingt zu eigen macht. Die gegenwärtige deutsche Philosophie scheint zunächst diesen Vorrang verlassen zu haben. Daß er jedoch auch hier lebendig ist, geht aus einer Interpretation Heideggers hervor, der dem Logos wenigstens in einer ganz weiten Bedeutung den Vorrang zugesteht. Gr.s Hauptaugenmerk richtet sich auf die für ihn entscheidendste Voraussetzung des fraglichen Vorranges; er kann nämlich einzig dann sinnvoll durchgeführt werden, wenn der objektivistische Wahrheitsbegriff bis in seine letzten Ausläufer hinein restlos überwunden wird. Die Unzulänglichkeit des Objektivismus sucht er zuerst durch systematische Erörterungen darzutun, dann bei der Deutung Heideggers zu erweisen, schließlich und in erster Linie durch eine neue Auslegung Platons zu unterbauen. Nach dem Hegelschen Schema von der Geschichte der Philosophie, das bis heute noch für die Sicht der italienischen Philosophen bestimmend ist, wurde Platon stets im Sinne eines gewiß nicht empirischen, wohl aber rationalen Objektivismus verstanden. Das Gegenteil davon zeigt ein tieferes Eindringen in den Dialog Theätet; seine Auseinandersetzungen enden in der bisherigen Auffassung nur deshalb negativ und ergebnislos, weil der Objektivismus zugrunde gelegt wurde; denn das positive Ergebnis, auf das sie abzielen, ist gerade die Überwindung des Objektivismus.

Alle diese Erörterungen bestätigen Gr.s Grundbegriff vom Logos: der Logos ist absoluter Prozeß. Seine nähere Bestimmung findet er in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie. Als klassischer Vertreter der letzteren tritt Hegel auf, dessen Anschauungen jedoch von Gentile und Croce weitergebildet und vollendet worden sind, weshalb von hier aus eine Befruchtung der deutschen Philosophie durch die italienische möglich und notwendig ist. Während Hegel noch in der Logik des Gedachten und damit in einem letzten Überbleibsel des Objektivismus befangen ist, hat erst Gentile alles folgerichtig zu Ende geführt, indem er durch die Logik des denkenden Denkens jede Spur von Objektivismus überwand. Ferner brachte Hegel die verschiedenen Formen des Logos, vor allem Wissen und Kunst, in eine dialektische Beziehung zueinander, weshalb schließlich die Kunst ihre Eigenständigkeit einbüßte und als untergeordnetes, unvollkommenes Durchgangsmoment im Wissen als dem einzig Absoluten unterging. Hiergegen entwickelt Croce, daß nicht alle unterschiedenen Momente der Wirklichkeit sogleich Gegensätze seien; daher vertritt er die Selbständigkeit der Kunst gegenüber der Philosophie, die sich beide zwar in einer Einheit, aber in einer solchen von nicht-dialektischer Art zusammenfinden.

Wie sich aus dem zusammenfassenden Durchblick durch

Gr.s Darlegungen ergibt, verknüpft sich bei ihm der Vorrang des Logos mit zwei grundlegenden Erkenntnissen, die diesen Vorrang allererst möglich und tragbar machen. Bei der ersten geht es um die restlose Überwindung des Objektivismus; bei der zweiten handelt es sich um die Ausweitung des Logos über das Gebiet des theoretischen Wissens hinaus. Nach Gr.s Ansicht zerstört der Objektivismus den Vorrang des Logos; denn wenn die Wahrheit darin besteht, daß das Denken dem Gegenstand entspricht, liegt „der Grund der Wahrheit des Denkens nicht im Denken selbst, sondern außerhalb seiner“ (39), wird der Logos der Wirklichkeit, also einem ihm äußerlichen und fremden Prinzip untergeordnet. Doch wäre mit dem Vorrang des Logos eine einseitige Verengung gegeben, wenn er einzig in seiner theoretischen Gestalt gesehen würde; vielmehr verlangt gerade dieser Vorrang selbst, daß der Logos nach all seinen Formen in ihrer Selbständigkeit und Einheit zur Geltung komme.

Die folgenden Untersuchungen wenden sich ausschließlich den beiden soeben herausgestellten Kernpunkten von Gr.s Darlegungen zu². Im Rahmen einer kurzen Abhandlung ist es natürlich nicht möglich, die vielfältigen Verzweigungen seines Gedankens im einzelnen nachzuvollziehen. Wir müssen uns darauf beschränken, in die positive Entwicklung unserer eigenen Auffassung die kritische Auseinandersetzung einzubauen.

Die zwei durch Gr. vorgezeichneten Ideenkreise legen uns eine Zweiteilung unserer Arbeit nahe. Im ersten Teil geht es um den Objektivismus oder um den Vorrang des Logos gegenüber allem Nicht-Logoshaften. Im zweiten wird dieser Vorrang schärfer umgrenzt, indem der Logos selbst genauer bestimmt und innerhalb seiner noch einmal ein Vorrang sichtbar gemacht wird. — Bei allem ist es unsere Absicht, den Vorrang des Logos allseitiger zu erläutern und tiefer zu begründen und so einen Beitrag zur Klärung einer der entscheidungsvollsten Fragen unserer Zeit zu liefern.

I. Der Vorrang des Logos und der Objektivismus.

1. Im Laufe der Jahrhunderte hat der objektivistische Wahrheitsbegriff ganz verschiedene Ausprägungen erfahren. Sie weichen so sehr voneinander ab, daß sie oft durch Ab-

² Es wäre eine eigene Aufgabe, sich mit seiner Auslegung von Heidegger, Platon und Hegel auseinanderzusetzen. Vor allem verdiente seine Platondeutung Beachtung, da sie wohl die persönlichste Leistung des Werkes darstellt.

gründe getrennt sind. Deshalb treffen Widerlegungen des Objektivismus häufig nur einen seiner Typen, nicht aber *den* Objektivismus schlechthin. Auch Gr. zeichnet und widerlegt lediglich eine ganz bestimmte Gestalt des Objektivismus, und zwar eine äußerst einseitige, mehr oder minder positivistische Gestalt; dabei will er die Frage offen lassen, „wo diese Auffassung wirklich in dieser Form historisch aufweisbar ist“ (39). Mag sie nun historisch aufweisbar sein oder nicht, jedenfalls läßt sich jene andere Gestalt des Objektivismus historisch aufweisen, deren Grundlinien wir im folgenden entwerfen wollen, und an der Gr.s Kritik sicher vorbeigeht. Und mag auch der ‚positivistische‘ Objektivismus mit dem Vorrang des Logos unvereinbar sein, so schließt doch der echte metaphysische Objektivismus diesen Vorrang nicht aus, sondern wesenhaft ein.

Freilich wird im Zusammenhang damit auch der Vorrang des Logos selbst eine entsprechend abgewandelte Bestimmung erfahren. Mit Hegel und dem italienischen Hegelianismus sieht Gr. sein Wesen darin, „daß der Logos — als Denken, Urteilen — niemals in seiner Wahrheits- oder Irrtumsmöglichkeit als Entsprechung oder Nichtentsprechung eines ihm transzendenten Seins aufgefaßt werden darf, sondern daß er in sich selbst die Möglichkeit der Erfahrung der Wahrheit und des Irrtums hat. Wahrheit gehört wesentlich und ursprünglich dem menschlichen Denken an, das sich somit als absolutes erweist“ (15 f.). Danach steht und fällt also der Vorrang des Logos mit der Leugnung des Objektivismus. Wie wir bereits andeuteten und noch eingehend zeigen werden, hängt der fragliche Vorrang keineswegs von dieser Grundbedingung ab. Dem rein idealistisch gesehenen Vorrang, der das Gegenständliche letztlich vernichtet, tritt der realistisch gesichtete Vorrang gegenüber, der allein imstande ist, das Gegenständliche echt zu begründen. Dabei sagen wir mit Gr., daß die Wahrheit „wesentlich und ursprünglich“ dem absoluten Denken angehört. Doch scheiden sich unsere Wege darin, daß er dem menschlichen Denken Absolutheit zuerkennt, während wir diesem wegen seiner gegenständlichen Gebundenheit die Absolutheit absprechen, um aber gerade dadurch zu dem einzig absoluten göttlichen Denken hingeführt zu werden. Die Verankerung im göttlichen Logos ist die Angel, um die sich alles dreht; ohne sie muß man den Vorrang des Logos entweder aufgeben oder wie Gr. idealistisch deuten. Deshalb werden wir hierauf unser Hauptaugenmerk richten.

2. Nach Gr. ist der Objektivismus dadurch gekennzeich-

net, „daß der einzige Grund der Wahrheit von etwas das Gegenstandhafte ist“ (44). Sicher spielt im Objektivismus der Gegenstand als Grund der Wahrheit eine entscheidende Rolle. Zu prüfen bleibt aber, ob es richtig ist, ihn als den *einzigsten* Grund der Wahrheit zu bezeichnen.

Für den objektivistischen Wahrheitsbegriff ist die Angleichung des menschlichen Erkennens an den Gegenstand unentbehrlich. Trägt es doch seine Inhalte nicht von vornherein in sich; auch kann es sie nicht aus seiner eigenen Fruchtbarkeit allein herausentwickeln. Von sich aus leer und unbestimmt, bedarf es der bestimmenden Erfüllung durch die gegenständlichen Gegebenheiten. Alle Inhaltlichkeit des Wissens stammt also vom Gegenstand, weshalb es wahr ist, wenn es den Gegenstand trifft, ihn so ausprägt, wie er in sich ist.

Trotzdem bildet der Gegenstand nicht den einzigen Grund der Wahrheit. Vielmehr gründet sie nicht weniger in dem Erkennenden als in dem Erkannten. Denn nicht jede Angleichung erzeugt Wahrheit. Wenn die Sonne einen Stein erwärmt, gleicht sie ihn sich an, ohne daß aber Wahrheit zustande käme. Wenn eine Landschaft sich einer photographischen Platte einprägt, so gleicht sie diese sich an; doch kann von Wahrheit keine Rede sein. Offenbar handelt es sich bei der Wahrheit um eine Angleichung von völlig eigener Art, wobei sich diese Einzigartigkeit nicht vom Gegenstand herleitet und deshalb einzig im erkennenden Subjekt ihre Wurzel haben kann. Hieraus ergibt sich, daß in der objektivistischen Auffassung nicht allein eine Angleichung des Erkennens an das Erkannte stattfindet, sondern ebenso eine Angleichung der vom Erkannten empfangenen Eindrücke an die Eigenart des Erkennens. Deutlicher können wir beider Anteil so umschreiben: der Gegenstand weckt durch seine Einwirkung das ruhende Erkennen zum aktuellen Vollzug der Wahrheit und bestimmt auch, daß diese oder jene Wahrheit verwirklicht wird; daß aber überhaupt Wahrheit zustande kommt (und nicht sonst eine Angleichung), ist einzig dem Erkennenden selbst zu verdanken, dem die Möglichkeit der Wahrheit unabhängig von und vorgängig zu jeder gegenständlichen Einwirkung innewohnt.

3. Was besagt nun diese Möglichkeit der Wahrheit? Knüpfen wir dabei an den Gegensatz zwischen Logos und Gegenstand an, den Gr. auf das schroffste hervorhebt. Der Grund der Wahrheit muß „in einem Werden“ (42) liegen, und zwar deshalb, weil zu unserer Wahrheit wesenhaft

„die Möglichkeit des Suchens“ (38) gehört. Das Werden aber kann sich einzig im Bereich „eines Aktes“ (43) entfalten, da alles Gegenständliche „unter den Grundsatz der Identität fällt“ (38) und deshalb jedes Werden ausschließt³.

Aus dem mancherlei Fraglichen, das diese Behauptungen enthalten, haben wir den für uns bedeutsamen richtigen Kern herauszuschälen. Obwohl wir nicht dem Gegenständlichen das Werden einfachhin abzusprechen vermögen, so eignet doch dem erkennenden Logos eine Werdebewegung von völlig einzigartiger Prägung, woraus allein die Wahrheit entspringen kann. Ihre Eigenart kommt in der Formel zum Ausdruck, mit der Gr. den Logos im Sinne des Denkens genauer umschreibt: „Nötigung zur allgemeinen Aussage, in der sich das Sein kund tut“ (102). Wie wir an anderer Stelle eingehend gezeigt haben, kommt in jeder urteilenden Aussage das Sein ins Spiel⁴; ja, schon die Konstitution des Dinges als eines Seienden ist einzig von dem bereits eröffneten Sein her möglich, und insofern „ist jede Dingvorstellung ein implizites Urteil“⁵.

Die dem Logos eigene Bewegung verläuft also im Raume des Seins und damit im Raume des schlechthin allumfassenden Allgemeinen. Da aber das Sein jene Schicht im Endlichen ist, mit der es im Unendlichen oder in Gott verwurzelt ist, bedeutet die Erschließung des Seins immer schon in der Weise des ‚Vorgriffs‘ eine Erschließung des Göttlichen selbst. Anders gewendet: da der Unterschied der Seinsschicht von den anderen Schichten im Endlichen nur dadurch letztlich begriffen werden kann, daß jenseits alles Endlichen das unendliche, in sich ruhende oder subsistierende Sein steht, bringt das Erschließen des Seins immer

³ Gegen Gr. müssen wir daran festhalten, daß auch das Werden unter dem Grundsatz der Identität oder dem Widerspruchsprinzip steht. In der abgeklärten Formulierung eines Aristoteles lautet es: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben zugleich und in derselben Beziehung zukomme und auch nicht zukomme“ (Metaph. 4, 3; 1005 b). Nun ist das werdende zwar zugleich seiend und nicht-seiend, aber nicht in derselben Beziehung oder unter derselben Rücksicht; seiend ist es nach dem, was bereits geworden ist, nicht-seiend nach dem, was noch seiner Verwirklichung entgegenharrt. Infolgedessen ergibt sich weder daraus, daß das Gegenständliche dem Widerspruchsprinzip unterliegt, seine völlige Starrheit, noch daraus, daß der akthafte Logos im Werden steht, seine Überlegenheit über dieses Prinzip.

⁴ Vgl. des Verfassers, Sein und Wert I, Paderborn 1938, bes. das 2. und 3. Kap.

⁵ Vgl. des Verfassers, Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 343, dazu den ganzen 3. und 4. Abschnitt.

schon das Eintreten in einen einzig von Gott her eröffneten Raum und so ein implizites Vorgreifen auf Gott selbst⁶.

Nun ist weiterhin das Sein der letzte immanente Grund alles Endlichen, worin sich zugleich der letzte transzendente Grund ankündigt. Infolgedessen bezieht der Logos in seiner Bewegung alles auf den letzten immanenten und damit einschlußweise auf den letzten transzendenten Grund alles Seienden. Er stellt alles in seinen letzten Grund hinein und macht es so offenbar in dem, was es eigentlich ist, oder in seinem Sein. Das bedeutet aber schließlich dasselbe wie: er macht alles offenbar in dem, was es wahrhaft ist, oder in seiner Wahrheit. Und weil das, was etwas wahrhaft ist, oder die Wahrheit eines jeden Seienden sich allein von seinem letzten Grund her enthüllt, kann auch Wahrheit nur dort verwirklicht werden, wo alles auf seinen letzten Grund zurückgenommen wird, also nur im Logos. In diesem selbst gehört dann die Wahrheit jenem Bezirk an, der das Sein oder das wahrhafte ‚ist‘ zur vollen Ausprägung bringt, nämlich der ist-sagenden Aussage oder dem Urteil, das deshalb den eigentlichen Sitz der Wahrheit darstellt.

Nach dem Vorausgehenden sehen wir deutlicher, worin die Möglichkeit der Wahrheit besteht, die „wesentlich und ursprünglich ‚dem menschlichen Denken“ (16) innewohnt; sie besagt die Möglichkeit der Bewegung im Raume des Seins oder im Raume des letzten Grundes oder auch (worin alles zusammengefaßt ist) die Möglichkeit des Urteils. Alle Angleichung an das Gegenständliche vermag allein dadurch Wahrheit zu erzeugen, daß die äußeren Eindrücke von der Wahrheitsbewegung des Geistes erfaßt und durchformt, also in diesem Sinne dem erkennenden Geiste angeglichen werden. Scholastisch würde man sagen: der Geist erfaßt alles im Lichte seines Formalobjekts, des Seins.

Die eben gezeichnete Wahrheitsbewegung geht dem Gegenständlichen, das nicht akthafter Logos ist, ab. Darum eignet ihm im Vergleich zu der Bewegtheit des Logos eine gewisse Starrheit. Doch kann man ihm nicht jede Gestalt des Werdens absprechen. Zwar vollzieht sich sein Werden nicht im Raume des Seins, weshalb es nicht bis zum letzten Grund vordringt und auch nicht die Wahrheit verwirklichen kann; weil dies alles bei ihm ausfällt, ist es

⁶ Vgl. Sein und Wert I, 3. Kap. — Natürlich besagt das implizite Vorgreifen nicht ein analytisches Enthaltensein Gottes im allgemeinen Sein. Die Explikation des Vorgriffes verlangt ein diskursives Beweisverfahren.

eben ein bloßes Ding. Aber es bleibt ein echtes Werden, mittels dessen sich das Ding innerhalb des durch seine Wesensart bestimmten Umkreises entfaltet. So wachsen der Eichbaum und der Adler im Raume der ihnen eigenen Umwelt, indem sie die von außen ankommenden Eindrücke nach ihrem inneren Wesensgesetz gestalten und sich eingliedern. Völlig auf die Seins-art beschränkt, die ihr Wesen ausmacht, gehen sie restlos darin unter, vermögen sie nicht darüber hinauszublicken zum Sein selbst. Da nun eine Art des Seins nur vom Sein selbst her begriffen oder in dem, was sie eigentlich und wahrhaft ist, aufgehen kann, bleibt dieses Werden dumpf, in die Undurchlichtetheit gebunden, vom Vollzug der Wahrheit ausgeschlossen. Damit hört es jedoch nicht auf, ein wirkliches Werden zu sein; völlige Starrheit kann vom Gegenständlichen nicht behauptet werden. Die schroffe Gegensätzlichkeit, in der letzteres bei Gr. dem Logos gegenübersteht, ist nicht vorhanden; sie wird noch tiefer erschüttert werden, wenn wir die Problematik weiter verfolgen.

4. Wenden wir uns wieder zum menschlichen Denken zurück. Ihm gehört die Wahrheit „wesentlich und ursprünglich“ (16) an, insofern die gekennzeichnete Wahrheitsbewegung von vornherein in ihm angelegt und vorgezeichnet ist. Gr. zieht daraus die Folgerung, daß es „sich somit als absolutes erweist“ (16), daß es „mit einem absoluten Prozeß“ (42) zusammenfällt. Absolut ist dieser Prozeß in doppelter Beziehung. Einmal insofern er sich losgelöst von allem Gegenständlichen einzig aus seiner eigenen inneren Fruchtbarkeit heraus verwirklicht (vgl. 16). Dann insofern er „weder Anfang noch Ende haben“ (50) kann; sonst wäre ja wiederum ein äußerer Anstoß erforderlich.

Sicher eignet dem menschlichen Denken wegen seiner Eröffnung des schlechthinnigen Seins oder des letzten Grundes eine gewisse Absolutheit. Denn es entfaltet sich im Raume des Letzten und Allumfassenden, das wir mit Recht das Absolute nennen, im Gegensatz zu allem Vorletzten und Besonderen, das wir als das bloß Relative bezeichnen müssen⁷. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob das menschliche Denken selbst das absolute Denken ist. Der bejahenden Antwort Gr.s stellen wir unsere verneinende Antwort entgegen.

Diese beiden Wege scheiden sich an dem Punkt, den Gr. bezeichnet hat. Wenn nämlich unser Denken seine Inhalte aus sich allein heraus schafft, ist es das absolute Denken;

⁷ Vgl. Sein und Wert I 66—82.

wenn es hingegen einen von ihm unabhängigen Gegenstand voraussetzt und von ihm empfängt, kann es unmöglich das absolute Denken sein. Im ersten Fall ist es der letzte und einzige Ursprung seiner ‚Ent-stände‘ (so genannt, weil sie aus ihm entstehen); im zweiten hingegen sagt schon der Ausdruck ‚Gegen-stände‘ (so genannt, weil sie ihm unabhängig gegenüberstehen), daß sie aus ihm nicht erstmalig entspringen. Von hier aus können wir unsere These so verdeutlichen: die dem menschlichen Denken eigene Absolutheit schließt die Gegenständlichkeit nicht aus, sondern ein; und jene schlechthinnige Absolutheit, die jede Gegenständlichkeit ausschließt, ist dem menschlichen Denken nicht eigen. Gr. kennt im Grunde nur diese zweite Absolutheit, weshalb für ihn das menschliche Denken ohne weiteres mit dem absoluten Denken zusammenfällt.

Wir müssen unsere Auffassung noch genauer bestimmen. Oben stellten wir der Angleichung an das Erkannte die Angleichung an den Erkennenden gegenüber. Damit im Zusammenhang kommt hier nicht ein rein passives Empfangen von den Gegenständen in Frage; vielmehr kann sich das Gegebensein des Gegenstandes einzig durch ein schöpferisches Setzen, ein aktives Hervorbringen verwirklichen⁸. Und zwar geschieht dieses Hervorbringen aus dem letzten immanenten und (darin auf die Weise des Vorgriffs eingeschlossen) aus dem letzten transzendenten Grund heraus. Trotzdem ist das menschliche Denken nicht schlechthin ent-ständlich oder (was dasselbe heißt) das absolute Denken. Denn sein aktives Setzen gründet in einem passiven Empfangen. Gewiß ist im Menschen der Horizont des Seins angelegt und vorgebildet; aber er ist von sich aus leer, und der Mensch vermag ihn auch nicht einzig aus seiner eigenen Schöpferkraft zu erfüllen; deshalb schlummert das Sein unbewußt in ihm, bis es anderswoher erweckt wird. Diese Erweckung geschieht durch die Eindrücke, welche die empfangenden Vermögen der Sinne aufnehmen, auf die also menschliches Denken völlig angewiesen ist. Infolgedessen entwickelt es nicht alles aus sich selbst heraus, sondern setzt Inhalte voraus, die unabhängig von ihm da sind, oder bezieht sich auf Gegen-stände. Die Gegenständlichkeit hebt mithin die dem menschlichen Denken eigene Absolutheit nicht auf, sondern bildet für deren Verwirklichung die unerläßliche Vorbedingung. Bei dem schlechthin absoluten Denken aber wäre das Angewiesensein auf Sinnesgegebenheiten gänzlich unverständlich.

⁸ Vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff 343 f.

Mit diesem Gedankengang ist ein anderer auf das engste verknüpft. Menschliches Denken verwirklicht sich als schöpferisches Setzen aus dem letzten immanenten und transzendenten Grund. Doch folgt daraus nicht ohne weiteres, daß es der erste und einzige Ursprung dessen, was es setzt, ist. Denn seinem Hervorbringen aus dem letzten Grund geht ein Rückgang in den letzten Grund voraus. Zunächst treten die Sinneseindrücke ohne Verbindung mit ihrem letzten Grund und deshalb undurchlichtet oder unbegriffen im Bewußtsein auf; das von ihnen erfüllte Bewußtsein verweilt in derselben Außerlichkeit, ist eben nur sinnliches, undurchlichtetes oder nicht-begreifendes Bewußtsein. Erst in einem stufenweise fortschreitenden Prozeß werden die Eindrücke auf ihren letzten Grund zurückgenommen und so durchlichtet oder begriffen; zugleich bewegt sich das Bewußtsein in den letzten Grund hinein und wird so zum denkenden, durchlichteten oder begreifenden Bewußtsein⁹. Infolgedessen gibt es Inhalte, die nicht erst durch unser Denken aus dem letzten Grunde herausgestellt werden, die vielmehr schon unabhängig davon gesetzt sind, die unser Denken somit als Gegenstände vorfindet. Ebenso steht unser Denken, insofern es seine Bewegung notwendig bei solchen Inhalten beginnt, außerhalb des letzten Grundes, in den es sich erst durch eine Bewegung zurückschwingen muß, und ist damit nicht der letzte Grund selbst. Bei dem absoluten Denken, das der erste Ursprung selbst ist, wäre eine dem schöpferischen Setzen vorausgehende Bewegung in den letzten Grund gänzlich unverständlich.

Wie sich aus allem ergibt, ist das menschliche Denken trotz der ihm eigenen Absolutheit nicht das absolute Denken selbst. Die in ihm angelegte oder vorgezeichnete Wahrheitsbewegung schließt die gegenständliche Bindung nicht aus, sondern wesenhaft ein. Obwohl also die Wahrheit in gewisser (schon in etwa bestimmter und noch näher zu bestimmender) Weise „wesentlich und ursprünglich dem menschlichen Denken“ angehört, so hat dieses doch nicht in sich selbst allein „die Möglichkeit der Erfahrung der Wahrheit und des Irrtums“ (16), sondern bedarf des Ausweises durch die Gegenständlichkeit.

Die Bindung an das Gegenständliche widerstreitet also keineswegs dem menschlichen Denken; vielmehr wird dessen Eigenart einzig von hier aus verständlich. Erst so wird es nämlich zur Bewegung in den letzten Grund, in das Sein und damit in die Wahrheit hinein; erst so wird es zum

⁹ Vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff, die ganze Entwicklung.

Werden, zum Prozeß, ergibt sich „die Möglichkeit des Suchens“ (38). Das absolute Denken hingegen schließt jedes Werden und folglich jedes Suchen aus, weshalb letztlich die Idee eines absoluten Prozesses etwas in sich Widersprechendes darstellt, was sich unten noch deutlicher zeigen wird.

5. An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob nicht die Bindung an das Gegenständliche dem Vorrang des Logos widerstreitet, ja ihn gar aufhebt. Gr. ist der Überzeugung, daß in der objektivistischen Auffassung „der Grund der Wahrheit des Denkens nicht im Denken selbst, sondern außerhalb seiner liegt, und daß somit der Vorrang des Logos als Denkens geleugnet wird“ (39). Das wäre in der Tat richtig, wenn das menschliche Denken als die einzig mögliche und höchste Gestalt des Logos gelten müßte. Dann stünde nämlich das Gegenständliche dem Denken als etwas völlig Andersartiges gegenüber und besäße als solches einen bestimmenden Einfluß auf den Logos. Für Gr. ist das noch unerträglicher als für andere, weil er den Gegenstand so schroff vom Logos unterscheidet und die Wahrheit nach dem Objektivismus so ausschließlich im Gegenstand verankert sieht. Der Vorrang des Logos ist mit der Gegenständlichkeit unseres Wissens nur dann vereinbar, wenn es einen höheren Logos gibt, der sowohl das menschliche Denken als auch das Gegenständliche als beider letzter Grund, als erster und einziger Ursprung, als absolutes Denken umgreift. Den Aufstieg zu ihm ermöglichen Ansatzpunkte nicht allein von Seiten des Gegenstandes, sondern ebenso von Seiten des menschlichen Wissens.

Nach unseren früheren Darlegungen wird der Gegenstand von der Wahrheitsbewegung des Geistes erfaßt, mit ihr durchformt und so in seiner Wahrheit offenbar gemacht. Fragen wir nun, was dieses Geschehen im Gegenstand voraussetzt, wodurch sein Eingehen in eine solche Bewegung möglich wird, und wie er in ihr die Ausprägung seiner Wahrheit erfahren kann. Die Antwort wird lauten: die Wahrheitsbewegung muß irgendwie im Gegenstand angelegt und vorgezeichnet sein, und zwar als sein tiefster Wesensgrund, als das, was er eigentlich oder wahrhaft ist. Dann erhebt der Geist lediglich das, was im Gegenstand unentbunden und unverwirklicht ruhte, zu seiner entbundenen Verwirklichung, und man versteht ohne weiteres, daß er ihn in seiner Wahrheit offenbar macht. Ohne diese Voraussetzung würde der Geist dem Gegenstand etwas ihm Fremdes aufzwingen, und anstatt ihn in dem zu erschließen, was er in

Wahrheit ist, würde er ihn vielmehr verfälschen. Demnach gründet die entbundene, verwirklichte oder vollzogene Wahrheit des Logos oder die logische Wahrheit in der unentbundenen, unverwirklichten oder unvollzogenen Wahrheit des Gegenstandes oder in der ontischen (ontologischen, seinshaften) Wahrheit.

Wie kann aber der Gegenstand, der nicht selbst erkennen-der Logos ist, die ontische Wahrheit in sich tragen? Hier sind wir mit Gr. der Ansicht, daß die Wahrheit des Logos „das erste Ursprüngliche“ (42) ist, „aus dem somit auch nur die Wahrheit des Gegenstandhaften entspringen kann“ (43). Die ontische Wahrheit ist einzig als kristallisierte logische Wahrheit begreiflich. Der Gegenstand kann einzig deshalb in der Wahrheit stehen, weil er einem schaffenden Logos entstammt, weil dieser ihn nach seiner schöpferischen Idee geformt und ihm so ein Abbild seiner Idee eingepreßt hat.

Als schaffender Logos kommt nicht in Betracht der Menscheng Geist, weil seinem Tun ja die Gegenstände als schon gesetzte vorausgehen müssen. Der schaffende Logos ist also jenseits des Menschen zu suchen. Damit werden wir zu einem höheren Logos hingeführt, der erster Ursprung alles Gegenständlichen ist, insofern er es zum ersten Mal in seiner dem menschlichen Denken vorgegebenen Wirklichkeit schöpferisch hervorbringt, insofern es also für ihn keine ‚Gegenstände‘, sondern nur ‚Entstände‘ gibt¹⁰. Weil demnach dieser Logos alles setzt und nichts voraussetzt, ist er zugleich das absolute Denken; und weil er alles ursprünglich aus dem letzten Grund herausstellt, nicht nur schon Gesetztes in den letzten Grund zurückstellt, ist er schließlich der letzte Grund selbst, und das bedeutet: das Sein in seinem innersten Selbst, das in sich ruhende oder subsistierende Sein. Der höhere Logos stellt sich als göttlicher Logos dar.

Zum selben Ergebnis führen Überlegungen, die bei dem menschlichen Wissen ansetzen. Wie wir oben zeigten, kommt dem menschlichen Denken zwar auf seine Weise Absolutheit zu, doch ist es nicht das absolute Denken selbst. Absolutheit schreiben wir ihm zu, insofern in ihm das schlechthinnige Sein oder der letzte Grund eröffnet wird; den Charakter des absoluten Denkens sprechen wir ihm ab, insofern diese Seinseröffnung sich als nur sekundäre, abgeleitete erweist. Als abgeleitet erscheint sie, weil sie immer

¹⁰ Dieses Hervorbringen ist nicht dem Denken allein zuzuschreiben, sondern verlangt die Mitwirkung des Wollens.

schon Seiendes als Gegenstand voraussetzt, und weil sie zum Sein nur dadurch kommt, daß sie das bereits gesetzte Gegenständliche in den letzten Grund zurückstellt. Ihr muß wesenhaft eine andere Seinseröffnung oder ein anderer Logos vorausgehen, der das Seiende ursprünglich als Entstand setzt, der als das Sein in seinem innersten Selbst erstmalig das Seiende aus seinem letzten Grunde herausstellt. Dieser höhere Logos ist wiederum erster Ursprung und absolutes Denken. Die dem menschlichen Denken eigene Ab-solutheit kann einzig durch Teilnahme an dem göttlichen Logos begriffen werden. Und das Setzen des Seienden, das der Menschengeist vollzieht, ist nicht ein ursprünglich gründendes Setzen des Seienden, sondern lediglich ein Nach-vollziehen des allein vom absoluten Logos ausgehenden, ursprünglich gründenden Setzens.

6. Gr. erscheint das menschliche Erkennen als „ein Kampf um das, was in uns verborgen liegt, ein Zurückkehren zu etwas, was wir schon haben ... Nur im Erringen und Sich-Erkämpfen eines uns schon Gehörigen ergibt sich die Möglichkeit des Wissens“ (42). Indem der Mensch das Sein in sich vorgezeichnet trägt, liegt in ihm schon irgendwie alles Seiende verborgen, hat er auf unerfüllte Weise schon alles Seiende. So gesehen, ist alles Wissen des Menschen ein Zurückkehren zu sich selbst. Aber die Unerfülltheit des Seinshorizontes und das Zurückkehren-müssen zeigen, daß menschliches Wissen nur Teilnahme am absoluten, göttlichen Wissen ist, weshalb der Rückgang über den Menschen hinausführt hin zum absoluten Logos und zu dem von ihm gesetzten Seienden. Daher bedeutet die Hinwendung unseres Wissens zu dem Gegenständlichen letztlich nicht eine Abwendung vom Logos, sondern nur eine Hinwendung zum absoluten Logos, freilich eine mittelbare, durch seine Setzungen vermittelte. So zeigt sich von der innersten Wurzel her, wie die Gegenständlichkeit des menschlichen Logos den Vorrang des Logos nicht aufhebt, sondern offenbart, wie allerdings dieser Vorrang auch einzig vom göttlichen Logos her bestehen kann.

Damit ist nun endgültig die schroffe Gegensätzlichkeit überwunden, die Gr. zwischen dem Logos und dem Gegenstandhaften aufgerissen hatte. Der absolute Logos steht über dieser Zweiheit; für ihn gibt es nur Entstände, keine Gegenstände. Der menschliche Logos und das Gegenstandhafte sind beide Setzungen des absoluten Logos, nach seinen urbildlichen Ideen geformt. Infolgedessen tragen sie Abbilder dieser Ideen in sich und sind so in ihrem

innersten Kern etwas Logoshaftes. Damit ist die unentbundene, unverwirklichte Wahrheitsbewegung gegeben, die ihnen innewohnt. Wenn sie nun durch ihr Wirken in das Werden eintreten, streben sie die ihnen eingeprägte Wahrheit zu verwirklichen und so zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Hier erst bricht der Unterschied zwischen dem menschlichen Logos und dem bloß Gegenständlichen auf, auf den oben bereits hingewiesen wurde. Während das bloß Gegenständliche ganz in seiner begrenzten Seinsart untergeht, stößt der menschliche Logos bis zum allumfassenden Sein und damit in der Weise des Vorgriffes bis zum göttlichen Sein vor¹¹. Das bloß Gegenständliche kann also die Wahrheitsbewegung nicht vollendet verwirklichen; ihre volle Verwirklichung vollzieht sich allein im menschlichen Denken, welches das bloß Gegenständliche in seine eigene Bewegung aufnimmt und so zur Vollverwirklichung seiner Wahrheit führt.

Aus allem geht hervor, wie der göttliche Logos und er allein die Möglichkeit bietet, den Vorrang des Logos mit dem objektivistischen Wahrheitsbegriff zu verbinden, also den Vorrang des Logos realistisch zu fassen. Den absoluten Vorrang vor allem andern behauptet der göttliche Logos, weil er alles andere setzt. Wenn sich dann der menschliche Logos nach dem Gegenständlichen richtet, so gewinnt dabei nicht etwas völlig Andersartiges Macht über ihn, sondern etwas Logoshaftes. Und auch von diesem wird er nicht rein passiv bestimmt; vielmehr behauptet sich auch hier der Vorrang des Logos, insofern das bloß Gegenständliche einzig durch Teilnehmen an der Wahrheitsbewegung des menschlichen Denkens, die wiederum einen Nachvollzug der Ursetzung des göttlichen Logos darstellt, zur entbundenen Verwirklichung seiner Wahrheit gelangt.

Lösen wir den Vorrang des Logos von der Objektivismus-Problematik, so bleibt als Ergebnis unseres ersten Teiles: weil alles einer Setzung des göttlichen Logos entspringt, ist alles, auch das, was nicht akthafter Logos ist, in seinem innersten Kern etwas Logoshaftes, freilich auf verschiedener Stufe. Deshalb kann alles auch einzig vom Logos her begriffen werden. Diesen Vorrang behauptet der Logos selbst gegenüber dem überquellenden Reichtum des ‚Lebens‘, das seit Nietzsche als Gegenpol des Logos auftritt und den Vorrang vor ihm beansprucht; denn der Logos ist selber Leben, und zwar Leben in höchster Vollendung. Allerdings muß

¹¹ Die hierin eingeschlossene, implizite Gotteserkenntnis wird in den Gottesbeweisen expliziert.

er dabei in seiner ganzen ungeschwächten Fülle genommen werden. Was das heißt, wird unser zweiter Teil genauer bestimmen.

II. Der Logos in seinen verschiedenen Formen, besonders im Wissen und in der Kunst.

Während im ersten Teil unsere Ansicht derjenigen Gr.s entgegengesetzt war, werden sich im zweiten Teil unsere Gedanken mehr mit den seinen treffen, obwohl auch hier in der tiefsten Begründung von allem die Wege völlig auseinandergehen. Denn Gr. kennt nicht den höheren göttlichen Logos, wo wiederum die letzte Lösung zu suchen ist, und bleibt beim menschlichen Logos stehen, was freilich nicht ausreicht.

Schon in unserer einleitenden Zusammenfassung von Gr.s Werk traten die wesentlichen Gesichtspunkte, auf die es hier ankommt, hervor. Es geht um die Frage, ob „es neben der Nötigung des Allgemeinen noch andere Formen des ursprünglichen Grundes des Sich-Offenbarens“ (181) gibt. Des näheren dreht sich die Erörterung um das Wort, die Sprache, ob ihm nämlich „nur die Aussage des Allgemeinen zuzusprechen“ (180) ist, oder ob ihm „im dichterischen nicht eine selbständige Form des Offenbarens des Seienden zukommt“ (181). Für Hegel ist letztlich „die Kunst keine wirkliche selbständige und unabhängige Form“ (191); vielmehr führt seine Dialektik zu der grundsätzlichen „These des Todes der Kunst im Zeitalter der Philosophie“ (191). Danach „ist die Form der Kunst Ausdruck von etwas, das in seinem Wesen etwas anderes als Kunst ist“ (193), und „die ursprüngliche und so wesentliche Einheit von Inhalt und Form“ (193) wird gesprengt. Während Gentile hierin Hegel folgt und alles auf das denkende Denken zurückführt, tritt Croce unter Überwindung der Dialektik für die Selbständigkeit der Kunst ein. Das Ästhetische ist „die erste Form des Erscheinens des Seienden, die vollständig vom Begriff, vom Logos als Urteil unabhängig ist: es ist das ursprüngliche Erscheinenlassen, ... das reine Sehenlassen des unterschiedenen Individuellen“ (200). Das dichterische Wort hat als „Nötigung zum Sehen des Individuellen, Einzigartigen, Unterschiedenen“ (202) seine besondere Wahrheit und bildet „die ursprüngliche Stätte jeder weiteren Haltung gegenüber dem Seienden“ (201). — Deutlicher tritt die Eigenart des Künstlerischen nicht hervor (auch das über den ‚Augenblick‘ Gesagte ist unbestimmt); noch dunkler bleibt die Einheit, welche das künstlerische Offenbarende mit dem logisch allgemeinen Aussagen verknüpft.

Weil Gr. die hierher gehörigen Fragen mehr andeutet als ausführt, muß sich unsere Entwicklung ganz von seinen Darlegungen lösen und selbständig ihren Weg verfolgen. Dabei kann das Problem der Kunst nicht allseitig zur Sprache kommen. Wir greifen lediglich das heraus, was den Vorrang des Logos zu erläutern geeignet ist. Als Ausgangspunkt hierfür dienen uns Darlegungen, die in anderem Zusammenhang das Verhältnis von sinnlicher

Anschauung und geistigem Begriff im Hinblick auf das Schöne und die Kunst beleuchteten¹².

1. Sicher bildet die begriffliche Aussage des Allgemeinen im Sinne des theoretischen Wissens oder gar erst im Sinne der Wissenschaft nicht die einzige Gestalt des geistigen Lebens¹³. Daneben stehen andere Formen des Offenbarens des Seienden. Ihnen kommt echte Selbständigkeit zu; denn sie besitzen ihre völlig eigenen und unverletzlichen Möglichkeiten, die der bloß begrifflichen Aussage des Allgemeinen wesenhaft verschlossen sind. So finden wir verschiedene Gestalten des geistigen Lebens vor, von denen jede mit den ihr eigenen Möglichkeiten alle anderen hinter sich läßt, wie auch sie selbst unrettbar hinter den eigenen Möglichkeiten der anderen zurückbleibt. Insbesondere übertrifft die Wissenschaft jedes künstlerische Schaffen durch die Schärfe der begrifflichen Prägung, das Herausarbeiten der Gesetzlichkeiten und die strenge Geschlossenheit des

¹² Wissenschaft und Verkündigung: ZKathTh 62 (1938) bes. 478—484.

¹³ Unser geistiges Wissen bewegt sich immer irgendwie im Raume des Allgemeinen und damit im Bereiche des Begriffes, da uns das Wesenhafte einzig als Allgemeines oder im Begriff aufgeht. Dieser prägt sich jedoch auf sehr verschiedene Weise aus; vor allem sind drei Stufen zu beachten. Sie ergeben sich daraus, daß unsere Begriffsbildung um das ‚intelligibile in sensibili‘ kreist, d. h. das Wesenhafte aus den anschaulichen Sinnesgegebenheiten herausarbeitet. Auf einer ersten Stufe bleibt das Begriffliche noch ganz mit dem Anschaulichen verschmolzen und deshalb ungegliedert; es tritt noch nicht als Begriffliches oder als Wissen hervor, sondern nimmt selbst die Gestalt des Erlebens oder des Schauhaften an (wie sich hier der Übergang zum Schönen auftut, wird später klar werden). Auf einer zweiten Stufe wird das Begriffliche vom Anschaulichen ab-, aber noch nicht aus ihm herausgehoben, wodurch es so weit artikuliert wird, wie es die Sprache erfordert; wenn es jetzt einerseits als Begriffliches oder als Wissen hervortritt, so bleibt es andererseits doch noch in das anschauliche Erleben eingebettet; hierher gehören Gr.s ‚begriffliche Aussage des Allgemeinen‘ und die Anfänge des theoretischen Wissens. Auf einer dritten Stufe endlich wird diese vorwissenschaftliche Begrifflichkeit dadurch vollendet, daß sie aus dem Anschaulichen nun auch herausgehoben und möglichst bis zum letzten durchgegliedert wird, wozu noch das in seine einzelnen Schritte auseinandergelegte diskursive oder schlußfolgernde Denken kommt; hier in der Wissenschaft verwirklicht sich das Begriffliche in seiner reinsten Gestalt und als eigentlich theoretisches Wissen. — Wissen im Vollsinne umfaßt alle drei Stufen. In neuerer Zeit wird es oft mehr oder minder auf die dritte Stufe eingeschränkt, indem man für alles Wissen fast deren Durchgegliedertheit verlangt; die erste Stufe hingegen löst man völlig von jeder Begrifflichkeit und läßt sie ganz im Irrationalen versinken (vgl. zu dem Ganzen: Einzelding und Allgemeinbegriff 334 f.).

Aufbaues und der Beweisführung. Die Kunst hingegen ist aller wissenschaftlichen Forschung überlegen durch die anschauliche, lebendige Fülle ihrer Gestaltungen, durch die großartige Weite und herrliche Harmonie ihrer Gesichte, durch die fast unwiderstehlich packende Wucht und den hinreißenden Zauber des Erhabenen und Schönen.

2. Dem inneren Wesen der mannigfaltigen geistigen Lebensformen werden wir näherkommen, wenn wir uns in ihr gegenseitiges Verhältnis vertiefen. Zwei extrem einseitige Auffassungen sind dabei zunächst auszuschließen.

a) Auf der einen Seite steht die Auffassung, welche die anderen Gestalten allzu sehr, ja völlig *vom Logos trennt*. Man ist tief von der Andersartigkeit und Eigenständigkeit der anderen Lebensformen gegenüber dem theoretischen Wissen beeindruckt. Zugleich übernimmt man eine Sicht des Logos, die diesen mehr oder minder auf das theoretische Wissen einengt. Infolgedessen werden die anderen Lebensformen völlig dem Alogischen oder Irrationalen überantwortet. Das geistige Leben fällt in mehrere radikal geschiedene Bezirke auseinander, so daß kaum eine Brücke von dem einen Typ zu dem anderen hinüberführt.

Eine solche Zerspaltung widerstreitet dem innersten Wesen des geistigen Lebens. Denn durch sie werden sowohl der verengte Logos als auch die alogisierten Bezirke vergewaltigt und letztlich zu gänzlicher Unfruchtbarkeit verurteilt. Wie der verengte Logos in einer toten Begrifflichkeit erstarrt, so verlieren sich die alogisierten Bereiche schließlich in einem leeren Schwärmen.

Überdies zeigt die genauere Betrachtung der einzelnen Lebensformen, daß die Bauelemente der einen in den anderen nicht verschwinden, sondern deutlich erkennbar wiederkehren, natürlich in der Verwandlung, die mit der Eigenart der betreffenden Formen gegeben ist. Gerade am Verhältnis des begrifflichen Wissens zum künstlerischen Schauen läßt sich ein solches einheitliches Grundgefüge aufweisen. Für beide sind das anschaulich Einzelne und das begrifflich Allgemeine von entscheidender Bedeutung, jedoch auf ganz verschiedene Weise. Während der Wissenschaftler, der das begriffliche Wissen am ausgeprägtesten verwirklicht, darauf ausgeht, das anschaulich Einzelne allgemeinbegrifflich und allgemeingesetzlich zu durchdringen, entwirft der Künstler das Allgemeine immer nur hineingebannt in die einzelne anschauliche Gestalt, in der er es zum Aufleuchten bringt. Doch wäre es verkehrt, wegen der *vorwiegenden Richtung*, in der sich beiderseits das geistige Leben bewegt,

einen der beiden Pole zu verselbständigen. Die Begrifflichkeit des Wissenschaftlers muß in den anschaulichen Gegebenheiten verwurzelt bleiben, muß sich ständig von neuem aus ihnen nähren, sonst wird sie starr und leer. Ebenso darf der Künstler nicht darin aufgehen, die äußerlich anschauliche Form zu gestalten, sonst wird sein Schaffen versanden und an seiner eigenen Gehaltlosigkeit ersticken; wahre Kunst lebt einzig in der erfüllten Form, also in jener, welche die Wesensgehalte sichtbar werden läßt, die auch die Allgemeinbegrifflichkeit auf ihre Weise erschließt.

§ Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die anderen Gestalten des geistigen Lebens, die sich neben dem begrifflichen Wissen vorfinden, nicht als alogische Gebilde angesehen werden können. Infolgedessen müssen sie irgendwie logisch sein, irgendwie als abgewandelte Gestalten des Logos begriffen werden.

b) Hier droht nun die andere einseitige Auffassung, welche die übrigen geistigen Formen allzu sehr *auf das begriffliche Wissen zurückführt*, ja manchmal mehr oder minder darin untergehen läßt. Dabei ist man tief von der notwendigen Einheit des geistigen Lebens beeindruckt, die nur durch den logoshaften Grundcharakter aller seiner Bezirke gewahrt werden kann. Mit dieser zutreffenden Einsicht verbindet sich aber der Fehler, daß man wiederum den Logos zu sehr mit dem theoretischen Wissen gleichsetzt. Außerdem mangelt es dem richtigen Einschätzen und dem vollen Ernstnehmen der Andersartigkeit und Eigenständigkeit der anderen Lebensformen. In Folge davon vergewaltigt man die übrigen Gestalten, indem man die ihnen eigenen Möglichkeiten des Offenbarens fast unterdrückt und sie zu einer rationalisierten Scheinexistenz zwingt. Im äußersten Fall (bei Hegel) werden sie zu bloßen, verschwindenden Durchgangsmomenten entleert, die das unvollkommen ausprägen, was einzig im Wissen seine vollendete Verwirklichung findet.

Tatsächlich kann keine der verschiedenen geistigen Formen mit einem schlechthinigen Primat ausgestattet werden, so daß alle anderen nur unvollkommene Vorstufen dieser einen wären. Denn keine von ihnen überragt und umfaßt alle anderen nach deren sämtlichen Möglichkeiten, keine vermag mit ihren eigenen Mitteln den einer anderen eigenen Gehalt restlos auszuschöpfen. Wenn man das trotzdem versucht, wird die Eigenart der anderen Form verdunkelt; man entfremdet sie ihrem Eigensten oder geht wenigstens ahnungslos daran vorbei. So läßt sich das, was die Kunst

in Worten und Werken verkündet, niemals erschöpfend auf bloße Begriffe bringen. Jedes begriffliche Fassen bleibt notwendig in einem lediglich annäherungsweise Umgrenzen befangen, und auch dieses vermag nur zu dem richtig zu sprechen, der es mit seinem eigenen Erleben des Künstlerischen irgendwie durchseelen und so ergänzen und verlebendigen kann. Ebenso ist umgekehrt die Kunst mit der ganzen Fülle ihrer Gesichte nicht imstande, den Beitrag zum geistigen Leben, den die wissenschaftliche Erkenntnis liefert, unverkürzt nachzuvollziehen und zum Ausdruck zu bringen. Deshalb ist es weder möglich, alles dem begrifflichen Denken unterzuordnen, noch das künstlerische Schauen zur Wurzel von allem zu erheben.

Da also eine schlechthinnige Unterordnung der anderen Formen unter das begriffliche Wissen nicht in Frage kommt, sind alle Formen letztlich gleichberechtigt, stehen sie in einer Nebenordnung zueinander¹⁴. Trotzdem fallen sie nicht urgeschieden auseinander; vielmehr durchwaltet sie alle irgendwie der eine Logos, als dessen Abwandlungen sie zu begreifen sind. Freilich gilt es hierbei, die verengte Sicht des Logos zu überwinden, die den beiden einseitigen Auffassungen, die wir abwehren mußten, innewohnt. Der Logos verwirklicht sich nämlich nicht ausschließlich oder wenigstens vollendet in bloß einer der Formen, auch nicht im begrifflichen Wissen, sondern er steht hinter allen als ihr umfassender Grund, der sich zwar in jeder von ihnen ausprägt, aber in keiner erschöpfend. Diese ausgeweitete und umfassende Sicht des Logos ist für uns entscheidend und deshalb näher zu umgrenzen.

3. In seiner griechischen Urbedeutung bezeichnet ‚Logos‘ zunächst das äußere, mündliche Wort, dann das innere Wort oder den Gedanken, dessen Zeichen das äußere Wort bildet, schließlich den denkenden Geist selber, aus dem der Gedanke geboren wird. Obgleich hier der Gedanke, das Denken und der Geist als denkender im Vordergrund stehen, so wäre es doch abwegig, den Logos einzig im Sinne des begrifflichen Wissens zu deuten; denn sicher umgreift ‚Logos‘ auch das dichterische Wort, das sich keineswegs im bloß Begrifflichen erschöpft. Ja, letzten Endes schließt ‚Logos‘ das gesamte geistige Leben mit all seinen verschiedenen Formen in sich, so daß ‚Logos‘ dasselbe wie ‚Geist‘ besagt. Auch im Mittelalter, etwa bei Thomas von Aquin, haben die Worte ‚intellectus‘ oder ‚intelligentia‘ nicht allein den Sinn

¹⁴ Wie dadurch nicht eine bestimmte Abfolge unter den verschiedenen Formen ausgeschlossen wird, ist später zu entwickeln.

von ‚Verstand‘ oder ‚Vernunft‘, sondern ebenso den von ‚Geist‘ in der umfassenden Bedeutung des Wortes¹⁵.

Zur genaueren Bestimmung dessen, was Geist ist, greifen wir auf das im ersten Teil Gesagte zurück. Dort zeigte sich der Logos zunächst von der Seite des Wissens her. Wesentlich war für ihn die Möglichkeit des Vollzugs der Wahrheit, die aber notwendig die Möglichkeit des Vollzugs des schlechthinnigen Seins einschloß. Wir haben also den Logos durch den ihm zugeordneten und auch von ihm eröffneten Raum gekennzeichnet. Die Doppelheit, die in diesem Raum sichtbar wurde, bietet uns den Ansatzpunkt für ein tieferes Eindringen.

Offenbar entspricht dem Logos im Sinne des Wissens oder des Erkennens das Sein im Sinne der Wahrheit. Anscheinend ist eine bestimmte Form des Logos mit einer bestimmten Abschattung des Seins verknüpft. Insofern das Sein mit dieser Form des Logos in Beziehung steht, ist es Wahrheit; insofern der Logos dieser Abschattung des Seins zugewandt ist, ist er Wissen. Im Gegensatz dazu wäre der Logos oder Geist als solcher durch das Sein schlechthin gekennzeichnet. Doch haben wir damit noch nicht viel mehr als eine verheißungsvolle Vermutung. Volle Klarheit und Sicherheit gewinnen wir erst, wenn wir neben dem Wissen andere Formen des Logos und neben der Wahrheit andere Abschattungen des Seins aufweisen können, denen eine echte Gleichberechtigung neben Wissen und Wahrheit zukommt.

a) Beginnen wir bei den *Abschattungen des Seins*. Die Wahrheit gehört als Abschattung des Seins in einen Zusammenhang von Bestimmungen hinein, die gewöhnlich als transzendente Eigenschaften des Seins bezeichnet werden. Sie heißen ‚transzendental‘, weil sie alle Besonderungen übersteigen und deshalb das Sein in seine sämtlichen Besonderungen hinein begleiten. Sie stellen den Inhalt, die innere Fülle, gleichsam das Antlitz des Seins dar¹⁶. Da wir beim Übergang zu den Besonderungen nicht mehr beim Sein selbst verweilen, sondern an dessen Stelle die verschiedenen Ordnungen des Seienden treten, haben wir es nur so lange mit echten Abschattungen des Seins selbst zu tun, als wir uns im Bereich des Transzendentalen bewegen. Nur also, wenn es im Bereich des Transzendentalen selbst eine Mehrheit von Bestimmungen gibt, haben wir ein Recht, von

¹⁵ Selbst bei Kant erstreckt sich die „reine Vernunft“ nicht allein auf den theoretischen, sondern auch auf den praktischen Bereich oder den reinen Vernunftwillen, obwohl er beide radikal trennt.

¹⁶ Vgl. Sein und Wert I 6—10; ebenso M. Müller, Sein und Geist, Tübingen 1940, bes. 44—49.

mehreren Abschattungen des Seins zu sprechen. Tatsächlich tritt uns eine solche Mehrheit entgegen; Thomas von Aquin entwickelt in seinen klassischen Darlegungen der *quaestiones disputatae* sechs derartige Bestimmungen: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*¹⁷. Für unseren Zweck ist es nicht notwendig, alle im einzelnen zu betrachten. Jedenfalls begegnet uns hier die Wahrheit wieder, und neben ihr erscheint die Gutheit.

Allerdings vermissen wir die *Schönheit*. Damals war eben das Schöne noch nicht so durchforscht wie die anderen Transzendentalien; deshalb sieht es manchmal so aus, als sei es eine bloß menschliche Angelegenheit, obwohl bereits bei Augustinus die Transzendentalität des Schönen deutlich hervorgetreten war¹⁸. Aus Gründen, die wir in diesem Zusammenhang nicht genauer verfolgen können, fügen wir zur Aufzählung des Aquinaten die Schönheit hinzu.

Umgrenzen wir auf Grund des Gesagten noch schärfer, wie sich die aufgewiesenen Abschattungen zueinander verhalten. Thomas prägt dafür die feine Formel: „*mutuo se includunt*“¹⁹. Das bedeutet zunächst negativ: sie zerspalten das Sein nicht in mehrere voneinander unabhängige und völlig (ohne jede gegenseitige Deckung) außer einander liegende Bezirke; da jeder von ihnen nur einen Teil umfassen würde, hätten wir nicht mehr Abschattungen des Seins vor uns, sondern verschiedene Ordnungen des Seienden. Das bedeutet positiv: als echte Abschattungen lassen sie die Einheit des Seins unangetastet; weil sie sich innerhalb dieser Einheit entfalten, umfaßt jede von ihnen das Ganze des Seins, aber unter einer bestimmten Rücksicht. Vom selben Ganzen umschlossen, sind die Transzendentalien unlösbar miteinander verkettet, können sie einander nicht verlassen: „*nec umquam derelinquunt se*“²⁰. Ja, sie durchdringen einander so sehr, daß sie sich gegenseitig einschließen. Daher ist jedes Wahre wesenhaft ein Gutes und Schönes, jedes Gute ein Wahres und Schönes, jedes Schöne ein Wahres und Gutes.

Hiermit sind die Einheit des Seins und die Mehrheit seiner Abschattungen soweit sichtbar geworden, wie es unsere Absicht erfordert. Dadurch, daß innerhalb des Seins neben der Wahrheit andere Abschattungen hervorgetreten sind, hat sich die Wahrheit nun tatsächlich als bloß eine Abschattung dargestellt. Zugleich hat sich das Sein von dieser sei-

¹⁷ De ver. q. 1 a. 1; vgl. dazu M. Müller, a. a. O., bes. 57—66.

¹⁸ Dagegen spricht sich in der Neuzeit Kant sehr entschieden aus; vgl. seine Kritik der Urteilkraft.

¹⁹ S. th. 1 q. 16 a. 4 ad 1.

²⁰ In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3.

ner Abschattung unterschieden, es ist weiter als sie und gibt deshalb noch anderen Abschattungen Raum. So wenig wie in der Wahrheit geht das Sein in sonst einer seiner Abschattungen auf, auch fällt es nicht mit deren Summe zusammen; vielmehr hält es sich über und hinter ihnen als ihr gemeinsamer Boden oder ihr umfassender Grund. Doch verwirklicht es sich niemals in seiner nackten Abgeschlossenheit von allen Abschattungen, sondern stets von ihnen umkleidet, in ihnen sich auslegend und entfaltend; hier walidet eben dasselbe Durchdringungsverhältnis wie bei den Transzendentalien untereinander.

b) Von diesem Hintergrund her ist es nun leichter möglich, *den Logos und seine Formen zu verdeutlichen*. Bisher sind wir dem Logos einzig als Wissen oder Erkennen begegnet, das jener Abschattung des Seins, die wir Wahrheit nennen, zugewandt ist. Wie wir sahen, eröffnet aber das Sein einen so weiten Raum, daß er von der Wahrheit allein nicht ausgefüllt werden kann; infolgedessen ist das Wissen der Weite des Seins nicht gewachsen, vermag es das Sein nicht auszuschöpfen. Es nimmt das Gute nie als Gutes und das Schöne nie als Schönes, sondern beides immer nur als Wahres in Besitz. Hieraus ergibt sich, daß auch der Logos über das bloße Wissen hinausragt; neben diesem muß es andere Formen des Logos geben, welche die übrigen Abschattungen des Seins zu bewältigen imstande sind.

Fragen wir zunächst nach jener Form des Logos, die das *Gute* als Gutes umfaßt, so bietet sich ohne Weiteres das Wollen dar. Einerseits auf alles Gute in seiner Gutheit hing gerichtet, vermag das Wollen andererseits ebensowenig das Sein auszuschöpfen wie das Wissen; denn das Wahre und das Schöne vollzieht es nie als solche, sondern immer nur als Gutes.

Nicht so einfach liegen die Dinge, wenn wir nach der Form des Logos forschen, die dem *Schönen* zugeordnet ist. Zwar wird von vielen die Ansicht vertreten, es gebe neben Wissen und Wollen eine dritte Intentionalität, nämlich das Fühlen, dessen Wesen darin bestehe, das Schöne als Schönes zu verwirklichen²¹. Dann freilich wäre bei Behandlung des Schönen keine wesentlich neue Schwierigkeit zu überwinden; doch können wir dieser Auffassung nicht folgen. Zur Verdeutlichung unseres Standpunktes müssen wir noch einmal von der dem Schönen entsprechenden Form des Logos zum Schönen selbst zurückkehren.

²¹ So z. B. Th. Haecker, *Schönheit. Ein Versuch*, Leipzig 1936.

Die Transzendentalien sind durch einen notwendigen inneren Zusammenhang ineinander verflochten und weisen deshalb auch eine wesensmäßig vorgezeichnete Abfolge auf. Das Wahre geht dem Guten voraus, und beide tragen wieder das Schöne. Wie sich diese Verhältnisse des näheren darstellen, können wir hier nur andeuten. Das Wahre betrifft zunächst nur die Idee des Seins, während es sich beim Guten um die Wirklichkeit des Seins, also um die Verwirklichung der Idee handelt. Hierzu fügt das Schöne nicht ein drittes Glied, das der Idee und der Wirklichkeit des Seins nebengeordnet wäre, sondern es besagt den Zusammenklang von Idee und Wirklichkeit des Seins. Schön ist etwas insoweit, als seine Idee erschöpfend in seiner Wirklichkeit ausgeprägt ist, oder als seine Wirklichkeit erschöpfend von seiner Idee durchlichtet und geformt ist. Kurz: Schön ist das Sein insoweit, als sich Idee und Wirklichkeit in ihrer Durchdringung gegenseitig vollenden. In der Namengebung der Transzendentalien heißt das: Schönheit bedeutet den Zusammenklang von Wahrheit und Gutheit; schön ist das Sein insoweit, als sich seine Wahrheit und seine Gutheit kraft ihrer Durchdringung vollendet verwirklichen. Ohne auf die verwickelten Fragen, die von hier aus weiterdrängen, einzugehen, wenden wir uns jetzt der entsprechenden Form des Logos zu.

Hätte die oben erwähnte Theorie des Fühlens recht, so müßte wohl der dritten Gestalt des Logos ein drittes Glied neben Idee und Wirklichkeit des Seins entsprechen. Da aber ein solches nicht aufzufinden ist, und sich einzig der Zusammenklang von Idee und Wirklichkeit oder von Wahrheit und Gutheit darbietet, wird die dem Schönen entsprechende Form des Logos in dem Zusammenklang von Wissen und Wollen bestehen, in dem beide kraft ihrer Durchdringung ihre vollendete Verwirklichung finden. Wie sich diese vollendete Verwirklichung des genaueren darstellt, ist noch etwas zu klären.

Wenn die Idee ganz in die Wirklichkeit eingegangen ist, leuchtet sie in der Wirklichkeit anschaulich auf. Folglich hat das Wissen die hier gemeinte Vollendung erreicht, wenn es anschaulich geworden ist²². Nun ist unserem geistigen Wissen ein eigentliches Anschauen versagt, weil wir keine geistige Schau besitzen; uns ist lediglich das sinnliche Anschauen verliehen. Daher gewinnt unser geistiges Wissen die dem Vollzug des Schönen eigene Anschaulichkeit oder Vollendung dadurch, daß es sich in sinnlicher Anschaulichkeit verleiht, daß es in sinnlich sichtbaren Gestalten seine Wesensgehalte anschaulich aufstrahlen läßt²³. —

²² Von hier aus wird die Ansicht verständlich, die das Schöne vornehmlich oder ausschließlich dem Anschauen zuordnet.

²³ Weil beim Menschen zum Schönen im eigentlichen Sinne die *körperliche Gestalt* und das *sinnliche Anschauen* gehören, kann man die Ansicht verstehen, das Schöne sei eine ausschließlich menschliche Angelegenheit, gelte nur für den Sonderbereich dieses Seienden, das der Mensch ist, habe aber mit dem Sein selbst und den übrigen Transzendentalien nichts zu tun. Gewiß wird für den Menschen keine andere Wirklichkeit anschaulich als die körperliche; doch liegt das für das Schöne als solches Entscheidende nicht in der Körperlichkeit, sondern in der anschaulich zugänglichen Wirklichkeit. Ebenso gibt es zwar für den Menschen kein anderes Anschauen als das sinnliche; doch ist dabei wiederum für das Schöne als solches nicht das Sinnesmoment, sondern das An-

Wenn auf der anderen Seite die Wirklichkeit ganz von der Idee durchlichtet und gesättigt ist, besagt sie das Gegenwärtigwerden der Idee selbst oder der Fülle, besagt sie irgendwie das Ende, wo nichts mehr zu erstreben bleibt, in dem man nur noch be-seligt ruhen kann. Folglich hat das Wollen die hier gemeinte Vollendung erreicht, wenn es nicht mehr strebend zur Fülle unterwegs ist, sondern zu der irgendwie erreichten Fülle heimgekommen ist und darin verkostend ruht²⁴. — Diese Vollendung erreichen Wissen und Wollen kraft innigster gegenseitiger Durchdringung. Das Anschauen erblüht notwendig in das Verkosten und findet erst darin eigentlich sich selbst; das Verkosten wurzelt notwendig im Anschauen und empfängt einzig daraus sich selbst. Das Anschauen ist es selbst nur als verkostendes, und das Verkosten ist es selbst nur als anschauendes. Von hier aus können wir, das eben Gesagte umkehrend, auch formulieren: erst wenn sich Wissen und Wollen zu Anschauen und Verkosten vollendet haben, sind sie dieser innigsten Durchführung fähig; oder: ihre Vollendung bedeutet ohne weiteres ihr Eintreten in diese Durchdringung²⁵.

schaufen selbst entscheidend. Körperliche Gestalt und sinnliches Anschauen kennzeichnen die dem Menschen zunächst zugeordnete Art des Schönen, aber keineswegs das Schöne als solches. Insofern also die körperliche Wirklichkeit und das sinnliche Anschauen in das Schöne eingehen, wird aus diesen von sich aus nicht transzendenten Größen ihr transzendentaler Kern herausgehoben. Insbesondere vermögen wir auch das sinnliche Anschauen als eine Abwandlung des Logos zu begreifen. Wie wir noch deutlicher sehen werden, gehört das Anschauen ursprünglich ebenfalls zum Logos. Nur im Menschen spaltet es sich von seinem geistigen Wissen ab, weil dieses in einem körpergebundenen Geist nicht geistige Schau sein kann; so wird menschliches Schauen eben zum sinnlichen Anschauen.

²⁴ Man kann dieses verkostende Ruhen oder ruhende Verkosten mit dem Namen ‚Fühlen‘ belegen. Von hier aus wird die Ansicht verständlich, die das Schöne dem Fühlen zuordnet. Wir stimmen ihr so lange bei, als sie das Fühlen nicht als eine dritte Intentionalität neben Wissen und Wollen stellt. Die Abspaltung des Fühlens vom Wollen erwuchs aus einer allzu einseitigen Auffassung des Wollens, das mehr oder minder mit dem bloßen Streben oder dem bloßen Entscheiden (manchmal reichlich technisiert als ‚Weichenstellen‘ bezeichnet) gleichgesetzt wurde. Nach Thomas von Aquin bildet den Grundakt des Wollens das Lieben; Wollen ist liebendes Umfassen entweder im Unterwegs des Strebens oder im Zuhause des Ruhens; auch das Entscheiden der Freiheit muß als Ja oder Nein der Liebe gesehen werden.

²⁵ Das ausgeprägt strahlend Schöne und sein hinreißend beglückendes Erleben sind stets ein in seiner Art einmaliger und überaus gefährdeter Glücksfall. Trotzdem darf man dem Schönen nicht die Transzendentalität absprechen; denn alles Seiende ist auf irgend eine rudimentäre Weise schön, weil in ihm immer irgendwie Idee und Wirklichkeit zusammenklingen, weshalb auch der Mensch immer irgendwie in einem rudimentären Erleben des Schönen darinnen steht. Auf der anderen Seite bringt auch die strahlende Schönheit niemals absolute Vollendung, es ist eine Vollendung immer nur wie im Gleichnis, wie im Schattenbild. Deshalb darf sich der Mensch nicht in das anschauende Verkosten verkrampfen, sonst verfällt er der Dämonie des Schönen.

Wegen der schwierigen und noch recht ungeklärten Problemlage mußten wir beim Schönen und der ihm zugeordneten Form des Logos weiter ausholen. Der Zusammenklang von Wissen und Wollen im anschauenden Verkosten oder verkostenden Anschauen umfaßt das Schöne in seiner Schönheit. Doch vermag diese Form ebensowenig das Sein auszuschöpfen wie das Wissen und das Wollen in ihrer Selbständigkeit; denn sie vermag das Wahre und das Gute nie als solche zu vollziehen, sondern immer nur als Schönes²⁶.

Im Anschluß an die drei (von uns berücksichtigten) transzendentalen Bestimmungen des Seins sind drei Grundformen des Logos hervorgetreten. Sie stehen letztlich gleichberechtigt nebeneinander, weil sie alle transzendental sind, weil jede von ihnen das Ganze des Seins in Besitz nimmt, freilich unter einer bestimmten Rücksicht. Sie verdienen also ‚Logos‘ genannt zu werden, insofern ihnen das Ganze zugeordnet ist; sie stellen jeweils nur eine ‚Form‘ des Logos dar, insofern sie dasselbe Ganze nur unter einer bestimmten Rücksicht umfassen, während ihnen die anderen Rücksichten nicht erschlossen sind. Folglich ist der Logos weiter als das Wissen; er erschöpft sich darin nicht, sondern gibt noch anderen Formen Raum. Damit bestätigt sich unsere frühere Vermutung: hinter der Mehrheit der Logosformen steht die Einheit des Logos oder des Geistes als solchen, der durch das gekennzeichnet sein muß, was den verschiedenen Rücksichten zugrundeliegt, nämlich durch das Sein als solches. Doch verwirklicht sich der Geist nie als solcher, abgeschieden von all seinen Formen; vielmehr existiert er immer nur in seinen Formen, die er als ihr gemeinsamer Boden und umfassender Grund durchdringt²⁷.

Von der Einheit des Seins und des Geistes umschlossen, fallen die Formen trotz ihrer tiefgreifenden Verschiedenheit nicht auseinander. Insbesondere ist die Zerspaltung in das allein logische oder rationale Wissen und andere allogische oder irrationale Formen gegenstandslos geworden. Die einzelnen Formen bilden nicht voneinander unabhängige, völlig

²⁶ Das anschauende Verkosten nimmt also, obwohl es den Zusammenklang von Wissen und Wollen besagt, beider Mächtigkeit nur zum kleinsten Teil in sich auf. Wenn man das verkennt, kommt es zu der Ästhetisierung des Seins, die den Menschen ständig zu verführen droht.

²⁷ Am nächsten kommt der Weite des Geistes wohl noch das Erleben des Schönen. Der ihm eigene allseitige Zusammenklang bringt das entfaltet zur Erscheinung, was in der Einheit des Geistes unentfaltet schlummert. Aber das gilt nur annäherungsweise, mehr symbolhaft, weil der Geist selbst auch mit dieser seiner Form nicht zusammenfällt.

außer einander liegende Bezirke, sondern sie stehen eben als bloße Formen oder Abwandlungen des einen Geistes in innigster Wechselbeziehung zueinander. Seine Formulierung „mutuo se includunt“ wendet der Aquinate in erster Linie auf das Verhältnis von Verstand und Wille, also auf die Formen des Geistes an und erst im Zusammenhang damit auch auf die Abschattungen des Seins. Da keine der Formen die ganze Fülle des Geistes allseitig in sich aufnehmen kann, und deshalb jede von ihnen diese Fülle nur unter einer bestimmten Hinsicht verwirklicht, sind sie trotz ihrer Allumfassendheit unvollständig, einseitig, bedürfen sie der Ergänzung durch die anderen Formen, vermögen sie einzig im lebendigen Spannungsverhältnis zu den anderen ihre eigene Vollendung zu erreichen. Jedes Wissen ist immer schon ein Wollen, aber nicht *das* Wollen; jedes Wollen ist immer schon ein Wissen, aber nicht *das* Wissen; jedes anschauende Verkosten ist immer schon ein Wissen und Wollen, aber nicht *das* Wissen und Wollen. Wie das jeweils erste Glied eine Ergänzung der einzelnen Formen durch die anderen ermöglicht (wegen der wurzelhaften Vorausnahme der anderen), so macht das jeweils zweite Glied diese Ergänzung auch notwendig (weil die anderen eben nur wurzelhaft voraus-genommen, nicht aber in ihrem Eigensten schon voll verwirklicht werden)²⁸.

4. Unsere Darlegungen über die Einheit des Logos und die Mehrheit seiner Formen verlangen eine über den Men-

²⁸ In den letzten Jahrzehnten wird vor allem von der Phänomenologie und von der Strukturpsychologie der Blick auf die seelischen oder geistigen Formen oder *Typen* gelenkt. Dabei tritt jedoch meist die für alles entscheidende Einheit und Ganzheit des Geistes nicht genügend hervor. Diese wird vielmehr in ein Bündel von Typen aufgelöst, deren Einheit dunkel bleibt. Zugrunde liegt eine allzu einseitige Auffassung vom Logos, der fast ausschließlich im Sinne des theoretischen Wissens genommen wird, wodurch dann freilich die anderen Typen alogisch oder irrational werden. Über der Menge der Teilgebiete, die den einzelnen Typen zugeordnet sind, verliert man das allumfassende Sein und damit die Einheit des Geistes aus den Augen, — Unsere Ausführungen enthalten noch nicht eine eigentliche Typenlehre, sondern höchstens die Grundlagen einer solchen. Die drei von uns gezeichneten transzendentalen Grundformen müssen in die Ausgestaltungen hinein verfolgt werden, die sie auf den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens finden; dadurch wird eine ganze Reihe von Unterformen sichtbar werden, auf die wir im Bereiche des Wissens schon hingewiesen haben (vgl. Anm. 13). Lebensformen etwa im Sinne Sprangers kommen dann schließlich dadurch zustande, daß sich die Grundformen und Unterformen zu mannigfachen Verbindungen zusammenschließen, in denen jeweils andere Formen die Führung übernehmen.

schen hinausgreifende Abrundung. Denn die letzte Lösung der hier schwebenden Fragen kann nicht im Menschen allein gefunden werden; sie ergibt sich vielmehr erst von einem höheren Logos her. Damit werden wir wieder (wie schon im ersten Teil) zu dem göttlichen Logos hingeführt.

Allein vom Menschen her gesehen, ist die Einheit des Geistes ungemein gefährdet, weil dieser hinter der Vielheit seiner Formen fast verschwindet. Offenbar kann die Einheit nur dann durchgehalten werden, wenn sie in einem höheren Logos verankert wird, in dem sie nicht durch eine Vielheit von Formen verhüllt wird. Hierzu kommt, daß auch die Formen selbst gerade durch ihre Verschiedenheit über sich hinaus- und auf eine höhere Einheit hinweisen. Denn jede von ihnen ist in ihrem Eigensten dadurch begrenzt, daß sie die anderen nicht erschöpfend oder ihrem Eigensten nach in sich aufnehmen kann (wie sich das auswirkt, wird des genaueren weiter unten klar). Daher werden die Formen ihre letzte Vollendung erst in einem Logos erreichen, in dem sie eben nicht verschiedene sind. Das wäre ein Logos, der zu seiner Selbstausslegung nicht mehr verschiedener Formen bedarf, der sich in seiner *einen allumfassenden Form* voll ausspricht, der schon von vornherein in der allen Formen zugrundeliegenden Einheit seine volle Verwirklichung findet.

a) Ein solcher Logos ist einzig der *göttliche Logos*. Wenn wir sein Verhalten zu sich selbst betrachten, so ist sein Wissen dasselbe wie sein Lieben, und umgekehrt, womit auch der vollendetste Zusammenklang von Wissen und Lieben vorliegt²⁹. Der Ineinsfall von Wissen und Lieben besagt den Ineinsfall von Idee und Wirklichkeit. Dadurch wird aber das Wissen zur Schau, und das Lieben zum verkostenden Ruhen; sie erreichen also ihre letzte Vollendung, die wiederum mit dem schauenden Verkosten des Zusammenklanges gleichbedeutend ist.

Ähnliches gilt von dem Verhalten des göttlichen Logos zu seinen Geschöpfen. Bereits im ersten Teil haben wir die Eigenart seines Wissens von ihnen als ent-ständlich bezeichnet. Er sieht also seine verwirklichten Geschöpfe, indem er sie entstehen läßt, indem er sie schöpferisch hervorbringt. Sein begreifendes Wissen ist also sein verwirklichendes Wollen, und umgekehrt; schaffendes Schauen und schauen-

²⁹ Natürlich bleibt die Möglichkeit einer begrifflichen Unterscheidung, aber nur mit einem unvollkommenen Fundament in der Sache; daher besteht nicht einmal begrifflich eine eigentliche Zweifheit.

des Schaffen sind eins und bedingen sich gegenseitig so sehr, daß das eine nicht ohne das andere sein könnte. Sein Wissen ist Schauen, weil es mit dem Schaffen zusammenfällt; sein Wollen ist Schaffen, weil es mit dem Schauen zusammenfällt; beide besitzen ihre Vollendung gerade kraft ihrer gegenseitigen Durchdringung. Damit ist aber die Idee ganz in die Wirklichkeit umgesetzt und die Wirklichkeit ganz von der Idee durchlichtet, was schließlich die Durchdringung von Wissen und Wollen als eigentlichen Zusammenklang, als schauendes Verkosten und verkostendes Schauen offenbar macht.

Zusammenfassend sagen wir vom göttlichen Logos: Dieses Wissen trägt das Wollen bereits seiner ganzen Mächtigkeit nach in sich; dasselbe gilt von diesem Wollen gegenüber dem Wissen; wie auch dieser Zusammenklang Wissen und Wollen ihrer ganzen Mächtigkeit nach umgreift. Mit anderen Worten: wir haben nicht drei verschiedene Formen vor uns, sondern ein und dieselbe Form. Der göttliche Logos bedarf also nicht der Entfaltung vieler Formen, er findet schon in der ursprünglichen Einheit des Geistes seine volle Verwirklichung. In derselben Einheit erreichen auch die Formen jene Vollverwirklichung, die ihnen ihr Auseinandertreten im menschlichen Logos wesenhaft verwehrt.

b) *Im menschlichen Logos* treten die Formen wegen dessen Gegenständlichkeit notwendig *auseinander*. Sein Wissen findet seine Inhalte als Gegenstände vor, weshalb es nicht mehr ein ursprünglich reales, sondern nur noch ein nachvollziehend intentionales Setzen bedeutet. Es ist also nicht mit dem Wollen eins; mit dem ihm eigenen Setzen trägt es nur ein gewisses Wollen, einen Abglanz des eigentlichen Wollens, das sich seinem Eigensten nach von ihm abgelöst hat, in sich. Infolgedessen hört aber das Wissen auch auf, alles durchdringende Schau von innen zu sein; es ist auf die sinnliche Anschauung von außen angewiesen, von der aus es zwar zum Innern vordringen kann, doch einzig mittels jener Bewegung, die zum unanschaulichen und niemals erschöpfenden Begriff führt. — Entsprechend umschließt das Wollen (als Streben und als Fühlen) nicht mehr das Eigenste des Wissens, weshalb es (für sich allein genommen) in eine eigenartige Undurchlichtetheit gerät. Die ihm trotzdem noch eigene erhellende Kraft ist nur ein gewisses Wissen, ein entfernter Abglanz des eigentlichen Wissens. Ein solches Wollen ist aber auch nicht mehr ursprünglich gründendes, frei waltendes Schaffen; erst durch

ein nachvollziehendes Umfängen des Bestehenden kann es zu einem schöpferischen Fortführen kommen, das aber ganz an die vom Gegebenen vorgezeichneten Bahnen gebunden bleibt. — Da sich Wissen und Wollen ihrem Eigensten nach so weit voneinander entfernt haben, wird begreiflich, daß auch ihr Zusammenklang sie nicht mehr in ihrer vollen Mächtigkeit umfassen kann, daß nur ein gewisses Wissen und ein gewisses Wollen, ein Abglanz beider darin eingehen. Einzig jene höchsten Aufgipfelungen von Wissen und Wollen, die den Zusammenklang erzeugen, nämlich Anschauen und Verkosten, haben im Erleben des Schönen Platz. Hierbei lösen sie sich irgendwie von den anderen Betätigungen des Wissens und Wollens, weil diese sich nicht in der Gestalt des Zusammenklanges entfalten können. Damit ist aber das anschauende Verkosten trotz seiner ganzheitlichen Struktur nicht mehr die Ganzheit des Geistes selbst, sondern nur noch deren Abbild und Gleichnis.

So ist erst auf dem Hintergrunde des göttlichen Logos der menschliche Logos letztlich zu verstehen. Die eigentümliche Begrenztheit seiner verschiedenen Formen wie auch deren innere Verkettung und wurzelhafte Einheit rücken ins rechte Licht, wenn wir die Ähnlichkeit zugleich mit der viel größeren Unähnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Logos betrachten³⁰.

5. Nunmehr haben wir das ausreichende Fundament für die Behandlung einer letzten Frage gewonnen, mit welcher der Gedankenkreis unserer Abhandlung erst zum Abschluß gebracht werden kann. Angesichts der heutigen Problematik müssen wir nämlich die Stellung des Logos im engeren Sinne noch schärfer umreißen. Anders ausgedrückt, gilt es, die Beziehungen des geistigen Wissens zu den anderen Formen des Geistes überhaupt auf Grund des Gesagten noch genauer zu bestimmen.

Im Gegensatz zum göttlichen Wissen fällt unser Wissen nicht mit dem Wollen und dem anschauenden Verkosten zusammen. Deshalb vermag es dem Sein nur unter der Rücksicht des Wahren die ihm wesensgemäße und voll entsprechende Antwort zu geben, nicht aber unter der Rücksicht des Guten und des Schönen. In diesem Sinne umfaßt unser Wissen das Gute nie als Gutes und das Schöne nie als

³⁰ Indirekt liegt in unseren Ausführungen auch eine Antwort auf die verschiedenen Denkformen, wie sie *Koepgen* jüngst in seiner Gnosis des Christentums entwickelt hat. Er ist allzu sehr der Zerspaltung des Geistes in einen rational-logischen und einen irrational-alogischen Bereich verfallen.

Schönes. Die Verwirklichung ihres Eigensten und die ihnen ganz wesensgemäße und voll entsprechende Antwort finden das Gute und das Schöne eben einzig im Wollen oder im anschauenden Verkosten.

Doch ist das dem Wissen zugeordnete Wahre eine transzendente Bestimmung des Seins, weshalb es das Sein in alle seine Abschattungen hinein begleitet. Daher kommt das Wahrsein auch dem Guten und dem Schönen zu, und zwar insofern sie ein Gutes oder ein Schönes sind. Gutheit und Schönheit selbst fallen somit als solche unter die Wahrheit; sonst gäbe es eben im Reiche des Seins etwas, das nicht wahr wäre, und die Wahrheit würde aufhören, eine transzendente Bestimmung zu sein. Von hier aus sind auch das Gute als Gutes und das Schöne als Schönes dem Wissen zugänglich.

Weil in Gott völlige Selbigkeit von Wissen, Wollen und anschauendem Verkosten besteht, sind in ihm auch das Wollen und das anschauende Verkosten wissensmäßig restlos durchlichtet und erschöpfend ausgeprägt. Menschliches Wissen hingegen bleibt als endliches (trotz all seiner echten Wahrheitserfassung) immer unterwegs, immer hinter der Fülle des Seins zurück. Wenn es schon in seiner eigenen Tiefe stets einen unbewältigten Rest zurücklassen muß, dann erst recht im Wollen und anschauenden Verkosten. Deshalb wird es uns nie gelingen, die dem Guten und Schönen voll entsprechende Antwort wissensmäßig ganz zu durchdringen, wenigstens nicht mit der geprägten Begrifflichkeit der zweiten oder gar der dritten Stufe des Wissens (vgl. Anm. 13). Ein Bestand von ungeformtem Erleben wird immer bleiben; im selben Augenblick, wo dieser völlig verschwinden würde, wäre unser Wissen in die göttliche Schau übergegangen. Entsprechendes gilt vom objektiven Pol her; wie wir schon das Wahre nie restlos begrifflich durchleuchten können, so noch weniger das Gute und das Schöne; etwas daran wird immer noch sich bloß erlebnismäßig erschließen. Hierbei ist jedoch stets die eine entscheidende Grundeinsicht zu beachten, die vom göttlichen Wissen her in letzter Klarheit aufging: die Unzugänglichkeit des Guten und des Schönen entspringt nicht etwa ihrer grundsätzlichen Irrationalität oder Alogizität, als ob sie nicht zum Bereich des Wahren gehörten, sondern der Begrenztheit unseres menschlichen Wissens.

Blicken wir zum Schluß noch auf die innere Abfolge hin, die sowohl die Transzendentalien als auch die zugeordneten Formen des Geistes durchwaltet. Die Wahr-

heit ist dem Sein am nächsten und mit ihm am unmittelbarsten gegeben, ihr folgt die Gutheit, und auf beiden ruht irgendwie die Schönheit. Dementsprechend stellt das Wissen das erste, alles andere tragende und führende Verhalten zum Sein dar, das Wollen wird erst durch das Wissen aufgelöst, und das anschauende Verkosten erblüht irgendwie aus beiden³¹. Selbstverständlich eignet dieser Primat für gewöhnlich nicht der dritten Stufe des Wissens; oft wird nicht einmal die zweite Stufe erreicht sein; ja beim anschauenden Verkosten des Schönen kommt überhaupt nur die erste Stufe in Frage³². Doch sind alle diese Stufen echte Abwandlungen des einen Wissens, weil jede auf ihre Weise dem Wahren zugewandt ist. Somit besitzt bei aller Gleichberechtigung der Formen des Geistes doch der Logos im engeren Sinne oder das Wissen den Vorrang der Führung unter ihnen³³.

Unsere Darlegungen sollten einen Beitrag zur Klärung des Vorranges des Logos liefern. Wie gezeigt wurde, schließt dieser Vorrang die objektivistische Auffassung der Wahrheit in keiner Weise aus, sondern vielmehr ein; außerdem fällt er durchaus nicht mit der Absolutsetzung eines alles verschlingenden begrifflichen Wissens zusammen, sondern der Logos umfaßt in seiner Einheit sämtliche Formen des geistigen Lebens. Unser erster Teil wahrt also neben dem Geist auch dem Nicht-geistigen oder dem Gegenständlichen seine selbständige Wirklichkeit; doch entstammt dieses kraft des Vorranges letztlich dem Geiste und ist deshalb einzig aus diesem zu begreifen. Unser zweiter Teil

³¹ Bei Thomas von Aquin leuchtet die unmittelbare Nähe des Wissens zum Sein darin auf, daß es schon durch das bloße Sein erweckt wird und nicht das Aufgehen des Wahren als solchen verlangt (vgl. de ver. q. 1, a. 1 ad 3), während das Wollen immer das Erschlossensein des Guten als solchen voraussetzt. In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß die Klugheit als erste Kardinaltugend das ganze sittliche Leben durchformt.

³² Die Lebens-, Wert- und Existenzialphilosophie kennen das Wissen nur als nachträglich zergliederndes Vermögen, welches das ursprünglich von allem Wissen freie und daher irrationale Erleben auf Begriffe bringt. Dabei übersehen sie völlig die erste Stufe des Wissens und sehen die zweite bereits allzu sehr im Lichte der dritten. Diese bedeutet natürlich auch für uns zunächst bloß ein nachträgliches Zergliedern des vorgängig Erlebten. Vgl. zum Ganzen Anm. 13.

³³ Der Vorrang des Wissens im ganzen schließt natürlich nicht aus, daß es im einzelnen auch vom Wollen und anschauenden Verkosten empfängt. Ein Zurückstrahlen dieser Erlebensweisen auf das Wissen ist mit dem im vorigen Abschnitt Gesagten notwendig gegeben.

wahrt neben dem (begrifflichen) Wissen auch den anderen Formen des Geistes ihren eigenen Raum und ihre unvertretbaren Möglichkeiten; doch stehen sie alle kraft des Vorranges, der dem Wissen wegen seiner ausgezeichneten Seinsnähe zukommt, unter der Führung des Wissens.

Damit haben sich im Vorrang des Logos zwei Stufen abgezeichnet. Ihr einheitliches Grundgesetz wird uns klar werden, wenn wir auf die beiden Pole ‚Idee‘ und ‚Wirklichkeit‘ zurückblicken. In der Spannung von Geist und Gegenständlichkeit ist offenbar der Geist der Vertreter der Idee und die Gegenständlichkeit der Träger der Wirklichkeit; ebenso liegt in der Beziehung des Wissens zu den anderen Formen der Akzent der Idee auf dem Wissen, auf den anderen Formen aber der Akzent der Wirklichkeit. In seinem innersten Kern besagt also der Vorrang des Logos den Vorrang der Idee vor der Wirklichkeit, natürlich vor einer Wirklichkeit, die nicht von vornherein mit der Idee völlig eins ist. Doch kann jener Bereich, in dem Idee und Wirklichkeit noch gespalten sind, nicht sich selber tragen. Deshalb werden wir über den menschlichen Logos hinaus- und zum göttlichen Logos hingeführt. Bei ihm fallen Idee und Wirklichkeit so restlos zusammen, daß in seinem Innern von einem Vorrang der Idee vor der Wirklichkeit keine Rede mehr sein kann; seine Wirklichkeit ist subsistierende Idee. Als subsistierende oder absolute Idee aber behauptet Gott den unbedingten Vorrang vor aller geschaffenen Wirklichkeit. Und aller innergeschöpfliche Vorrang des Logos kann letztlich einzig als Abbild dieses unbedingten Vorranges verstanden werden; wenn also im Geschöpf die Idee den Vorrang vor der Wirklichkeit innehat, so offenbart sich darin der Vorrang der subsistierenden Idee vor aller geschaffenen Wirklichkeit, es offenbart sich die Bindung des Geschöpfes an Gott.

Da nach allem Gesagten die scholastische Philosophie den Vorrang des Logos oder der Idee folgerichtig bis ins Letzte durchführt, ist sie der wahre Idealismus, der sich gerade dadurch als wahrer erweist, daß er gleichbedeutend ist mit dem echten Realismus.