

## Metaphysik der Subjektivität

### Einleitung

Der Begriff des Subjekts gehört zu den ältesten der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Das griechische Wort, dessen Übersetzung er enthält, diente Aristoteles zur Bezeichnung des anfänglichen Hinblicks der frühesten Philosophen auf das Sein. Aristoteles selbst hält ihn für unzureichend zur Bestimmung des wahrhaft Wesentlichen des Seins, mithin für einen das Wesen des Seins nicht treffenden Begriff, wiewohl der Charakter der „Subjektivität“, wenn wir so sagen dürfen, dem wesentlichen Sein selbst in eigentümlicher Weise unwandelbar anhängt. Dies letztere hatte er selbst zuvor – in seiner ersten Bestimmung des Seins in logischer Rücksicht – so nachdrücklich hervorgehoben, daß von daher gleichwohl der Begriff der „Substanz“ als wie von seinem Ursprung her für immer von seinem Bezug zur Vorstellung des „Subjekts“ untrennbar zu bleiben scheint. Zweifellos ist diese Vorstellung des „Subjekts“ am Ursprung des „Substanz“-Begriffes der abendländischen Metaphysik gegenwärtig. Der zur Charakteristik des logischen Hinblicks auf das Sein geprägte Subjektbegriff seinerseits und als solcher geht als der Begriff des logischen Subjekts maßgeblich in die abendländische Logik und Grammatik bis in ihre jüngsten Formen ein, in denen er in unseren Tagen neuerlich Problem geworden ist.

Aristoteles hat den Hinblick auf das Subjekt gekennzeichnet (logischer Subjektbegriff); er hat ihn als einen vordringlichen Aspekt des Seins selbst dargestellt (Begriff des Seins als Subjekt); er hat aber vor allen Dingen das wesentliche Sein von Sein der Subjektiven abgehoben (Kritik der physiologischen Philosophie der Vorsokratiker – und auch der Ideen Platons).

Das lateinische Wort *subiectum* gibt das griechische, das es übersetzt, in einer Nuance wieder, die von vornherein den notwendigen Unterschied des wesentlichen Seins vom „bloß“ Subjekten nahelegt.

In der hochscholastischen Renaissance der Philosophie, der das abendländische Denken die Neustiftung eines traditionellen Zusammenhanges mit der griechischen Metaphysik des Aristoteles verdankt, verbindet sich die Erneuerung und Neuprägung des Problems der „Substanz“ mit einer erneuten Bestimmung ihres Seins im Bezug und in Verhältnis zu dem, was ihr Subjekt ist. Die Beachtung dieses – durchaus problematischen – Verhältnisses aller endlichen Substanz zum Subjekt hat ohne Zweifel den Begriff der Substanz selbst – und sogar schon das Wort – maßgeblich mitgeprägt. Das Problem aber bleibt – und so könnte das radikalste Problem des Denkens des Thomas von Aquino selbst bezeichnet werden – das der Erhebung des Seins aus der „Subjektivität“, der Findung des Begriffs des Seins selbst, sofern es von der Korruptibilität des Subjekten frei ist.

Auf eigenartige Weise verbindet sich alsdann mit dem Verfall des großen Denkens des Mittelalters und noch mit dem Beginn der Philosophie der Neuzeit ein Rückgang der Tragweite des Problems des Subjekts. Bei D e s c a r t e s ist das Vorkommen der Rede vom Subjekt selten. Das Wort selbst indiziert kein Problem. Wo es aber – unscheinbar genug, obschon a bedeutenden Stellen des Werkes – auftritt, bezeichnet es, in Übereinstimmung mit der Tradition, das nicht von ihm selbst her Seiende. Diesen Sinn hat es auch, wenn und insofern Descartes der *mens* Subjektivität zuspricht : so daß das von ihm entdeckte P r o b l e m des Seins des Geistes und der ihm eigenen Substanz als das der Subjektivität des Geistes bezeichnet werden darf. Im gleichen Sinn der Fraglichkeit des Seins als Selbständigkeit kann die Subjektivität des Geistes Descartes' Entdeckung genannt werden.

Der traditionelle, d.h. der problematische Begriff bleibt der des Subjekts auch bei L e i b n i z. Er zuerst hat gesucht, angesichts der ihm sich zeigenden universalen Subjektivität des endlich Seienden, eine innerhalb ihrer selbst – und nicht nur außer ihr – mögliche Vollkommenheit des Seins des Endlichen zu begreifen. Diese Vollkommenheit i s t nicht die Subjektivität; aber sie scheint Leibniz selbst auf der Basis einer radikalen Subjektivität möglich zu bleiben. Leibniz' Ausgang ist dabei nicht so die Subjektivität des Geistes wie ein ontologischer Begriff der Tragweite der logischen Subjektivität, d.h. des logischer Bestimmung unterliegenden Seins eines Seienden als logischen Subjekts.

K a n t s Problem der Subjektivität könnte als das bestimmt werden, die positiven Grenzen des auf dem Grunde seiner ihm wie allem Endlichen eigenen Subjektivität dem Geiste Möglichen und nicht Möglichen zu ziehen. Bei ihm zuerst, verständlich auf Grund des Leibniz'schen Begriffs des Subjekts als Basis möglicher Vollkommenheit, wird der Subjektbegriff neuerlich zweideutig; ja er entleert sich und verliert sowohl an ontologischer wie an jeglicher Bedeutung. Hier zuerst kann „das Subjekt“ ohne weiteres „der Mensch“, „das Bewußtsein“ und dergleichen „Subjektives“ heißen, unterschieden von diesen Worten nur noch allenfalls darin, daß in dem Worte „Subjekt“ von allem Näheren, selbst den Bestimmungen „Mensch“, „Bewußtsein“ usw. abstrahiert sein soll. Die Subjektivität keines anderen Seienden als des endlich Geistes ist bedacht oder nur genannt. Und doch : der e n d l i c h e Geist heißt „das Subjekt“. „Subjektiv“ heißt immernoch : „bloß subjektiv“. Ausdrücklich weist Kant im Anschluß, leibnizisch, an der logischen Ursprung der Vorstellung des „Ich denke“ als Subjekt – nach, daß Subjektsein nicht heißt : Substanzsein. Und der Sache nach ist die *Kritik der reinen Vernunft* das Grundwerk der Metaphysik der Subjektivität des Menschengeistes. Kants Begriff des Subjekts ist zweideutig in dem Sinne, daß er trotz allem sich fruchtbar und rechtmäßig im überlieferten Sinne interpretieren läßt – ja daß diese, eine solche Interpretation – vorbildlich unternommen von H e i d e g g e r, ohne daß dieser auch Kants Subjektbegriff entsprechend auffaßte – den Grundsinn der Problematik und des Unternehmens Kants trifft.

Indessen schreitet die Entleerung des Subjektbegriffs – gleichbedeutend mit seinem Verlust ontologischen Sinnes – fort. Die bis heute letzte grundlegende Erneuerung des „ursprünglichen“ Subjektbegriffs durch H e g e l trägt in eigentümlicher Verkehrung zu seinem nur um so vollständigeren Verfall sei.

H e g e l sucht, in Anknüpfung an den überlieferten Subjektbegriff einerseits, an L e i b n i z andererseits, das „Wahre“ selbst „als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“. M.a.W., er sucht, was die Substantialität des Seienden in Frage stellt, als seine wahre Vollkommenheit selbst zu begreifen: genauer als das wahre Vermögen der Vollkommenheit. Das Sein ist das letzte Subjekt. Alles irgend Vollkommene ist mehr als das Sein. Doch erringt es nicht Vollkommenheit trotz seines subjektiven Seins und etwa vermöge eines Höheren, sondern *kraft* der Subjektivität seines Seins und des Seins überhaupt. Das Höchste ist in gewisser Weise die vollkommene Subjektivität, freilich nicht, wie das letzte Subjekt vollständig Subjekt ist, sondern indem das Subjektive in eine erfüllte Fülle k o m m t.

H e g e l auch hat zuerst die Auslegung der Philosophie der Neuzeit als Metaphysik der Subjektivität angebahnt : dieser von ihm geprägte Ausdruck ist kritisch gemeint, aber positiv genug faßbar und aufgefaßt worden.

Nach Hegel scheint das Problem des Subjekts zuerst erledigt zu sein, alsdann unbewußt zu werden. Das Wort Subjekt selbst bleibt noch vielgebraucht, doch nur in jener uns allen bekannten Bedeutung, die einer vollständigen Bedeutungslosigkeit gleichkommt. Die geläufigste Auffassung des Wortes ist nicht einmal die – von Hegel – verkehrte, des Subjekts als Substanz. Man unterscheidet „das Subjekt“ – z.B. im Neukantianismus – nur eben von dem, was man „Objekt“ nennt, wobei die Bedeutsamkeit des Wortes „Objekt“ sich wiederum darin erschöpft, daß es etwas oder das vom „Subjekt“ Verschiedene bezeichnen soll.

Entsprechend der Entleerung des Subjektbegriffs einerseits und der Beherrschung aller Vorstellungen der „Philosophie der Neuzeit“ durch H e g e l s Auslegung ihrer, z.B. selbst bei D i l t h e y, senkt sich auch der Begriff von Problem und Unternehmen der Philosophen dieser Neuzeit in die Bedeutungslosigkeit.

Auf jene leere Unterscheidung von „Subjekt“ und „Objekt“ reduziert sich auch die geläufige Erinnerung an einen „Bedeutungswandel“ des Wortes Subjekt. Es gäbe einen logischen, einen metaphysischen und einen erkenntnistheoretischen Subjektbegriff. Aristoteles habe den ersten gestiftet. Im Mittelalter hieße Subjekt ungefähr das, was „wir“ Objekt nannten, und es wäre fast die Substanz, die „das Mittelalter“ „objektiv“ vorgestellt habe. Zwar wird, was „wir“ Subjekt nennen, auch im Mittelalter nicht etwa „Objekt“ genannt, aber „objektiv“ hieße, wie man noch bei Descartes sehen könne, was wir als „subjektiv“ bezeichnen würden (*realitas objectiva* etc.). In der Neuzeit also ist es umgekehrt, solles wenigstes sein, denn mit Mühe nur kann man eine solche Umkehrung frühestens bei Kant feststellen. Wie dem auch sei, es gäbe dann das Problem der Subjektivität oder

Objektivität unserer Erkenntnis. Neuerdings soll dann dieses Problem überwunden worden sein, womit auch die neueste Philosophie über die Philosophie der Neuzeit hinaus sei.

Das Verdienst der Überwindung des Problems der Subjektivität oder Objektivität unserer Erkenntnis wird insbesondere der phänomenologischen Philosophie Husserls zugeschrieben. Es mag dies seine Richtigkeit haben.

In Wahrheit aber ist es nur ein Schein, daß das Problem der Subjektivität selbst, das eine Geschichte der Philosophie überdauerte, aufgehört hat, ein Problem zu sein. In der Unterscheidung des „Objekts“, wie man das Sein nennt, vom „Subjekt“ selbst hat es noch immer eine verschwiegene Gegenwart. Sie ermöglicht es, wenschon nicht, die Subjektivität alles Seienden noch wahrzunehmen, so doch, den Unterschied des Seins selbst vom Subjektiven, das das „Bewußtsein“ durchherrscht, neuerlich zum Problem zu machen. Im Bewußtsein zeigt sich noch der Unterschied des subjektiven Seins und des Seins des „Absoluten“, das es zu erkennen sucht. Nannte Hegel dieses Absolute im Unterschied zum vollständig subjektiven Sein, so bleibt gleichwohl die Frage nach dem – nicht nur subjektiven – Sein dieses Absoluten. Halb befangen zwar in der Hegelschen Tradition, hat Husserl solche Problem im Wahrheit gestellt, wie er *de facto* die Frage nach der „Konstitution alles Seins im Bewußtsein“ entwickelt hat. Die Befangenheit der „Phänomenologie“ zeigt sich darin, daß der Sinn des Problems selbst schwankt: Konstituiert *sich* das Sein im Bewußtsein – oder konstituiert das Bewußtsein das Sein? Hegels Dialektik leistete genau dies, diese Alternative zur Abstraktion herabzusetzen. Für Husserl ist das „Bewußtsein“ *die* „Subjektivität“. Dies Wort ist leer auch hier. Doch seine Forschungen haben ihm *de facto* der problematischen Sinn, den es eist hatte, zurückgegeben: die Konstitution alles Seins im Bewußtsein bedeutet *n i c h t* die Erhebung des Seins dieser Subjektivität zu Selbständigkeit, Substanz und Vollkommenheit. Im Hinblick auf die „lebendig strömende Gegenwart“ in der „transzendentalen Subjektivität“ wird das Sein des „objektiven“ Menschenwesens und der Menschen problematisch, wiewohl Husserl hier unbewußt einen Rückgriff auf die Dialektik versucht, indem er das Sein der Menschen als Selbstobjektivation einer absoluten Subjektivität zu verstehen sucht. Übrigens nähert sich Husserl einer Erneuerung des Problem der universalen Subjektivität, indem er die Idee einer neuen metaphysischen Monadologie faßt.

So ungelöst die Probleme bei Husserl, dem eigentlich problematischen Philosophen unserer Zeit, bleiben, sowenig bleibt sein Denken fruchtlos. Es ermöglichte eine neue Philosophie der Endlichkeit.

Zuvor schon war es vielleicht eben das Problem der Subjektivität des Geistes, das *N i e t z s c h e* an tiefsten erfuhr. –

Was ist das Problem der Subjektivität eines Subjekts?

Die vorstehende Skizze der Geschichte des Problems und des Begriffs machen es deutlich, daß das Problem des Subjekts nicht mit einem Anhieb und mit einem Satz genannt werden kann.

Subjektsein und Subjektivität sind metaphysische Begriffe für die ontologische Defizienz des Seins des Seienden. Diese Defizienz ist mannigfaltig. Und die Mannigfaltigkeit selbst verbindet sich in problematischer Weise der Defizienz. Das Problem bedarf der Entwicklung und zuvor noch, welches das Vorhaben dieser Studie ist, der Analyse, die es aus der geschichtlichen Konfusion herauslöst, in die er geraten ist.

Meinen wir so, daß in dieser Hinsicht bisher noch das Wenigste getan ist, so darf das – muß es gesagt werden? – nicht mit dem Anspruch verwechselt werden, etwa die Philosophie schlechthin mit den hier vorgenommenen, im Grunde einfachen historisch-kritischen Analysen „allererst“ zur Besinnung zu bringen. An die Frage der Philosophie ist jüngst erinnert worden : es ist, nach der Überzeugung des Verf., die Frage nach Sein und Zeit. Die Untersuchung über die Subjektivität des Subjekts möchte zur Entfaltung dieser Frage beitragen, auch wenn sie selbst nicht ausdrücklich im folgenden zur Sprache kommen kann.

Andererseits gibt der Hinblick auf das Problem des Subjekts nicht nur irgendein neues Schema oder Leitfaden einer möglichen Verfolgung und Schreibung der Geschichte der Philosophie ab. Es hat unserer Überzeugung nach einen wesentlichen Sinn, die Philosophie unserer Geschichte insgesamt als Metaphysik der Subjektivität aufzufassen. In wesentlicher Weise beschrieb sie in dieser Geschichte den Kreis im Ausgang von der Philosophie der Subjektivität der Vorsokratiker – so wenigstens, wie sie Aristoteles auslegte – zum Ende der absoluten Philosophie der Subjektivität Hegels. Inmitten dieses Bogens von einem Anfang zu einer Vollendung hat die Metaphysik einen Höhepunkt im Denken des T h o m a s v o n A q u i n o, der das S e i n so radikal vom Subjekt unterscheidet, und ausdrücklich, wie am Anfang und am Ende Sein und Subjektsein identifiziert sind. Nichts ist uns indessen klarer, als daß die Vergleichbarkeit des Denkens eines A n a x i m a n d e r, eines Hl. T h o m a s und eines H e g e l im Hinblick auf ein Subjektproblem, das „das“ Subjektproblem genannt wird, erst noch des N a c h w e i s e s bedarf. Auf ihm liegt das Schwergewicht unserer Arbeit. Es liegt damit zugleich bei der Hervorhebung des von allen Denkern im Lauf der Geschichte g e m e i n s a m beim Begriff des Subjekts Gedachten, so sehr es natürlich andererseits auf die Unterschiede ankommt.

Der Beitrag zur Einsicht in den Zusammenhang der Geschichte des abendländischen Philosophierens ist konkreter Natur. Der Begriff des *hypokeimenon* ist der Schlüsselbegriff zum Aufschluß des Verhältnisses des Aristoteles und der ihm nachfolgenden Metaphysik zum anfänglichen Denken der Griechen. Die Erhaltung, ja Verschärfung des aristotelischen „Subjekt“-Begriffs im Denken der Hochscholastik befestigt den echten Problemzusammenhang zwischen mittelalterlichem und antikem Denken, der zerbrochen wäre, wenn die Scholastiker Aristoteles als Philosophen der Substanz als Subjekt falsch rezipiert hätten. Das Problem der Subjektivität und der Begriff des Subjekts erwiesen sich als Bindeglieder, und nicht als Kriterien des Bruches zwischen

scholastischem und neuzeitlichen Denken : deren Zusammenhang dringend der begrifflichen Aufhellung bedarf, anstatt mit kunsthistorischen und soziologischen Stil- und Lebensgefühlsausdrücken übermalt zu werden. Wenn etwas den Zusammenhang der neuzeitlichen Philosophie mit der älteren stiftet, so die Philosophie der Subjektivität, deren Erneuerung Descartes' Größe und Verdienst ist. Im Hinblick auf das universale Problem der Metaphysik der Subjektivität wird gleichzeitig deutlicher, inwiefern das „Erkenntnisproblem“ als ein solches des Seins eines Subjekts in die Metaphysik hineingehört. Insbesondere wird Leibniz' Idee einer metaphysischen Logik und logischen Metaphysik der Subjektivität bedeutsam, die auf eigenen Wegen ungemein folgenreich werden sollte, wenn gleich verschwimmend : sie ermöglichte den Anspruch eines späteren ausschließlich logischen Denkens, logisch das Fragen der Metaphysik zurechtzuweisen. Schließlich – um nur eines noch zu nennen – könnte das Problem einer Metaphysik der Geschichte begreiflicher werden: die oder eine Subjektivität ist die ontologische Basis einer Geschichte : und eine Metaphysik der Geschichte, die in ihr Wesentliches erblickt, gründet notwendig in einer Auffassung „des Wahren“, der „Substanz“, als Subjekt.–

Die folgenden Abschnitte behandeln die Geschichte des Subjektbegriffs und des in ihm gegenwärtigen Problems aus sachlichen Gründen, nämlich um des Hinblicks auf die Sache willen, nicht eigentlich als Geschichte im Sinn der „Entwicklung“, sondern in *Abschnitten*, die in gewisser Weise auch nicht so „Hauptstadien“ wie gleichsam Hauptstücke der Metaphysik der Subjektivität darstellen. Sie behandeln Aristoteles, Thomas von Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Husserl.

Noch eine letzte Bemerkung vorab. Wir machen von Worte Subjekt, aber eben so sehr von den Ableitungen subjektiv und Subjektivität, im folgenden einen vorbehaltlosen Gebrauch. Wir setzen in ihnen nichts voraus, was nicht dargestellt würde.

12.VI.55

## § 1. Historischer Aufriß der Zusammenhänge des Substanzbegriffs.

1. Im Jahre 1714 begann Leibniz mit der Arbeit an der letzten Formulierung seines Systems. Er stellte nacheinander sechs zum Teil unmittelbar auseinander hervorgegangene Entwürfe her<sup>1</sup>. Sie bilden zwei Gruppen von je drei Texten, zwischen denen beiden eine größere Differenz besteht, ein bedeutender neuer Ansatz liegt. Die ersten drei Entwürfe werden unter den Titel gezählt, den Leibniz dem dritten von diesen gegeben hat, von dem, wie man weiß, eine Abschrift für den Prinzen Eugen von Savoyen genommen wurde: „Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison“. Die vorangegangenen und die noch fernerhin ausgearbeiteten und mehrfache überarbeitenden drei Fassungen der Darstellung hat Leibniz ohne Überschrift gelassen. Indessen hat er die letzte Niederschrift – nur diese – mit einem Schlußzeichen versehen<sup>2</sup>. Sie darf als maßgeblicher Abschluß der Reihe der Entwürfe gelten, die damit nicht nur faktisch abbricht.

Gleichwohl, wie gesagt, fehlt am Ende die Titulierung des Themas. Nach dem Inhalt der schließlich vorliegenden Abhandlung gefragt, hätte Leibniz selbst wohl zur Antwort gegeben: „mon système“ – „Le Système de l’Harmonie“<sup>3</sup>. Akademisch eingebürgert hat sich seit der Ausgabe der Werke durch J.E. Erdmann<sup>4</sup> der Name „Monadologie“, den schon der erste Herausgeber der Schrift 1720<sup>5</sup> ihr gegeben hat. Im allgemeinen spricht man von Leibniz’ letzter Darstellung seiner Metaphysik. Metaphysik heißt die überlieferte philosophische Grunddisziplin, die als Ontologie vom Sein oder Wesen des Seienden überhaupt handelt; und die „Monade“, von der hier die Rede ist, ist nach den Eingangsworten der „Monadologie“ „nichts anderes als eine einfache Substanz“.

Was „Substanz“ heißt, hat Leibniz hier – man möchte sagen: ausdrücklich<sup>6</sup> – zu definieren unterlassen. Die Substanz erscheint unvermittelt nur als das, „wovon wir hier reden werden“, sowie noch mit dem Attribut „einfach“, das das Thema der Substanz eher nur einzuschränken als zu bestimmen scheint. Es sei vorweg bemerkt, daß das Urteil über diesen Anschein zu korrigieren sein wird<sup>7</sup>. Doch selbst, wenn Einfachheit dem Begriff der Substanz als Charakter der Substantialität selber prädiert ist, bleibt die Aufforderung unübersehbar, das Problemwort „Substanz“ allgemein historisch als aus der Überlieferung aufgenommen zu verstehen.

Der allgemeinsten Zusammenhang des Begriffes sehen wir also in einem durch ihn bezeichneten Grundproblem der Metaphysik das sich durch deren Geschichte durchhält.

---

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7

Unbeschadet des Gedankens an eine noch ältere Herkunft der Frage wird sie gewöhnlich in ihrer ausdrücklichen griechischen Formulierung durch A r i s t o t e l e s zitiert: τίς ἡ οὐσία<sup>8</sup>; i.e. quid est substantia?

2. Die Feststellung, daß also das mit dem Begriff der Substanz (substantia) verbundene Problem schon aus der griechischen Philosophie her übertragen ist, ist nicht anzufechten. Indessen ist nun die bestimmte Bedeutung des Begriffs der Substanz und des Substanzproblems in der abendländischen Philosophie in einer Untersuchung jener Übertragung näher zu bringen, sofern der Sinn des im Lateinischen gebrauchten „Wesens“-Wortes sich von dem griechisch οὐσία Genannten abhebt. Die Differenz der termini ist nun nicht eben schwierig aufzusuchen, weil bzw. sofern sie in den Anfängen der römisch-christlichen Philosophie in ihrer Problematik ausdrücklich erörtert worden ist. Weil hier nun fernerhin das Interesse an der Bestimmung des Substanzbegriffs das am ursprünglichen Sinn von „Sein“ im griechischen Wort οὐσία überwiegt bzw. nur mit sich führt, ist es zunächst das Rechte, sogleich die Abhandlung des B o e t i u s nachzusehen, die für den Begriff des gewandelten Problems des Seins im Mittelalter unmittelbar, in der Neuzeit doch noch mittelbar bestimmend geblieben ist.

Im Liber de Persona et duabus naturis des Boetius folgt auf die beiden ersten Kapitel Natura quid sit und Persona quid sit das dritte über die Differentia naturae et personae, indem von dem die Rede ist, was hier interessiert<sup>9</sup>. Boetius findet, daß die von ihm gegebene – die klassisch gebliebene – Definition der Person genau das trifft, was die Griechen ὑπόστασις nannten: naturae rationalis individua substantia<sup>10</sup>. Andererseits: quod vero illi – scil. Graeci – ὑπόστασιν vel ὑφίστασθαι, id nos substantiam vel substare interpretamur<sup>11</sup>. Im ganzen Kapitel kommt nun die Unterscheidung von Person und N a t u r wörtlich gar nicht vor; vielmehr geht deren Problem offenbar auf das der Unterscheidung von Person und S u b s t a n z zurück. „Person“ nämlich entspricht der Sache nach, „Substanz“ dem Wortsinn und der „Interpretation“ nach der griechischen ὑπόστασις. Natura ist hier gleichbedeutend mit essentia gebraucht<sup>12</sup>; dieses Wort allein – in der Tat mit wörtlicher Entsprechung – dient zur Übersetzung von οὐσία. „Person“ wird vom Sein = οὐσία, essentia, natura abgehoben, indem die Personalität aus dem zwar personal, nämlich hypostasenhaft intendierten, jedoch sozusagen noch natürlicheren lateinischen Begriff der substantia heraus- und hervorgehoben wird.

Das hier gemeinte allgemein Essentielle des Substanzbegriffs erscheint bei Boetius nur darin zu nächst, daß im Lateinischen substantia – anders als der terminus ὑπόστασις in der

---

8

9

10

11

12



spätgriechischen Philosophie<sup>13</sup> – auch de irrationalibus animalibus<sup>14</sup> ausgesagt wird. Den hypostasenhaften Sinn des Substanzbegriffs muß man in folgendem erblicken: *substat autem id, quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subjectum est accidentibus*<sup>15</sup>. Die Substanz ist Subjekt von Akzidentien und nur als solches substant. Der Essenz aber geht die Substanz ab, sofern diese Subjektivität nicht zu ihr gehört; der Subsistenz, die Boetius von der Substanz unterscheidet, des Essentiellen ist es nämlich gerade eigentümlich, *quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget*<sup>16</sup>.

Es ist nun offenkundig, daß der Substanz in ihrem von Boetius bestimmten Sein als Subjekt die Akzidentien „wesentlich“ sind; diese aber andererseits, sofern das „Wesentliche“ als das Essentielle im Sinne der οὐσία verstanden wird, unwesentlich erscheinen. Und es ist dieses dem Maßstab der *essentia* (οὐσία) unterworfenen Sinnes bzw. des damit verbundenen Doppelsinnes des Substanzbegriffes wegen, daß Boetius von ihm die bessere Übertragung der ὑπόστασις mit *persona* unterscheiden wissen will. In der Definition der Person erscheint das Subjektive nun – nämlich *in* *it* den zu ihrer Natur, sie sie zu denken ist, gehörigen „Akzidentien“, bzw. richtiger in der rationalen individuellen Substanz *ohne* Akzidentien – selbst als das Wesentliche.

Der Leitbegriff der Person darf als bezeichnend für die Aufgabe des christlichen Denkens angesehen werden, die Welt zu betrachten und zu verstehen aus und in dem, dessen Offenbarung aller Rede des Menschen schon als wesentliches *subjectum* voraus und zu Grunde liegt, sofern es bzw. er selbst schon Rede, nämlich das Wort seiner selbst ist. Diesen Begriff eines „wesentlichen Subjekts“ verwendet Boetius freilich nicht, da er *subjectum* allein in Beziehung auf an der *essentia* gemessene *accidentia* versteht. Der Subjektbegriff steht in dem gleichen doppelsinnigen Verhältnis zum Wesentlichen, wie der Substanzbegriff.

Dieser erscheint obschon er ὑπόστασις wörtlich wiedergibt, als ein Mittelbegriff zwischen Sein im Sinn von οὐσία und Subjekt im Sinn von Person. Boetius' Konsequenz – für seine theologischen Absicht – ist die Zurücksetzung des lateinischen Begriff der *substantia*, weil er nicht den vollen Sinn der ὑπόστασις trifft. Er bemerkt mit deutlicher Kritik, daß der Substanzbegriff in etwa dem Sinn des Wortes οὐσία verbunden ist. Gerade auf diesem Wege der Bedenken des Boetius aber erlangt der Begriff der Substanz den Rang eines Oberbegriffs. Boetius schließt die hier verfolgte Betrachtung zu Beginn des IV. Kapitels ab: *Hoc interim constet, quod inter naturam personamque differre praediximus, quoniam Nature est cujuslibet substantiae specificata proprietates; Persona vere, rationabilis naturae individua substantia*<sup>17</sup>. Damit beginnt, nachdem ausdrücklich *substantia* nach

---

13

14

15

16

17

ὑπόστασις bemessen ist, umgekehrt die essentia (οὐσία, natura) ihrerseits dem Grundbegriff der substantia unterworfen zu werden. Bezeichnend ist, daß Boetius das spätgriechische philosophische Kunstwort οὐσίωσις, das das Sein einer οὐσία als solche bezeichnet, in der Reihe seiner Übersetzungen mit substantia (als Sein einer essentia als solche, nicht einer substantia im besonderen) wiedergibt<sup>18</sup>.

Es ergibt sich über die Feststellung der Fakten in der Orientierung der christlichen Metaphysik an den Begriffen der Person, der Substanz und des Subjekts hinaus die Einsicht, daß das Grundbegriffliche des folgenden Denkens nicht allein durch die spezifische Übertragung der griechischen Worte in die Bedeutungen der neuen lateinischen Begriffssprache sich bestimmt. Die Bestimmungen gehen vielmehr erst aus der Wandlung hervor, die die *Verhältnisse* unter den griechischen Begriffen selbst in ihrer Bewertung durch das christliche Denken erfahren. Bei Boetius, mit dem in einigem die christliche Philosophie – im Gegensatz zum bloßen *ecclesiasticus loquendi usus*<sup>19</sup> in griechisch-philosophischen vorgeprägten *termini* – erst beginnt, ist darüber nichts weiter zu finden, indessen zu bemerken, daß er z.B. auch im Kommentar in *Categorias Aristotelis* ohne Erörterung οὐσία mit substantia übersetzt<sup>20</sup>.

3. Die genannten Verhältnisse sind jedoch viel später noch Gegenstand eines bedeutenden Interesses geworden. Im hochscholastischen Stadium der christlichen Philosophie hat *Thomas von Aquin* das Zusammenstimmen der hier erörterten Begriffsverhältnisse mit den Unterscheidungen des Aristoteles sicherzustellen versucht. Wo er *De diffinitione personae* handelt<sup>21</sup>, rechtfertigt und übernimmt er die angegebene Definition des Boetius. In diesem und zumal in dem folgenden Artikel der *Summa Theologica* – hier thematisch – behandelt er die Frage: *Utrum sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia*<sup>22</sup>.

Thomas gibt zunächst den von Boetius bemerkten Doppelsinn des *terminus substantia* noch viel schärfer an als dieser: *nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, auquivocatur apud nos (cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim)*. Diese Bemerkung hat ihre Bedeutung, weil sie das Bewußtsein von der ursprünglichen Differenz des Sinns von Substanz und οὐσία ausspricht. Sie bezieht sich jedoch lediglich auf die Ursache eines Gebrauches der Übersetzung *subsistentia* für ὑπόστασις anstelle von substantia und spricht also gerade für eine essentielle Position des Substanzbegriffs<sup>23</sup>.

---

18

19

20

21

22

23

Die Bedeutung der griechischen hypostasis möchte Thomas – entgegen Boetius' Meinung – auf quodcumque individuum substantiase erstreckt sehen, d.h. nicht als derjenigen der persona gleichkommend (individuum rationalis naturae)<sup>24</sup>. Damit aber faßt Thomas ὑπόστασις so, wie Boetius die lateinische substantia, also dieses in der hypostasenhaften Bedeutung, die sich wesentlich auf die Einschätzung der essentia mit erstreckt. So erhebt sich der Substanzbegriff in seiner allgemeineren Bedeutung noch über sich selbst und das Sein der essentia. Der Sprachgebrauch wird also festgelegt: Unde convenienter individuae substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases vel primae substantiae<sup>25</sup>. Die hypostasis wird so endgültig das primum für den Begriff des Seins selbst: genannt prima s u b s t a n t i a bereits, weil „Substanz“ als der Oberbegriff auch über die essentia fungiert, die „wesentlich“ erst als secunda substantia ist.

Das Hauptstück des 2. Artikels widmet Thomas denn auch seiner bekannten Anknüpfung an die aristotelische Unterscheidung der πρώτη und δεύτερα οὐσία. Was h i e r dupliciter dicitur, ist die substantia. Diese erscheint als prima substantia anstelle der πρώτη οὐσία; usia erscheint allein als eine, und zwar die zweite Art von substantia : quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Den Vorrang für den Begriff der Substanz überhaupt hat das subjectum vel suppositum, ferner – in unterschiedlicher Hinsicht – auch genannt: res naturae, subsistentia et hypostasis. Den eigentlich substantialen Sinn bringt dabei wiederum die letzte Hinsicht ans Licht: secundum quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Das Maßgebliche des Substanzbegriff ist sein subjectum vel suppositum, griechisch: ὑποκείμενον. Die essentia (οὐσία) ist in ihrer Substanz eher als das Bestimmende vielmehr das Unbestimmte. Thomas sagt mit Bezug auf Boetius: convenientius fuit quod ... uteretur nomine naturae quam essentiae, quae sumitur ab esse quod est communissimum<sup>26</sup>, d.h. das bestimmungslos Allgemeine.

4. Von hier aus auf die im Griechischen gedachten und begriffenen Verhältnisse zurückgehen, in deren Umsetzung sich nicht nur die Terminologie, sondern das Thema und die Frage – beim Substanzproblem – der christlichen Philosophie bestimmt, gibt Thomas selbst die Anweisung: er verweist an der vorliegende Stelle auf den sogenannten Begriffskatalog – das V. Buch – der Metaphysik des Aristoteles<sup>27</sup>. Formal sollen die Entsprechungen sein:

---

24

25

26

27

πρώτη οὐσία		prima substantia
ὑποκείμενον		subjectum vel suppositum
ὑπόστασις		substantia seu hypostasis
(ἄτομον)		individuum substantiae
	οὐσία (essentia)	substantia
δεύτερα οὐσία		secunda substantia
		essentia seu usia
τό τι ἦν εἶναι οἷ ὁ		quidditas rei quam
λόγος ὀρισμός		significat diffinitio

Die Umsetzung des sachlich Begriffenen und Thematisierten, die sich im Wechsel der Position von οὐσία und ὑποκείμενον, von essentia und substantia ausspricht, wird bei einem Vergleich dieses Schema mit dem Sachverhalt in Met. V, c.8 sogleich deutlich : die V e r h ä l t n i s s e bei Aristoteles selber sind nämlich nicht die, auf die Thomas hier rekurrieren möchte. Es ist allein die Seite der griechischen Disposition zu betrachten; es soll auch davon abgesehen werden, daß die Bezeichnungen eines πρώτον und δεύτερον, sowie ὑπόστασις und ἄτομον im fraglichen Kapitel über die οὐσία fehlen.

In dem Kapitel werden freilich zwei Redeweisen von οὐσία unterschieden:

τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηπέτι κατ' ἄλλου λέγεῖα, καί ὃ ἄν τόδε τι ὄν καί χωριστόν ἦ τοιοῦτον δέ ἐκάστον ἢ μορφή καί τό εἶδος<sup>28</sup>. „Das letzte zu Grunde Liegende“ ist aber nicht das jeweilige „Individuelle“, sondern dergleichen wie die Elemente (ἀπλᾶ σώματα<sup>29</sup>); das „zweite Wesen“ bedeutet entsprechend zumal das, „wovon“ (οἷ) die Rede ist, nicht nur, was er überhaupt seiner Art (εἶδος) nach ist, sondern auch das zu Grunde liegende Jeweilige (ἐκκοστον): „dieses hier“ (τόδε τι), was jenes ist<sup>30</sup>. Das bedeutet: die Unterscheidung des ὑποκείμενον ist für Aristoteles in keiner Weise selbst maßgeblich für das, was οὐσία genannt wird. An dieser Stelle hören das thomistische Schema und seine Begrifflichkeit auf, bloß terminologische Übersetzung derselben Verhältnisse zu sein<sup>31</sup>. Aristoteles unterscheidet vielmehr hier einen elementaren Seinsbegriff, der einerseits das, was als ἔσχατον ὑποκείμενον ist, zum Maßstab des Wesentlichen macht, von einem wesentlichen oder spezifischen, unter dem das Jeweilige u n d seine umgrenzte Art zu Gesicht kommt. Welcher von beiden der angemessene ist, muß aus dem Gedanken der οὐσία selbst erst entschieden werden; die

---

28

29

30

31

hier referierte Unterscheidung ist gar nicht so wesentlich, wie historisch, wie aus einer naheliegenden Stelle ersichtlich ist<sup>32</sup>.

Es ist ferner bekannt, daß Aristoteles im VII. Buch der Metaphysik, c. 3, sodann die Bestimmung der οὐσία als ὑποκείμενον zwar nicht für falsch, aber für unzureichend erklärt: δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως οὐ γὰρ ἰκανόν. Das ἔσχατον nämlich würde die (elementare) Materie (ὕλη) sein<sup>33</sup>.

5. Die Einschätzung des Maßgeblichen für die Unterscheidungen des Seins durch Thomas ist freilich auch nicht diejenige, die das ἔσχατον ὑποκείμενον zum Prinzip (ἀρχή) nimmt; obschon es mit der Prägung des Substanzbegriffs zusammenhängen mag, daß das Verhältnis von Gott und Materie als ἔσχατα ein leidiges Problem des mittelalterlichen Denkens gebildet hat. Thomas' Unterscheidung der prima et secunda substantia knüpft an Aristoteles' logische Abhandlung über die „Kategorien“ an. Von daher überträgt er das primum und secundum auf die andere Darstellung, auf die Darstellung zweier verschiedener Begriffe von Sein in Aristoteles' Metaphysik.

Es ist nun lange schon das Verhältnis der Kategorienschrift zur Metaphysik des Aristoteles kontrovers, weil die von Thomas angenommene Einstimmigkeit des Inhalts beider nicht unbezweifelt bleiben konnte. Insbesondere hat man dem, was Aristoteles in den Cat. als πρώτη οὐσία bezeichnet hat, die Stelle in Met. VII, c. 7 entgegengehalten, die dazu anscheinend im Gegensatz steht: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν<sup>34</sup>. Diese Stelle stimmt aber gerade zu dem wesentlichen Begriff der οὐσία in Met. V, c. 8, wenn man πρώτη οὐσία auch hier im Sinne des τὸδε τι ὄν καὶ χωριστὸν gemäß der Bezeichnung in den Cat. versteht.<sup>35</sup> Hingegen ist in der Tat das ὑποκείμενον in der logischen Schrift in eine Weise als πρώτον ἐν τῷ λόγῳ οὐσίας hervorgehoben, wie es in der Metaphysik nicht der Fall ist: οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατα τί καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μή τι καθ' ὅπου – μένου τινός λέγεται μήτ' ἐν ὑποκείμενῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι ...<sup>36</sup>. Diese Weise der Hervorhebung bedeutet aber durchaus keinen Widerspruch zu dem Gefundenen, daß das ὑποκείμενον als solches – so als ἔσχατον – nicht den Maßstab für den Begriff der οὐσία abgibt, obschon ὑποκεῖσθαι auch nach Met. VII, c. 3 einen richtigen Vorbegriff des Wesens beibringt. Offensichtlich ist in der Stelle der Cat. nicht davon die Rede, daß die οὐσία nach dem ὑποκείμενον ἔσχατον einzuschätzen wäre; vielmehr wird – und sogar am wesentlichen Begriff des Seins – bestimmt, inwiefern in Wahrheit das ὑποκείμενον das ist, dem wesentlich das Wesen zugesprochen wird. Im Beispiel stehen οὐσίαι im wesentlichen Sinne des Aristoteles: ein Mensch, ein

---

32

33

34

35

36

Pferd. Das hier gemeinte Logische ist aber eigentlich gar nicht abhängig von einem bestimmten Begriff des Seins, so wenig umgekehrt dadurch ein solcher hier bestimmt wird; allerdings ist sicherlich die Rede vom Wesentlichen eines Seienden für das betrachtete logische Verhältnis beispielhaft besonders sprechend.

Der Gegenbegriff zum ὑποκείμενον ist in der Kategorienschrift der Logik nicht συμβεβηκός (accidens), sondern κατηγορούμενον. Die einfache Analyse des λόγος als Aussage von etwas über etwas ergibt, daß mit jedem Begriff von οὐσία „vorherrschend und zuerst und vor allem“ das, w o v o n nach diesem Begriff gesagt wird, was es sei, gemeint sein muß: das dem λόγος mit seinem κατηγορούμενον (praedicatum) zuvor schon Vor- und zu Grunde Liegende (ὑποκείμενον, subjectum). Dieses ist das Erste, was – schon vor dem „ist ...“ der Aussage – zur Sprache kommt, und sogar das, was nach dem λόγος selbst die οὐσία ist, der sie bezeichnet. Dieser logischen Notwendigkeit hinwiederum e n t s p r i c h t die doppelte Aussprache des wesentlichen Seinsbegriff der Metaphysik; und sogar ,n i c h t so die Redemöglichkeit von elementaren Sein.

Diese logische Unterscheidung also ist für Thomas maßgeblich. Nach ihr ist das τόδι τι ὄν καὶ χωριστόν (individuum) das πρῶτον, weil ὑποκείμενον, aber πρώτη οὐσία, weil ὑποκείμενον οὐ ὁ λόγος ὀρισμός. Der Vorrang der ὑποκείμενον ist – nach Aristoteles – gerade durch den λόγος, die Kategorie der οὐσία (logisch das „Zweite“) bestimmt. Entsprechend kommt das subjectum im Mittelalter allein in Betracht als suppositum sub essentia praedicata substans. Von diesem her aber ist das Substanzproblem als Grundproblem der christlichen Metaphysik bestimmt. Das Substanzproblem betrifft selbst das Verhältnis substantia (prima) und essentia und beherrscht die Betrachtung beider. Die prinzipielle Bedeutung der essentia tritt zurück, indem logisch das nunmehr als ὑποκείμενον κατηγορίας erscheinende Wesentliche metaphysisch als substantia supposita accidentibus Thema wird: mithin das principium individui.

6. Geht man also den geschichtlichen Zusammenhängen des Substanzbegriffes nach, so wird man auf den seiner Wesentlichkeit zu Grunde liegenden anderen des Subjekts gebracht. Dieser wiederum ist hierbei zunächst nur so zu verstehen, wie er in der geläufigen logischen Unterscheidung von Subjekt und Prädikat einer Aussage auftritt. Grundsätzlich aber ist in der christlichen Metaphysik des Abendlandes, die das Wesen des Seienden in seiner Bestimmung als Substanz denkt, das Problem der Substanz als Subjekt von Anfang an schon offen. Es liegt allgemeiner, wie dies äußerlich die Übertragungen des Thomas aus den griechisch gedachten Verhältnissen deutlich machen, im systematischen Problem des Verhältnisses von Logik und Metaphysik. Endlich gibt es einen Fingerzeig, daß der Schlüssel dazu im Principium individui zu suchen ist.

## § 2. Die Ansicht der neuzeitlichen Philosophie als Metaphysik der Subjektivität.

1. Ebenso allgemein, wie man darin übereinkommt, die Metaphysik als Lehre vom Wesen oder der Substanz des Seienden zu verstehen, wird die Philosophie der Neuzeit als Metaphysik der Subjektivität bezeichnet.

Mit dieser Bezeichnung wird vielfach – erinnernd an die Erneuerung der Philosophie zur Zeit der italienischen Renaissance – gemeint, es handle sich bei der neueren Philosophie vor allem um einen metaphysischen – und darum recht problematischen – Humanismus. Dieser Assoziation muß sogleich der Zweifel begegnen, ob es sich bei jener humanistischen Bewegung des Zeitalters der Renaissance um eine philosophische gehandelt hat und ob überhaupt ein Humanismus als solcher philosophischer Antriebe, ihrer Hervorbringung, fähig ist. Will man in neuzeitlichen Denken das Philosophische finden, so muß man über die Ansicht<sup>37</sup>, das modernere Denken stelle den Menschen in den Mittelpunkt der Welt, setze s e i n Eigentliches zum obersten Prinzip, erhebe i h n zum „Maß aller Dinge“, einigen Fragen Rede stehen, die ihrerseits erst in die philosophische Dimension einführen.

Der Mensch soll als „das Subjekt“ Prinzip sein: „der Mensch“ und „das Subjekt“ werden womöglich als Synonyma genommen, da „Ich“ Subjekt bin und ich Mensch bin. Die Frage ist, wie überhaupt ein Subjekt oder seine Subjektivität Prinzip der Metaphysik sein, ontologisch das Wesen der Substanz bestimmen kann<sup>38</sup>. Boetius, der das Subjektive der Substanz als erster kritisch erörtert hat, bemerkt doch, *de Deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subjectum supponeretur, sed quod idem omnibus ita praesent, uti etiam quasi principium subesset rebus*<sup>39</sup> ...

Es heißt ferner – damit wird auch die Substanz des menschlichen Subjekts angegeben, auf die alles zu beziehen möglich sei – es heißt, der Mensch sei das d e n k e n d e, (fühlende) und wollende Subjekt<sup>40</sup>. Inwiefern aber ist denn im Subjekt das Vermögen des Denkens begriffen? Jedenfalls ist umgekehrt das Subjekt logisch zu verstehen als das, wovon derart die Rede ist, daß das Denken seinerseits von ihm erst die Vorstellung in einem Begriff verschafft.

Es sei aber auch der Gedanke der Substanz als Subjekt begründet; es sei ferner notwendig, das Grundvermögen des Denkens und auch des Wollens in das Subjekt zu verlegen, das uns als der Gegenstand unserer Gedanken und Absichten erscheint. Es sei so; dann bleibt immernoch die Frage, inwiefern d e r M e n s c h als substanzielles Subjekt vor allem ausgezeichnet sein mag<sup>41</sup>. Alle anderen Subjekte müssen als solche von Substanz schon vor seinem Denken dessen

---

37

38

39

40

41

Vorstellungsvermögen darstellen sowohl, als auch er selbst in seinem Denken immer Subjekt für Gedanken von mehr Substanz bleibt. So unterscheiden sich schon die Menschen. Ob aber ein menschlicher Geist das Höchste, was zu denken ist, in seinen Vorstellungen erreichen und also gemäß der Substantialität des denkenden Subjekts diese höchste Substanz oder das höchste Wesen der Welt darstellen dürfte? –

Es ist zu bemerken, daß diese logischen und metaphysischen Erwägungen, die hier an die humanistische Ansicht der Metaphysik der Subjektivität angeknüpft wurden, diese in Frage stellen, vor allem aber Grundfragen der neuzeitlichen Philosophie selbst darstellen. Wenn es seine Richtigkeit mit dem Begriff von ihr als Metaphysik der Subjektivität hat, so kann er nur das Denken der Substanz als Subjekt bedeuten, sofern sie als Subjekt Substanz des Wesens des Seienden ist.

2. Die Zusammengehörigkeit der Frage nach der Substanz als Subjekt mit dem Substanzproblem selbst wird schon in einer Übersicht über die Bestimmung der Begriffsverhältnisse in der christlichen Metaphysik des Mittelalters gegenüber dem griechischen Gedanken des Seins anschaulich. Differenz und Zusammenhang ließen sich so formulieren: Aristoteles dachte von der Idee des Seins her dieses in seiner Substanz; die Philosophen des Mittelalters suchten im Begriff der Substanz deren Subjekt zu bestimmen. Im Begriff der Substanz als Subjekt kommt die christliche Metaphysik in diesem Sinne in der Neuzeit zu einem Abschluß, wie Hegel ihn dachte<sup>42</sup>.

Am Ausgang der mittelalterlichen Philosophiegeschichte hat Suarez in einem Werk, das Leibniz' erstes philosophisches Lese- und Lehrbuch wurde, die Summe ihrer Disputationes metaphysicae gezogen<sup>43</sup>. Er resumiert: sunt ergo idem in rebus cratic prima substantia et suppositum<sup>44</sup>. Et in hoc consistit propria differentis inter Deum et creaturas, quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis ...<sup>45</sup> Der wichtigste Unterschied im Sein des Seienden, der zwischen der höchsten Substanz Gottes und der Substanz des Geschaffenen, wird also im Hinblick auf die Differenz der Subjektivität angegeben. Andererseits unterscheidet sich danach die Einheit der prima substantia im Höchsten von Gottes Subjektivität in drei supposita, wie hier der geprägte Begriff für die personae lautet. Die Rede von Gottes Personen als supposita erscheint sogar insofern eigentlich als unangemessen, als es de ratione suppositi est ut sit incommunicabile alteri supposito<sup>46</sup>. Gott ist in seiner Substanz subjektiv differenziert, ohne daß die Differenzierung in dem besonderen Wesen einer Subjektivität begreiflich scheint. Trotzdem ist dieser Begriff nicht als unmöglich hingestellt; er erscheint vielmehr so schierig, jedoch ebenso notwendig,

---

42

43

44

45

46



cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat<sup>47</sup>. Die natürliche Auffassung der Unvereinbarkeit eines Subjekts mit der Substanz einer differenzierten Subjektivität kann zuletzt nicht maßgeblich bleiben. Vielmehr muß die E r k e n n t n i s des Mysterium der Dreieinigkeit Gottes gerade hier als die grundlegende Aufgabe in der Frage der Begriffe der Substanz und des Subjekts angesehen werden, quia ... Theologicae locutiones in hac materia lucem magnam afferre possunt ad intelligendos hos terminus in creaturis ...<sup>48</sup>

So die Darstellung des Problems bei Suarez, die vor allem bedeutet, daß die natürliche Theologie nicht mehr nur dem Versuch einer Einsicht in die Mysterien der christlichen Offenbarung nach dem Vermögen der kreatürlichen natürlichen Vernunft zu dienen hat, sondern nunmehr umgekehrt kraft der Erleuchtung durch das Mysterium Trinitatis grundlegend für die Begriffe der Logik und Metaphysik und ihr Wissen vom Sein zum Tragen gebracht werden soll. – Dazu ist es freilich am Ende notwendig, daß der begreifende Geist a l s s o l c h e r – als begreifender – in das Mysterium eingeweiht wird; d.h. aber, die Einweihung geschieht im selbständigen Gange der Philosophie. Gemäß der philosophischen Disziplin gesprochen, muß das heißen: die Logik selbst muß ihre Begriffe auf das Fundament der Theologie zurückführen; die so begriffene Basis muß die Metaphysik tragen, die ontologisch die Substanz als Subjekt zu fassen hat. Und diese tragende Rolle der christlich gedachten rationalen Theologie, die eben damit erst selbst philosophisch voll zum Tragen kommt, wird ein wichtiges Moment für die Vorstellung der Metaphysik der Subjektivität sein.

3. Die Darstellung der Frage der Metaphysik der Subjektivität im Zusammenhang mit der ganzen abendländischen Tradition der christlichen Philosophie läßt zunächst die Abhebung des spezifisch Neuzeitlichen und die Angabe der Zeit des Beginns einer neuen Philosophie schwierig erscheinen. Ex eventu gedacht, gibt zumindest Suarez bereits den deutlichen Hinweis auf das hier besprochene Problem der Subjektivität, und zwar aus dem Zusammenhang der metaphysischen Disputationen des Mittelalters.

Allerdings ist doch wichtiger als die historische Erkundung eines P r o b l e m s und die Entdeckung, wie es implizit oder explizit als solches lange schon vorliegen mag, die Aufgabe, das W i s s e n zu suchen, um das es in der Philosophie geht. Ein solches muß auch die Metaphysik der Subjektivität darstellen<sup>49</sup>. Es muß also die Metaphysik, zu der die Philosophie gelangt, auf ihr Wissen von der Substanz als Subjekt hin befragt werden. Schließlich möchte das Problem selbst, nämlich w a s die Frage war, und danach seine ganze Geschichte – erst nach dem Wissen der Antwort recht zu begreifen sein.

---

47

48

49

Was da nun das Wissen des Mittelalters betrifft, kann hier nichts Besseres gegeben werden als der Hinweis auf die Rede von Mysterium bei Suarez.

Als neuzeitlich im Sinne der Intention der neuen Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Philosophierens darf bereits das Denken des N i c o l a u s v o n C u e s – rd. 150 Jahre vor Suarez – bezeichnet werden. Wichtig ist es für das ganze neuzeitliche Denken, daß und wie seine Philosophie der mens, die er, das Bibelwort<sup>50</sup> zu begreifen suchend, als imago divinae Trinitatis zum Prinzip nimmt, theologisch fundiert ist<sup>51</sup>. Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie dort bindet aber vielleicht doch eher als eine Vorform oder frühe Form der Metaphysik der Subjektivität selbst eine Vorbereitung nur des allerdings entscheidenden neuen Gedankens der Subjektivität<sup>52</sup>. Die Entdeckung der Subjektivität des Subjekts in dem Ich denke als die für die neuzeitliche Philosophie entscheidende wird sodann ganz zu Recht D e s c a r t e s zugeschrieben. Auch alle Denker der Neuzeit von seinen eigenen Zeiten an haben sie gewürdigt. Gleichwohl liegt auch in seinem Denken nicht das Wissen der Substanz als Subjekt. Der Name des Subjekts kommt in seinen Schriften kaum bedeutsam vor – ausgenommen allenfalls eine Stelle unter der ersten der Regulae ad directionem ingenii<sup>53</sup>; bemerkenswert ist dies, weil der Begriff der Substanz kaum bedeutsamer geprägt ist – auch die Darlegungen in der sechsten der Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur,<sup>54</sup> n i c h t ausgenommen. Der Substanzbegriff belibt aber auch nicht etwa nur unexpliziert; vielmehr wird die essentia der Substanz auf die realitas formalis der existentia der res reduziert, das Subjekt der res cogitans erscheint nicht a l s S u b j e k t der cogitationes sondern als ein Ding unter Dingen substantiell<sup>55</sup>. Danach macht die Subjektivität des Subjekts nicht die einzige Substantialität aller Substanz aus.

Auch in Leibniz' „Monadologie“ tritt der Begriff des Subjekts nur an einer einzigen Stelle auf; jedoch in dem Satz, der die Substanz Gottes und die entsprechende Substantialität des Seienden im ganzen bestimmt : Il y a en Dieu la P u i s s a n c e qui est la Source de tout; puis la C o n n o i s s a n c e, qui contient le detail des idées; et enfin la V o l o n t é, qui fait les changemens ou productions, selon le principe du Meilleur. Et c'est ce qui repond à ce qui dans les Monades créés fait le Sujet ou la Base, la Faculté Perceptive, et la Faculté Appetitive<sup>56</sup>.

Die folgende Abhandlung soll zeigen, daß dieser Satz das System Leibniz' als das Wissen der Metaphysik der Subjektivität aufweist.

---

50  
51  
52  
53  
54  
55  
56

4. In der hier immer verwendeten Formel hat sich das Wissen der Neuzeit freilich erst durch Hegels Mund ausgesprochen: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als S u b s t a n z, sondern eben so sehr als S u b j e k t aufzufassen und auszudrücken“<sup>57</sup> Einen Abschnitt der Vorrede der Phänomenologie des Geistes, wo das steht, weiter,<sup>58</sup> faßt er das Resultat dieses Begriffs in einer Weise zusammen, nach der es fast nur dem Werk Leibniz’ entnommen Scheint. Vergleicht man mit dem Wortlaut dieser Stelle auch, wie Hegel in seinen späteren Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie „ das Interessante der leibnizischen Philosophie“<sup>59</sup> hervorgehoben hat, so wird man die Vermutung nicht unbegründet finden, daß jene grundsätzlichen Worte der Vorrede in näherer Beziehung auf Leibniz verstanden werden wollen. – Indem Hegel das „Resultat“ der Geschichte der Philosophie im „Werk der modernen Zeit zusammenfaßt“<sup>60</sup>, nennt er als letzten vor der „Neuesten deutschen Philosophie“<sup>61</sup> (seit Fichte): Leibniz. Vorher noch: „... Spinoza; er hat die substantielle Anschauung, das Erkennen ist äußerlich. Es ist das Prinzip der Versöhnung, vom Denken als solchen angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: so in Leibnizens vorstellender Monade“<sup>62</sup>.

Übrigens schließt Hegel die Ausführungen über Leibniz mit den knappen Hinweis: „Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit“<sup>63</sup>.

---

57

58

59

60

61

62

63

### § 3. Das Problem von Logik und Metaphysik in Leibniz' System.

1. Sucht man eine Äußerung Leibniz' selbst über die grundlegende Einsicht, zu der sein Philosophieren ihn brachte, die derjenigen Hegels über die seinige, alles komme darauf an, „das Wahre nicht als S u b s t a n z, sondern eben so sehr als S u b j e k t aufzufassen und auszudrücken, entsprechen könnte, so findet man – in einem Zusammenhang, in dem Leibniz sein eigenes Denken im Unterschied zu dem des Descartes charakterisiert – die folgenden Sätze:

... je viens à la Metaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrés ; cur j'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est-à-dire de l'art d'inventer en general ; car en effect la Metaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est par ce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine<sup>64</sup>.

Diese Worte sind offenkundig in mehrerlei Hinsicht bedeutsam. Vor allem dürfte ihre grundsätzliche Beachtung bei jedem Versuch erforderlich sein, Leibniz' Gedanken zu verstehen, sein Werk auszulegen, es etwa fortzusetzen oder auch nur historisch zu würdigen und es darzustellen. So muß man, in Rücksicht auf sie, Bedenken tragen z.B. gegen die verbreitete Auffassung, Leibniz' geschichtliche Leistungen seien allein in seinen Entwürfen zu einer modernen mathematischen Logik zu erblicken<sup>65</sup> – eine etwa in dieser Allgemeinheit ausgesprochene Auffassung mit all den historischen, etwa ideengeschichtlichen, und systematischen, etwa wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und Folgerungen, die sie betont, stillschweigend oder unvermerkt einschließt; auch gegen die erkenntnistheoretische Betrachtung seiner Philosophie, die als ungenügend erscheinen muß<sup>66</sup>; aber auch gegen eine metaphysikgeschichtliche, wenn sie die Berücksichtigung der Logik Leibniz' in ihrem Zusammenhang ausschließt, vielleicht, weil sie als Logistik eher in den Zusammenhang der eigentlich geschichtslos immer gegenwärtig sich fortsetzenden Produktivität der mathematischen Wissenschaften zu gehören scheint<sup>67</sup>. Allerdings ist die Geschichte der Mathematik kein Gegenstand des Interesses wie die der Philosophie. Aber die Grundlagen der Logik hat Leibniz nach dem Gesagten offenbar metaphysisch gedacht.

Ferner haben die Sätze selbstredend ihre grundlegende Bedeutung insbesondere für das Vorhaben der vorliegenden Abhandlung. Deren Thema gemäß, das die These von Leibniz' Philosophie als Begründung der Metaphysik der Subjektivität anschneidet, muß sie ganz besonders dem Maß

---

64

65

66

67

unterliegen, in dem sie sich in dem fraglichen Zusammenhang von Logik und Metaphysik zu bewähren vermag, indem sie auf sein Fundament führt und dieses selbst sie trägt.

Zum dritten aber kann auch ein erster die These bestätigender Gehalt bemerkt werden. Leibniz' Darstellung seines Grundgedankens stimmt mit den Vermutungen, die sich mit den Hinweisen der einleitenden Erläuterungen einstellten, zusammen.

Die Übereinstimmung mit der Hegel'schen Formel, die zu Grunde gelegt wurde, zu erwiesen, bleibt die Aufgabe der ganzen Darstellung. Immerhin darf daran erinnert werden, daß es auch Hegels Meinung war, daß „die objektive Logik auch die ... Metaphysik in sich begreift“<sup>68</sup>. –

Es soll also die Disposition der Abhandlung nach der Anordnung der zitierten Grundsätze eingerichtet werden.

2. Nach nicht weniger grundsätzlichen Bemerkungen über sein Betreiben der Wissenschaften sonst „kommt“ Leibniz „zur Metaphysik“. Er bezeichnet den philosophischen Grundzug seiner Bemühungen. Das Wissen, das zuletzt der Gegenstand der „Liebe“ des Philosophen ist, nennt er unter den Namen der „Metaphysik“. Um des metaphysischen Anliegens willen ist er „alle die Schritte“ auf den Wegen der Wissenschaft gegangen.

Der begründende Satz „car j'ay reconnu ...“ scheint nicht eindeutig : begründet er den Entschluß des Philosophen, sich vor allem im Hinblick auf die Metaphysik mit den Wissenschaften zu befassen, oder will er zeigen, inwiefern schließlich alles Wissenschaftliche ohnehin auf metaphysische Gründe zurückgeht, so daß der Philosoph auf Grund dieser Erkenntnis „sagen kann“, die Metaphysik sei es gewesen, die er in allem schon gesucht, der er im Grunde immer gedient habe? Das ist aber natürlich keine entscheidende Alternative; philosophisch ist es, sich den Fragen eines Wissens auf Grund der Einsicht in ihren Vorrang vor allen anderen zu widmen. In seinen anderen Bemühungen selbst, da er sie philosophisch betrieb, muß Leibniz bemerkt und schließlich erkannt haben, daß sie von sich aus letztlich auf Fragen der Metaphysik hinausliefen, so daß er diese also mit diesem Wissen eigens zum Thema all seiner Untersuchungen gemacht hat. Woher diese Einsicht bei wissenschaftlichen Beschäftigungen? Worin bestand sie? Worauf gründete sie sich?

Leibniz sagt, „die wahre Metaphysik“ sei „kaum verschieden von der wahren Logik“. Wenn dies begründend sein soll, dann ist damit offenbar gesagt, daß es ohnehin in der wissenschaftlichen Forschung vor allem um „die wahre Logik“ geht, daß es um sie auch ihm gegangen sei. Inwiefern geht es in allem Wissenschaftlichen um die Logik? Die Logik ist in jedem Falle, auf jedem Felde der Forschung, Begründung und Folgerung notwendig ein und dieselbe. Es geht also in den Wissenschaften nicht thematisch um sie, sofern sie jede ihren gesonderten, speziellen Bereich und

Gegenstand haben: die Zahlen, die Natur, das Lebendige im besonderen, die Geschichte usw. Aber sofern es ihnen überhaupt ums Wissen geht, liegt es an der Logik. Diese ist „die Kunst des Erfindens im allgemeinen“. In dieser ihrer erläuternden Kennzeichnung durch Leibniz liegt der Hinweis auf den Unterschied zwischen der Kenntnis vorgefundener Fakten und eigentlichen wissenschaftlichen Entdeckungen: diese beruhen auf der Kunst, vermöge des logischen Vorgehens der Wissenschaft etwas Wahres zu „erfinden“, das sonst nicht vorgefunden wird, etwas Wahres also, das die Wissenschaft selbst erst eigens zustande bringt; in der Tat machen nur solche Entdeckungen den eigenen Sinn der Wissenschaft aus. Um Entdeckungen nämlich handelt es sich naturgemäß bei diesen „Erfindungen“, da es der Wissenschaft um das Wissen geht, d.h. um die Offenlegung der Dinge für die Einsicht.

Daran also liegt der Wissenschaft an sich schon. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft überhaupt ist bereits philosophisch. Dieser Philosophie geht es nicht um diese oder jene Frage des Wissens auf einem Sachgebiet, sondern um das Wissen selbst. Dessen Begründung und Bewährung als wahres Wissen – Logik genannt – hat allgemeine Züge. So gibt es nach Aristoteles als einheitliche Prinzipien, von deren Befolgung jede Möglichkeit des Wissens abhängt, die Axiome<sup>69</sup>. Aber auch z.B. die besonderen Begriffe, deren sich die einzelnen Wissenschaften bedienen, unterliegen allgemeinen Regeln ihrer ausgewiesenen Bildung; so die besonderen Methoden auch überhaupt.

Die Wissenschaften stehen und fallen mit ihrer Logik. So erscheint das Wissenschaftliche in Hinsicht auf das Problem der Logik „kaum verschieden“ vom Anliegen der Philosophie. Hier aber ist darüber hinaus von der Metaphysik die Rede, die ihrerseits in Wahrheit von der Logik kaum verschieden sei. Daß das noch etwas anderes bedeutet, geht allein daraus hervor, daß eine eigene Begründung dieses Gleichkommens mit einer besonderen Bestimmung der Metaphysik angeschlossen ist, nachdem die Rolle der Logik in den Wissenschaften durch den Hinweis erläutert worden ist: *la Logique, c'est à dire l'art d'inventer en general*. Das Nächste muß also auf die Fragen antworten: Was ist Metaphysik? Inwiefern gehört sie zur Philosophie? Insbesondere: inwiefern gehört die Metaphysik zum philosophischen Anliegen der Logik?

Die Metaphysik ist „im Effekt“ die natürliche Theologie, sagt Leibniz. Sie ist mithin Rede und Lehre von Gott nach dem natürlichen Verstande des Menschen. „... en effect“: das bedeutet zuerst allgemein: letzten Endes, d.h. im Grunde, maßgeblich und also auch alle voran – ist die Metaphysik Theologie. Der Effekt ist der ihrer eigenen Philosophie (*l'amour de la Metaphysique*), in dem sie ihren Bestand als das Wissen, das sie sein muß, erwirkt hat. Indessen ist sie ebenso auch von ihrem Effekt zu unterscheiden, kann bestimmter gefragt werden, was Philosophisches diesen Effekt einer theologischen Fundierung der Metaphysik bewirkt. Was auf Gott als den Grundbegriff der

Metaphysik führt, mit dem ihr Wissen effektiv wirksam wird, ist notwendig selbst schon metaphysisch intendierte Philosophie, jedoch auch von der Metaphysik als theologisch gegründetem Wissen noch verschieden. Wie die Metaphysik also zur Philosophie gehört, bezeichnet Leibniz damit, daß sie „von der wahren Logik kaum verschieden“ ist, als sie selbst aber zur Wirkung kommt im Begriff der Theologie. Danach ist es die Logik, deren philosophisches Interesse die Sprache auf Gott bringt, die also zwar nicht sogleich, jedoch im Effekt der Metaphysik gleichkommt. Die philosophische Logik führt auf die Lehre von Gott. Mit der Entdeckung dieses ihres theologischen Fundaments bewirkt die Logik, daß in ihrem philosophischen Grunde das Wissen der Metaphysik in Kraft tritt. So die systematischen Grundverhältnisse, die sich aus Leibniz' Sätzen entnehmen lassen : Die philosophische Logik (von Leibniz auch Charakteristik genannt) muß das Sein Gottes aufweisen; ce Qui est le fondement de ma caractéristique l'est aussi de la démonstration de l'existence de Dieu<sup>70</sup>. Das Fundament ist Gottes Wesen. Die ipsa absoluta Attributa die aber müssen zumal als causae primae atque ultima rerum ratio begriffen werden, wie Leibniz an anderer Stelle sagt<sup>71</sup>: als „die ersten Gründe wie auch der letzte Verstand der Dinge“. Was die Logik zuletzt versteht, erscheint als der Grundbegriff für das Wissen von den ersten Gründen des Seienden: das Wissen also der Metaphysik.

3. Die letzten der zitierten Sätze geben den objektiven Grund dieser systematischen Bestimmungen an. Er liegt im Begriff Gottes. In ihm sind sich Logik und Metaphysik in Grunde einig. Über ihn verbinden sie sich zum System. Diese Meinung Leibniz' ist offensichtlich. Gleichwohl muß beachtet werden, daß die hier stehende Aussage über „denselben Gott“ als „Ursprung“ und als „Erkenntnisprinzip“ von allem nicht etwa so einfach einerseits den metaphysischen, andererseits den logischen Aspekt auf Gott bezieht. Dann identifizierte auch nur die Themen beider Fragebereiche unter dem Namen des Höchsten. Der Satz über denselben Gott ist konkret theologisch und also Metaphysik, nicht Wissenschaftstheorie, die noch über Logik und Metaphysik erhaben wäre. Subjekt des Satzes ist nicht dieses und jenes Wissen, sondern Gott. Weiter betrachtet handelt es sich im folgenden um fünf grundsätzliche Aussagen der Theologie, in der selber Logik und Metaphysik eins sind.

Die Aufstellung der fünf Bedeutungen Gottes hat einen in sich wohlfundierten, übrigens symmetrisch geordnet erscheinenden Bau.

Die erste Aussage stellt Gott als den „Ursprung alles Guten“ vor. Sie nennt keineswegs das eigentümliche metaphysische Thema der Gottesbetrachtung, wenngleich sie zur Theologie schon

---

70

71

gehört. Es ist damit vielmehr nur die allgemeinste Vorstellung wiedergegeben, die die Religion beibringt, auch wohl nicht einmal eine spezifisch christliche. An die Allgemeinheit dieser Vorstellung knüpft Leibniz hier nur an, indem er sie voraussetzt. Am Ende der „Monadologie“<sup>72</sup> hat er ihr Recht erwiesen und ihren Sinn erläutert. Le bien bedeutet hier das bonum im Sinne der mittelalterlichen Transzendentalienlehre<sup>73</sup>, la Souce oder l’Auteur de tout bien ist notwendig für den „Weisen und Tugendhaften“ der inbegriffliche Gegenstand all seiner „Liebe“, überhaupt der p u r a m o u r veritable.

Ein Gut ist das Wissen selbst; ihm gilt die Liebe der Philosophen. Die Einsicht in das Gute des Wissens macht deren ersten Weisheit aus. Um des Wissens willen ist die Erkenntnis, voran das sie ermöglichende und begründende Prinzip Gegenstand der Philosophie, der Liebe zum Wissen. Derselbe Gott, der der Ursprung alles Guten ist, ist ebenso sehr der Ursprung des Wissens als eines an sich Guten, mithin das Erste oder Letzte, auf das die Philosophie geht. Ihre Einsicht in den Ursprung des Guten am Wissen selber ist aber die Erkenntnis des „Prinzips aller Erkenntnisse“. Als dieses also ist zum zweiten Gottes Wesen in Hinsicht auf die Philosophie und diese ganz im allgemeinen gut.

Wenn also die Logik auf das Prinzip aller Erkenntnisse, das im besonderen ja i h r philosophisches Thema darstellt, kommt, muß sie demnach davon theologisch zu reden haben. Es muß in Wahrheit auch die konkretere Begründung dieses Verhältnisses Gottes zur Wissenschaft metaphysisch ausgesprochen werden. Denn nicht bloß, daß die Metaphysik in diesen Bezug der Erkenntnis überhaupt zu Gott als ein Erkenntnisbereich mit hineingehört, liegt es in Gottes metaphysischem Begriff begründet, was ihn zum Prinzip des Wissens und also der Logik macht. „Es ist darum, weil die Idee Gottes in sich das absolute S e i n beschließt“. Und nach ihrer philosophischen Seite, das Wissen überhaupt zu betreffen, ist die Metaphysik Ontologie; sie kann auch an sich nur dieses Allgemeinen wegen, der Lehre vom Sein, Theologie sein müssen. Da das bonum ein transzendente ist, Gott aber der Inbegriff des Guten, so muß er schon darum als Inbegriff des Seins vorgestellt werden. Sofern Gott der Ursprung des Guten, also in ihm das an sich und nicht mehr um anderes willen Gute ist, wird entsprechend das Sein in ihm absolut vorstellig<sup>74</sup>.

„Das heißt“ jedoch, viertens : die metaphysische Idee Gottes ist in ihrer Theologie der Begriff dessen überhaupt, „was es Einfaches in unsren Gedanken gibt“. Sie ist insofern die Idee der Metaphysik, zu der die Logik kommt; bez. sie befaßt das Prinzipielle, das die logischen Analysen beschließt und auf den Grund bringt. Denn das Prinzipielle, worauf die Logik zurückgeht, indem sie den Begriff zu dem, was ist, als solchen thematisiert, ist das was einfach in sich und nicht mehr nur in Bezug auf anderes ist; bei solchen entfällt die Aufgabe, einen Begriff zu ihm zu finden, der sonst das

---

72

73

74



Mannigfaltige, das in einem Gedanken liegt, zu umgrenzen, als solches vorzustellen und damit zum Bewußtsein zu bringen hat. Auf dieses einfache Absolute, was ist, ohne in Bezug auf anderes nur zu sein, blickt die Idee des Seins: so enthält sie den Gedanken des Einfachen, das in allem Wissen in [...]