Streiflichter auf die Welt der Relation

Autor(en): **Commer, Ernst**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **3 (1916)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762783

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

STREIFLICHTER AUF DIE WELT DER RELATIONEN

Von Dr. ERNST COMMER

I

Noch immer wütet Mars impius auf dem Erdenrund, wie der alte Mantuaner sagte, Schlachten donnern und Zwietracht erschüttert die ganze Welt. Doch wenn Vater Polemos sich mit blutigem Lorber schmückt, so streckt sein Sohn der Ernährer die milde Hand schon aus, sich mit des Ölbaums Zweigen zu kränzen, die Pallas, der Denkerin des Weltlaufes, heilig sind. Und wenn Athene Pronoia unter dem Dröhnen der ehernen Waffen das nimmer ruhende Denken auf die Beziehungen des Friedens hinlenkt, darf auch der philosophische Blick sich erheben zur Welt der Relationen, mit deren Problemen sich die Königin der Wissenschaften in der werdenden Zeit befassen muß, um wieder Ordnung im Chaos der Geister herzustellen. Ordnung schaffen heißt, alles an seine rechte Stelle setzen. So ist Gerechtigkeit die Mutter des Friedens im Reiche der Seele wie im Leben der Völker

Wer das Gebiet der Relationen ganz zu überschauen und ihren Wert richtig einzuschätzen vermöchte, könnte wohl der größte Philosoph heißen; so tief an Inhalt, so weit an Umfang ist die Welt der Relationen, die erst des großen Alexanders weiser Lehrer zur Würde einer Kategorie erhoben und durch den in ihnen schlummernden Zweckgedanken das Chaos der alten Überlieferungen und der vorsokratischen Philosophie bezwungen hat, gleichwie sein Schüler, der Eroberer, sich mit dem Schwerte ein Weltreich erzwang. Relationen verknüpfen alle Glieder des Weltalls mit einander, der goldenen Kette vergleichbar, an welcher Zeus das Weltall zu sich zieht[1]. Klein an sich und fein, sind sie nur dem scharfen und geübten Auge des Geistes sichtbar.

[1] Ilias 8, 19.

Doch erst der philosophische Gedanke webt verständnisvoll aus ihren zarten Fäden den bunten Teppich des Weltbildes, der den Kosmos abschattiert. Dem blöden Auge, das die Schönheit ihrer Farben nicht wahrnimmt, erscheinen sie verächtlich, wie müßige Spielerei, leere Träume oder scholastische Spitzfindigkeiten. Andere wieder, die ihr Gesetz nicht kennen, lassen sich so blenden, daß sie ihren Zusammenhang nicht fassen und über der Vielheit die Einheit vergessen. Diesen sind die Relationen alles und selbst die Wahrheit bleibt ihnen relativ und darum ewig unerreichbar.

Aus der vergleichenden Tätigkeit des Verstandes bilden wir unsere Begriffe, Urteile und Schlüsse. Im Vergleichen der gedanklich erfaßten Dinge miteinander entsteht alle wissenschaftliche Erkenntnis. Darum ist keine Wissenschaft möglich ohne die im Vergleichen sich offenbarenden Relationen. Im Atrium des Tempels der Wissenschaften hat die Logik ihren Lehrstuhl aufgerichtet. Dort lernen wir die Gesetze des Denkens aus den Relationen der Dinge und unserer eigenen Gedanken. Und in der nach altem Recht der Logik zugewiesenen Topik sind dieselben Relationen das Werkzeug zur Entdeckung von neuen Wahrheiten. Ja, die moderne Logik will sogar die überlieferte Logik der Schule als veraltet erweisen, indem sie gerade mit Hilfe der Substitution von Ähnlichkeiten[1] uns leichtere und weitere Erkenntnis verspricht und sich enger an ihre Schwester die Mathematik anschließt. Die Naturwissenschaften aber, denen wir zuerst begegnen, wenn wir ins Innere des Tempels treten, ziehen ihre Erkenntnis aus der Körperwelt, indem sie die meßbaren und wägbaren Qualitätserscheinungen betrachten, die sie durch vergleichende Arbeit gesetzlich als Relationen bestimmen. Alle Klassifizierungen der Physik, der Chemie und der Biologie sind das Resultat der beobachteten Relationen, ebenso wie die Entwicklungslehre. Das Experiment sucht die Beziehungen herzustellen und die Hypothese stützt sich auf sie. Zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis rechnet die aristotelisch-scholastische Philosophie auch die Erkenntnis der belebten Körper und damit auch die Psychologie der Menschenseele, soweit die letztere an den Leib als Organ gebunden

[1] W. Stanley Jevons, The substitution of similars the true principle of reasoning, 1869.

ist. Und hier ist wieder die Relation, die in der Wechselwirkung von Seele und Leib sich offenbart, ein hauptsächlicher Gegenstand der Untersuchung und das Problem der modernen Psychologie. In noch höherem Abstraktionsverfahren folgt die Mathematik, welche die räumlich-zeitlichen Relationen der ausgedehnten Körper bis zur abstrakten Relation der Zahlen beherrscht: denn was ist der Inhalt des mathematischen Denkens anderes als die Erkenntnis der Reihen und Ordnungen reiner Gestalten und Zahlen, ihre endlosen Relationen, die man bis zu imaginären, aber gedanklichen Möglichkeiten fortspinnen kann?

Erst auf der höchsten Stufe der Abstraktion, die von allen körperlichen und materiellen Erscheinungen absieht und nur das dem Denken allein zugängliche Sein der Dinge in allen seinen Formen und im ursächlichen Verhalten erfassen kann, vermag die metaphysische Betrachtung die Natur der Relationen selbst zu ergründen. Die sogenannte Ontologie gibt die Lehre von den Relationen an die Hand und lehrt das Verständnis der Kausalitäten und der höchste Teil der Metaphysik deckt die Relationen der geistigen Welt des Verstandes und Willens auf und führt bis zur Erkenntnis vom Dasein der Relationen zwischen den Weltdingen und dem unendlichen Geist, indem sie vergleichend aus dem Relativen zum Absoluten vordringt. Auf der metaphysischen Höhenlage schweben auch jene Relationen, die der Gegenstand der Ästhetik sind und die Schönheit bilden. Die Ethik endlich umfaßt die Beziehungen des Willens und reguliert die mannigfachen Relationen des menschlichen Lebens, denn Pflichten und Rechte des einzelnen Menschen wie der sozialen Gemeinschaft sind doch nichts anderes als Relationen. Die subalternierten Wissenschaften der Ethik, zu denen vornehmlich die Jurisprudenz und die sozialen und politischen Disziplinen gehören, fußen ebenfalls auf Relationen, wie z. B. die juristische Theorie der Obligationen, das Verhältnis der Staatsgewalt zu den Untertanen, der Staaten zu einander usw. Jedes Gesetz des privaten wie des öffentlichen Rechtes gründet sich auf Relationen, die es ausgestalten und regulieren soll.

Wie die natürlichen Wissenschaften, so leben auch die ihnen entsprechenden schönen Künste von Relationen,

indem sie die erkannte ideale Schönheit im Werke sinnlich wahrnehmbar wiederzuspiegeln sich mühen.

Hoch über die natürliche Vernunfterkenntnis hinausschauend, aber doch mittels der natürlichen Vernunft, gewinnt endlich die christliche Theologie aus dem übernatürlichen Glauben der göttlichen Offenbarung ein entsprechendes Verständnis der Glaubensgeheimnisse, das sie ebenfalls in Relationen formuliert. Unter diesen nehmen den höchsten Rang die trinitarischen ein. Die theologische Untersuchung derselben, die aus dem natürlichen Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Wahrheit herauswächst, hat der Philosophie selbst neue Wege gewiesen. Der anglikanische Logiker und Mathematiker W. Stanley Jevons hat in seinem klassischen Werke über die Prinzipien der naturwissenschaftlichen Forschung es als geschichtliche Tatsache ausgesprochen, daß die alten Erörterungen über die Trinität die Aufmerksamkeit auf subtile Fragen über die Natur der Einheit und Vielheit mehr angeregt haben, als es jemals wieder geschehen ist[1]. Um noch andere Beispiele anzuführen, so ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus selbst eine Relation[2] und ebenso die göttliche Mutterschaft Marias. Ferner ruht die ganze Lehre von den Sakramenten auf der Einsicht in die mannigfachen Beziehungen der materiellen Dinge, die als Zeichen für etwas Übersinnliches und Göttliches eingesetzt sind und teils vorbildlich teils wirkursächlich die übernatürliche göttliche Kunsttätigkeit in der geschöpflichen Ordnung offenbaren. Die Kirche selbst als Gemeinschaft der Heiligen kann nur durch eine Analyse der darin liegenden sozialen Beziehungen ihrer Mitglieder untereinander sowie zum trinitarischen Gott und zu Christus dem Gottmenschen aus der historischen Offenbarung verstanden werden. Auch die liturgischen Gebete der Kirche sind voll von Relationen. Endlich muß man sich erinnern, daß unsere ganze theologische Erkenntnis von den Glaubenswahrheiten nur eine

---

[1] W. Stanley Jevons, The Principles of Science: a treatise on Logic and scientific method, London 1883, p. 33: Ancient discussions about the doctrine of the Trinity drew more attention to subtle questions concerning the nature of unity and plurality than has ever since been given to them.

[2] S. Thomas: S. Th. III. q. 16 a. 6 ad 2.

analoge sein und nur durch solche Relationen wissenschaftlich erfaßt werden kann[1].

Wenn nun ohne Relationen keine Wissenschaft und am wenigsten eine Philosophie auskommen kann, so ist das, was unter diesem Begriffe zu verstehen ist, sicherlich ein hoher Wert, würdig der Untersuchung ernster Denker. Selbst der volkstümlichen Auffassung fehlt dieser Begriff nicht, wenn er auch nicht philosophisch in distinkter Fassung erscheint. Die alten nordischen und germanischen Rechtsbücher benennen die natürlichen Verwandtschaftsgrade nach der Gliederung des menschlichen Körpers als Relationen und noch heute bezeichnet man im Englischen die Verwandten als „Relatives" und „Relations". Wenn in dieser Sprache die armen Verwandten als „the poor relations" des Erbrechts auftreten und selten in Romanen fehlen, so möchte man die echten Relationen im großen Erbschaftsstreit, den die moderne Philosophie um die Hinterlassenschaft der Vorzeit führt, als „poor relations" bedauern, da sie trotz ihrer berechtigten Ansprüche so wenig beachtet und so schlecht bedacht werden. Schon Kant versuchte, sie auszurotten, als er den Substanzbegriff unter dem Namen Relation in seine Kategorientafel einschmuggelte und ihn mit der Kausalität des agens und patiens sowie mit der Wechselwirkung in eine und dieselbe Klasse verwies[2], worüber auch E. v. Hartmann Klage führt. Nur sehr wenige Vertreter der modernen Philosophie haben sich nach dieser Vergewaltigung der armen Relationen angenommen; eingehende Untersuchungen haben ihnen nur Brunswig[3] und Lipps[4] gewidmet und sie von ihrem subjektiven Standpunkt erkenntnistheoretisch untersucht. Es ist daher geradezu ein Ereignis, daß vor vier Jahren endlich eine philosophische Monographie über die Metaphysik der Relationen

---

[1] A. Gardeil: Le Donné Révélé et la Theologie, Paris 1910. Livre 2, I: La relativité métaphysique du dogme, p. 118—150.

[2] J. Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von K. Vorländer, Halle 1899, nr. 106, 219, 288, 290 f., 416.

[3] Alfred Brunswig: Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Leipzig und Berlin 1890.

[4] Theodor Lipps: Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. Leipzig 1902.

von Alexander Horváth erschienen ist[1]. Dass dieses Werk bis jetzt keine Beachtung gefunden hat — es sind uns nur vier kurze Besprechungen desselben bekannt geworden[2] —, ist ein Zeichen für den Tiefstand der zeitgenössischen Philosophie. An dieses Buch wollen wir anknüpfen und dabei die Bedeutung desselben kritisch bewerten.

II

Da alle Einzelwissenschaften die tatsächlichen Relationen benutzen müssen und untereinander wiederum nur durch ihre eigenen Beziehungen zu einer gewissen Einheit verknüpft sind, weshalb man sogar von einem Organismus der Wissenschaften reden konnte, so ist es die unerläßliche Aufgabe der Philosophie, die Natur der Beziehungen zu untersuchen und ihre Gesetze zu begründen. Hier setzt Horváth mit seiner Metaphysik der Relationen ein. Er stellt sich die Aufgabe, „den Seinsgehalt jener Bestimmungen zu erforschen, welche die objektive Grundlage unserer relativen Begriffe bilden". Das Hauptproblem faßt er in folgende Fragen: „Entspricht unseren relativen Begriffen etwas in der Wirklichkeit oder nicht? Wenn ja, wie haben wir uns die Realität dieser eigentümlichen Seinsart vorzustellen? Ist unsere Sinneserkenntnis und die an das Sinnliche gebundene, an die absolute Seinsweise gewohnte Vernunfterkenntnis hierin eine sichere Führerin oder müssen wir ihre Data berichtigen und uns die Realität der Relationen anders vorstellen, als die der absoluten Seinsarten?" (p. III). Die Fassung des Problems ist glücklich, weil sie die erkenntnistheoretische Bedeutung grundsätzlich einschließt und dadurch dem Bedürfnis der modernen Philosophie entgegenkommt. Indessen beschränkt der Verfasser seine Aufgabe mit Recht, indem er sie hier zuerst von seinem Standpunkte, welcher derjenige der aristotelisch-thomistischen Philosophie ist, lösen will und sich die Kritik der neueren Philosophie noch vorbehält. Der gewählte Standpunkt gibt natürlich auch die Norm für die

[1] Dr. P. Alexander Horváth, O. P.: Metaphysik der Relationen. Graz, Moser, 1914. Gr.-8°. XV, 204 p.

[2] Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, VIII, nr. 2, p. 325. La Ciencia Tomista, Vol. XI (1915), p. 109. „Reichspost", Wien, Nr. 228, 17. Mai 1914, p. 26 (Dr. O. Katann). „Literar. Anzeiger", Graz, 30. Jahrg, Nr. 7, 15. April 1916, p 178 (Dr. A. Michelitsch).

adäquate Bewertung des Buches ab, denn das Maß darf mit dem, was man messen will, in keinem irrationalen Verhältnisse stehen. Mit jener Begrenzung ist aber eine sichere und klare Lösung möglich, während dieselbe bei der notwendigen Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie über die strittigen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen schier ins Endlose hinausgezogen würde und an Übersichtlichkeit verloren hätte. So aber bleibt auch für alle, welche den Standpunkt des Verfassers nicht einnehmen, der Wert des Buches für die Geschichte der Philosophie als kritische Untersuchung bestehen und es zeichnet sich aus als ein höchst wertvoller Baustein zur Philosophia perennis.

Das reife Urteil des Verfassers zeigt sich schon in dem vorangestellten Verzeichnis der hauptsächlichen Literatur. Unter den achtzehn angeführten Werken treffen wir auf sieben Namen der neueren Philosophie: Bonitz, Brentano, Gompertz, Prantl, Überweg-Heintze, Zeller, während, von Aristoteles und Thomas Aquinas abgesehen, nur die wichtigsten Vertreter der alten Philosophie auf diesem Gebiete genannt sind: Boetius, Gilbert de la Porrée, Avicenna, Albert der Große; ferner Kommentatoren: Capreolus, Caietan, Silvester von Ferrara, die Komplutenser Karmeliter, Javellus, Sanchiez Sedegno, Philippus a Ss. Trinitate, Piny, Arnu, Suarez, Toletus, Xantes Mariales, Joannes a S. Thoma, der Salzburger Benediktiner A. Wenzel und aus der neuen Zeit Sanseverino und Sertillanges. Dieses Verzeichnis ließe sich noch ergänzen durch den Hinweis auf Joannes von Neapel, Soncinas und andere, doch genügt das Gebotene auch für die geschichtliche Darstellung. Von kompendiösen Darstellungen wurde mit Recht ganz Abstand genommen, da sie die tieferen Fragen kaum berühren, nicht ausführlich erörtern können.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die Gliederung des Buches. Nach einer kurzen Einleitung über die Schwierigkeit und den Nutzen der metaphysischen Relationsforschung (p. 1—8) gibt das erste Kapitel eine sehr gut dokumentierte und kritische Darstellung der Relationslehre in den philosophischen Schulen von Aristoteles an bis einschließlich der christlichen Philosophie des Mittelalters (p. 9—50). Aristoteles habe die sogenannte platonische Definition, die schon in der damaligen Tradition vorhanden war und mit der von Plato im Sophistes gegebenen eine Verwandtschaft zeigt, vorgefunden, aber

korrigiert und den Grundbegriff für die folgenden Zeiten dahin festgelegt: Das Wesen der Relation besteht ausschließlich in der Hinordnung zu einem anderen Dinge. Aristoteles selbst hat diese klassische Definition für die prädikamentalen (kategorischen) Beziehungen aufgestellt, aber die notwendige Scheidung derselben von den rein logischen Beziehungen noch nicht vollständig durchgeführt, wodurch sich die Mängel in seiner Relationslehre erklären und ihre Weiterentwicklung in der Philosophiegeschichte motiviert erscheint. In der materialistisch-nominalistischen Schule der Stoiker verflüchtete sich die Relation zu einem rein Gedachten, was erst Boetius wieder korrigierte, der aber durch seine grammatikalische Behandlung der Frage, trotz mancher vorzüglichen Bestimmungen über die Eigenschaften der Relation, ihre subjektiven Elemente, die in den absoluten Wesenheiten liegen, außer acht ließ und deshalb zu weiteren Irrtümern der Nominalisten Veranlassung gab, die bei Gilbert auftreten und für die Theologie verhängnisvoll sein mußten. Ein entschiedener Fortschritt liegt in der Arbeit der beiden großen Araber, die der ontologischen Seite der Frage nähertraten. Ausführlich wird die Lehre Avicennas untersucht, der die Hinordnung von Form und Materie wesentlich in der gegenseitigen Angemessenheit beider Extreme findet und damit zur richtigen Erkenntnis der transzendentalen Relationen vordringt. Auch die Erkenntnis von der Inhärenz der Relation in ihrem Subjekt sichert seiner feinen Analyse eine Tragweite, die bis in die Philosophie des Aquinaten reicht. Weniger bedeutend ist die von Averroes geleistete Arbeit, dem der Verfasser auch eine gründliche und originelle Exegese widmet.

In der Blütezeit der Scholastik vertiefte sich die metaphysische Untersuchung der Relationen. Aber erst Thomas von Aquin gab ihr die volle Entwicklung, indem er die wirklichen Relationen von den scheinbaren scharf unterschied, die Realität der ersteren und die Eigenart ihres Seinsgehaltes begründete, aber die kleineren Fragen zurückhaltend den folgenden Schulen überließ, die ihre Kraft in Streitigkeiten wie über die Unterscheidung der Relationen von ihren Grundlagen verschwendeten.

Um den geschichtlichen Überblick, den der Verfasser gemäß der Umgrenzung seiner Aufgabe nicht weiter ver-

folgt, mit wenigen Strichen anzudeuten, so geht die im nominalistischen Zweige des Humanismus absteigende Entwicklung durch die Etappen Locke, Hume, Kant zu John Stuart Mill, der die Relationen nur noch als subjektive Bewußtseinszustände gelten läßt. Seitdem sind sie nur noch vertrocknete Bewußtseinsbündel wie alles andere Seelische im Herbarium der modernen sogenannten Psychologie[1]. Den verflachenden Einfluß der neueren Philosophie auf katholische Philosophen außerhalb der Thomistenschule kann man am Beispiele des Venezianers sehen, der zwar den Namen des Aquinaten trug, aber von seinem Geiste nicht überschattet war. Derselbe erklärt: „Arbitramur, relationum tractationem esse de illarum numero, in quibus scholastici ab Aristotelis mente prorsus recessere. Innumeras admiserunt illi relationum, quas reapse extare putabant, classes, eisque caussas incertas, confictasque pro arbitrio destinarunt. Putarunt, homines, singulos ad alios universos reapse referri, ad animantia omnia, ad plantas, ad maris arenas, ad guttulas aquae, ad res denique universas[2].“

Das zweite, für die ganze spekulative Untersuchung grundlegende Kapitel behandelt die Existenz der prädikamentalen Relationen (p. 51—76). Aus der verschiedenen Bedeutung der Relationsbegriffe ergibt sich folgendes Resultat: Im allgemeinen ist das Relative ein dem Absoluten entgegengesetzter Begriff und bezeichnet jene Vollkommenheiten (Aussageinhalte), welche ohne Zuhilfenahme fremder Elemente nicht erfaßt werden können. Relation ist also der formelle Hinweis, auf Grund dessen gewisse Aussageinhalte von einem Subjekt sich nur in Abhängigkeit von einem anderen Subjekt bewahrheiten. Es gibt aber zwei Arten solcher relativer Begriffe: einige schließen ein anderes absolutes Element einfach aus und drücken nur eine reine Bezugnahme aus: das sind die eigentlichen Relationen dem Sein nach, die einer eigenen Kategorie des Seins angehören, die prädikamentalen Relationen. Die übrigen, die nur so genannt werden, die transzendentalen Relationen, gehören zur Natur des

[1] Die Broschüre von Richard O. Koppin: Grundlagen zu einer Philosophie der Relation (Leipzig 1912, 48 p.) ist nicht ernst zu nehmen, sie gehört vielmehr zur Pathologie der neuesten Philosophen.

[2] Thomas Aquinas a Nativitate Carmelita Excalceatus Venetus: Institutiones Philosophicae, Vol. I, Venetiis 1760, p. 80.

absoluten Subjektes und enthalten den Hinweis desselben auf etwas Fremdes nur nebensächlich mit, aber nicht ihrem ganzen Seinsgehalte nach, bilden also keine eigene Seinskategorie für sich.

Die aufgeworfene Frage beschränkt sich auf die prädikamentalen Relationen. Es wird der Beweis geführt, daß ganz unabhängig von unserem Denken eine Seinsart existiert, deren ganzer Seinsgehalt im Hinweis auf ein anderes Ding besteht. Zunächst der Beweis aus der Erfahrung. Das Argument, welches der Verfasser sehr ausführlich vorlegt, fassen wir kurz dahin zusammen: Es ist Erfahrungstatsache, daß die Vollkommenheit und das Wohlsein eines Dinges nicht bloß von absoluten Elementen abhängt. Das ergibt sich aus der physischen Ordnung im Weltall wie aus der moralischen Ordnung der sozialen Gemeinschaften und wird bestätigt von der Finalität, welche die Form für die vereinigte Vielheit ausmacht und die Formalursache der Ordnung selbst ist. Es folgt also, daß objektiv reale Bedingungen das Dasein einer relativen Seinsart erfordern. Dieses Argument wird weiter exegetisch aus der Lehre des hl. Thomas nachgewiesen und seine Gültigkeit umgrenzt. Das zweite ist ein Argumentum a priore aus dem eigenartigen Kausalkomplex der Relationen, wonach in gewissen Dingen unabhängig von unserem Denken eine von Natur aus denselben zukommende, also reale Anlage zur Gegenüberstellung vorhanden ist. Dieser Satz wird am Beispiel der Quantität (Ausdehnung) deutlich nachgewiesen.

Das dritte Kapitel handelt von den transzendentalen Relationen (p. 77—113). Hier werden zuerst die entitativ und objektiv reinen von den mit absoluten Inhalten gemischten Beziehungen abgesondert. Die Merkmale einer selbständigen Kategorie sind diese: Die in einer Aussage enthaltene Seinsweise läßt sich auf keine andere zurückführen; das ganze Sein eines Dinges ist auf die Betätigung des formalen Merkmals der betreffenden Kategorie beschränkt. Diese Merkmale besitzt die Relation, weil aber ihr formelles Merkmal, die Rücksicht „ad aliquid", sich in verschiedener Weise zeigen kann, so kann sie nicht in eindeutigem Sinne definiert werden. Ist diese Rücksichtnahme eine reine, deren ganzer Seinsgehalt darauf beschränkt ist, so ist die Relation eine kategorische; ist die

Rücksichtnahme aber nur Begleiterin der absoluten Seinsart, so ist sie entitativ dasselbe, was die absolute Natur des Subjektes ist, und die Relation ist nur transzendental.

Die Natur der transzendentalen Relationen erklärt sich aus ihren Ursachen. Entitativ und objektiv repräsentiert eine solche Beziehung nur absolute Seinsweisen und Inhalte. Daher ergibt sich die Definition: „Die transzendentale Relation im allgemeinen ist eine in die innere Beschaffenheit absoluter Naturen eingeimpfte Abhängigkeit von einem äußeren Prinzip, die Proportion zu demselben" (p. 90, 86). Die transzendentale Hinordnung beschränkt daher nicht das ganze Sein einer Form auf die relative Seinsweise (p. 91). Folglich muß man sowohl ihr Sein als auch ihr formelles Merkmal auf das Absolute zurückführen (p. 92). Sie steht ihrem Terminus nicht als einer reinen Grenze gegenüber, sondern als dem Prinzip ihrer bestimmten Beschaffenheit: Die Rücksicht auf den Terminus in seiner Bedeutung als Prinzip ist daher ein konstitutives Element für die Definition des transzendental-relativen Subjektes (p. 100). Aus dieser Analyse ergeben sich auch die Eigenschaften dieser Beziehungen: dieselben decken die größten Tiefen der Metaphysik auf (p. 106 ff.).

Im vierten Kapitel (p. 114—132) folgen die prädikamentalen Relationen: der allgemein-akzidentelle Charakter und das formelle spezifische Merkmal der Relation. Der erstere, das sogenannte IN aliquo der Relation kommt ihr vom Subjekt zu — ihre Realität und das, wodurch sie eine wirkliche Vollkommenheit ist. Aber die Inhärenz allein bestimmt noch nicht die akzidentelle Seinsart selbst. Das AD aliquid ist an sich nur eine tangentielle Bestimmung, es kommt ihr nicht vom Subjekt zu, sondern fügt demselben ein neues Sein aus dem Seinsgehalte anderer Dinge hinzu. Daher besitzt die prädikamentale Relation an sich den geringsten Seinsgehalt und in ihrem gleichsam zwischen ihren beiden Extremen schwebenden Zustande verursacht sie auch nur den geringsten Unterschied zwischen den Extremen, der keine Unvollkommenheit einschließt. Als nähere Bestimmung der prädikamentalen Relation ergibt sich, daß sie entitativ und objektiv eine reine Beziehung ist und nur in der zweiten aristotelischen Definition[1] ausgedrückt wird als

[1] Categ., cap. 5, nr. 22.

„eine reale, akzidentelle Seinsart, deren spezifische Differenz die Beziehung zu einem anderen bildet oder deren Sein in der Hinordnung besteht“ (p. 132).

Das fünfte Kapitel bildet den wichtigsten Punkt der Untersuchung, es handelt von den Ursachen und konstitutiven Prinzipien der prädikamentalen Relation (p. 133 - 196). Zunächst über den Ursprung der entitativen Elemente und der entitativen Vervielfältigung der Relation. Sie tritt in Wirklichkeit nur per accidens auf als Begleiterin absoluter Seinsweisen. Die Relation als „innere“ Form setzt eine mit reichem Seinsgehalt und expansiver Kraft ausgestattete Seinsweise als Subjekt und Fundament voraus, von dem sie ihr Sein und ihre Realität empfängt. Die spezifische Vervielfältigung der Relation hängt vom nächsten Fundament ab. Die spezifisch eine nächste Grundlage begründet entitativ oder der Anzahl nach nur eine einzige Relation in einem und demselben Subjekt. Es gibt nur zwei nächste Grundlagen der prädikamentalen Relation: die Quantität und das Tun und Leiden. Diese Untersuchung zeigt sehr gut, wie der Aquinate die Lehre des Aristoteles korrigiert hat. Was ferner den bestimmenden Einfluß des Terminus auf die Relation betrifft, so hängt von ihm die Artbestimmung der Relation ab, die verschieden ist bei den absoluten und bei den relativen Seinsarten. Der Einfluß von seiten des Terminus ist ein äußerer, tangentieller. Es folgen noch weitere interessante Probleme über die konstitutiven Elemente und die Realität der Relation, welche auch die erkenntnistheoretische Seite berühren, wie der Hinweis auf den festen Boden unserer Relationsurteile, die Grundlage der „eingliedrigen“ Relationswahrnehmungen und die Relation selbst als ein schwebendes Sein, die spezifische Vervielfältigung der Relationen und die Bestimmung ihrer untersten Arten, der formelle und materielle Gegensatz der Extreme, die eigenartige organische Einheit der Relationselemente. Endlich noch die schwierige Frage nach der Unterscheidung der Relation von ihrem Fundament, die als eine eigenartig modale erscheint. Damit wird auch erklärt, in welcher Art der Ursächlichkeit die einzelnen Elemente bei der Konstitution einer Relation mitwirken.

Das sechste und letzte Kapitel erörtert die Erfordernisse zu einer realen Relation sowohl von seiten des Subjektes wie des Terminus (p. 197—204), wobei auch das Kriterium der gegenseitig realen Relationen gefunden wird.

Schon aus diesem trockenen Referat über den Inhalt des Buches wird der Fachmann den Reichtum und die Fülle des Stoffes erkennen. Die Behandlung ist magistral. Die Fragen sind genau präzisiert, die Beweisführung lückenlos. Der geniale Verfasser verwertet sein seltenes spekulatives Talent umsichtig, mit weiser Beschränkung und reifem Urteil. Ebenso wie er die Scholastik kennt und die Lehre des Aquinaten beherrscht, zeigt er sich auch mit dem modernen Gedanken vertraut und historisch orientiert. Die sprachliche Darstellung ist in ihrer Klarheit und Gewandtheit gelungen und läßt nur selten den ungarischen Autor herausfühlen, der sich die deutsche Zunge erst angeeignet hat. Wir können daher dem fachmännischen Urteil beistimmen, das in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, VIII, p. 325, abgegeben wurde: „La manière très ferme et très précise dont il traite la question du poînt de vue thomiste, témoigne plus encore d'une pensée déjà mûre et d'une connaissance approfondie de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Son analyse de la relation prédicamentale et de la raison transcendentale et du mode d'existence qui convient à chacune d'elles, rappelle les procédés les meilleurs des commentateurs les plus autorisés. Sa documentation historique est aussi de très bon aloi.“ Um aber unser Urteil über die Arbeit Horváths auch selbständig zu begründen, wollen wir im Verlaufe eines kleinen Streifzuges seine Theorie der Relationen an einigen Beispielen prüfen, die wir beliebig aus verschiedenen Wissenszweigen entlehnen. Gelingt es, diese ausgewählten Beziehungen mit Horváths Lehren verständlich zu machen und ihren Tatbestand genügend zu erklären, so ist damit gewiß ein Beweis für die Brauchbarkeit, ja für die Vorzüglichkeit seiner Relationsmetaphysik erbracht.

III

Versuchen wir nun, einige Relationsprobleme, die Horváth selbst noch nicht als Beispiele gebraucht hat, nach seinen metaphysischen Prinzipien zu beleuchten, so

beginnen wir mit solchen, welche die Logik darbietet und die gemäß der Aufgabe dieser Disziplin auch für die übrigen Wissenschaften wichtig sind. Das erste betrifft die Modalität der Urteile, die gewöhnlich nur eine kümmerliche Behandlung findet.

1. Die logischen Modalitäten unserer Urteile treten klarer in der logischen Aussage hervor, in der sie als modale Bestimmungen eines in Worten ausgesprochenen Urteils erscheinen, weshalb wir sie hier zu besserer Verdeutlichung als modale Sätze fassen. Die alte Logik unterscheidet den modalen Satz von dem Satze des bloßen Enthaltenseins (propositio de inesse), in welchem einfach ausgedrückt wird, daß ein Prädikat dem Subjekt zukommt und in ihm enthalten ist. Der modale Satz dagegen drückt aus, daß das Prädikat im Subjekt in der Weise vorhanden ist, nach welcher es dem Subjekt zukommt. Ein solcher Modus ist nichts anderes als eine nähere Begriffsbestimmung oder Begrenzung einer Sache[1]. Aber nur diejenige Bestimmung, durch welche gerade die Verbindung von Prädikat und Subjekt, also die Kopula selbst, betroffen wird und welche die Weise angibt, wie das Prädikat dem Subjekt zukommt und wie es unter ihm enthalten ist, erzeugt die sogenannten modalen Sätze der Logik, die hier in Betracht kommen, nämlich die Gegensätze der Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Notwendigkeit und der Kontingenz oder Indifferenz gegenüber dem Sein und dem Nichtsein.

Diese vier Modalitäten der Seinsordnung spiegeln sich in unserem Denken als die vier modalen Sätze ab. In der formalen Logik erscheinen diese vierfachen Sätze natürlich nur als gedankliche Relationen zwischen Subjekt und Prädikat und sind deshalb nur entia rationis, deren ganzes objektives Sein nur ein Gedachtwordensein ist und als solches nur im denkenden Verstande besteht. Um ganz genau zu sprechen, so sind diese Sätze, formal betrachtet, wie es hier geschieht, die gedachten Formen der Urteile, während diese Sätze, wenn sie wirklich in Worten ausgesprochen werden, reale und für das Gehör sinnfällige Dinge werden, wodurch aber die von ihnen bezeichneten Beziehungen noch keine realen Relationen werden, sondern

[1] S. Thomas: Opusc. (Rom. 48) de totius Logicae Aristotelis Summa, Tr. 6, cap. 11: Modus autem, ut hic sumitur, est adiacens rei determinatio . . .

gedankliche bleiben, weil das ausgesprochene Wort nur stellvertretendes Zeichen für den gedachten Begriffsinhalt ist.

Wenn man diese Sätze aber materiell betrachtet, nach ihrem objektiven Inhalte, für welchen die erkannten Begriffe und die Worte des Satzes stellvertretend als Zeichen dienen, so drücken sie Wahrheitsurteile aus, die von unserem Verstand aus der Vergleichung der erkannten Dinge gebildet werden, und so bezeichnen sie transzendentale Relationen in den ausgesagten Dingen selbst. Denn die objektiven Bestimmungen der Notwendigkeit und Unmöglichkeit sowie der Möglichkeit und Kontingenz haben ihr Subjekt und Fundament im Seinsgehalte der Dinge selbst und sind nicht etwas davon real Verschiedenes[1]. Ihr Terminus ist nur das Prinzip ihres Seins und die Beziehung zu diesem Prinzip ist keine eigene kategorische Seinsweise, sondern nur die innere Hinordnung zu oder die Abhängigkeit von diesem Prinzip: und das ist es, was der Verstand, wenn er es für sich abstraktiv betrachtet, als etwas Schwebendes erkennt, nämlich die modale Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat in der Form einer Relation.

Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß der modale Satz weder schlechthin einfach noch aus mehreren Sätzen zusammengesetzt, sondern ein mit einer solchen inneren Maßbestimmung versehener einfacher Satz ist. Das Subjekt, von dem der Modus ausgesagt wird, ist ein zusammengesetztes Begriffszeichen, welches „Diktum" heißt, während der Modus selbst immer das unveränderliche Prädikat des Satzes bildet. So z. B. in dem Satze „Der Krieg ist notwendig da" ist das Subjekt das Diktum, „daß der Krieg da ist," und das Prädikat ist der Modus: „das ist notwendig". Damit wird ausgedrückt, daß der Krieg eine innere Beziehung zum notwendigen Sein, nämlich zum Prinzip der ethischen Weltordnung hat, zu welcher Ordnung der Krieg wegen seines Zweckes gehört, weil er ein Mittel zur Erhaltung der sozialen Ordnung ist. Dieser modale Satz spricht also die transzendentale Relation der Natur des Krieges zum notwendigen Sein aus.

Auch auf die Lehre von den modalen Gegensätzen und auf die Äquipollenz oder Gleichwertigkeit modaler

[1] Cf. S. Thomas, Periherm., lib. 2, lect. 12.

Sätze fällt aus der Betrachtung der hier vorhandenen Relationen neues Licht. Zwischen Notwendigkeit und Kontingenz besteht eine Relation, und zwar ein relativer Gegensatz zwischen dem notwendigen und kontingenten Sein. Die transzendentale Beziehung des notwendig Seienden zum kontingent Seienden ist real vorhanden in dem kontingenten, wegen der realen Abhängigkeit des kontingenten Seins von einem notwendigen Prinzip. Horváth macht besonders aufmerksam auf diese innige Verbindung, welche die stärkste ist, die auf Grund einer transzendentalen Relation zustande kommen kann und jedes kontingente Sein an den wirkursächlichen und im Sein forterhaltenen Einfluß des notwendigen Seinsprinzips bindet. „So können wir von jedem geschöpflichen Sein in vollster Wahrheit sagen: secundum quod est, alterius est — alle Dinge sind in der Hand des Unendlichen[1].“ Dagegen ist diese Relation im notwendig Seienden zum kontingenten Seienden nicht real, da das notwendig Seiende ohne ein kontingentes Sein auch existieren könnte, und da ferner das notwendig Seiende durch die Existenz eines kontingenten nichts Neues in sich erwirbt und nur durch die gedankliche Beziehung zum kontingenten eine für das Notwendigsein selbst rein äußerliche Benennung bekommt, in welcher es als Prinzip alles Kontingenten erkannt wird. Damit ist jener metaphorische Ausdruck, mit dem Horváth die kontingenten Weltdinge beschreibt, voll gerechtfertigt. Denn ähnlich, wie Aristoteles das ganze reale Sein des Akzidenz im Gegensatz zu dem Fürsichsein der Substanz ein ens alterius oder ens entis nannte, so bezeichnet der jüngste Philosoph der Relationen das Kontingente, welches nur in der ausschließlichen Abhängigkeit von dem einen notwendig Seienden, das die unendliche Seinsfülle selbst ist, seinen schwachen Seinsinhalt besitzt, als dasjenige, was secundum totum illud, quod est, non sui ipsius, sed alterius est. So hat auch der Aquinate das analoge Verhältnis des Seins der geschaffenen Dinge zum göttlichen Sein vergleichsweise bemessen, indem er sagt, das Sein der Weltdinge verhalte sich als ein quasi nihil zu dem Sein Gottes[2]. Dieses Verhältnis ist von der mystischen Theologie weiter verwertet worden.

---

[1] Horváth, p. 111.
[2] S. Thomas: Qu. de Verit. q. 3 ad 18.

2. Ein zweites logisches Problem, das in seiner Entwicklung größere Denkschwierigkeiten macht, ist die Wissenschaftsbeziehung. In der aristotelisch-scholastischen Philosophie versteht man unter dem Namen des Wissens oder der Wissenschaft die aus den Prinzipien bis in die Schlußfolgerungen abgeleitete Verstandeserkenntnis[1]. Vom einzelnen Wissensakt unterscheidet man die aus einer Reihe solcher Akte im Verstande hervorgehende Vervollkommnung, die sich als eine habituelle Qualität desselben charakterisiert und ebenfalls den Namen Wissenschaft führt. Von diesem geistigen Habitus, der durch Übung erworben wird, ist hier die Rede. Das Objekt, an welchem diese habituelle Erkenntnisfertigkeit sich betätigen kann, ist der wißbare Gegenstand, das scibile.

Daher hat die Wissenschaft selbst offenbar eine Beziehung zu ihrem Objekt, welche beide Termini miteinander verknüpft. Diese Relation ist keine kategorische, sondern nur eine transzendentale, die schon in der Natur des geistigen Erkenntnisvermögens veranlagt ist. Das Subjekt derselben, das zugleich zum Fundament dieser Relation gehört, ist das geistige Erkenntnisvermögen, der Intellekt, welcher jenen Habitus erworben hat und besitzt. Dieses Subjekt ist natürlich etwas Reales und Absolutes. Der Terminus, worauf sich die Beziehung erstreckt, das wißbare Objekt, ist etwas von dem Wissensakt und der habituellen Wissenschaft sachlich und wirklich Verschiedenes. Denn auch in dem Falle, wenn unser Intellekt über sich selbst oder über seinen Habitus oder seine Tätigkeit wissenschaftlich nachdenkt, objektiviert er diese wißbaren Gegenstände, indem er sie nach ihrem objektiven Gedachtsein von dem erkennenden Prinzip sachlich unterscheidet. Also ist diese Relation, weil sie alle Bedingungen der Realität besitzt, zweifellos eine wahre Relation.

---

[1] S. Thomas: 3 Sent. d. 28 q. 1 a. 6 sol.: Ipsa cognitio, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae. Cf. Albertus M., de intellectu et intelligibili, lib. I. Tract. III, c. 2: Habitus principiorum dicitur intellectus et habitus conclusionis scientia: quoniam plurimum intellectus lucis et formae habent principia, propter quod a forma intellectus nominantur; sed minimum et quasi per aliud medium de lumine intellectus habet scientia, propter quod aliud sortitur vocabulum.

Der transzendentale Charakter derselben geht aus der Natur des wissenschaftlichen Habitus deutlich hervor. Der letztere ist vermöge seiner unkörperlichen Beschaffenheit ebenso wie der Intellekt selbst für die geistige Denkbetätigung bestimmt und auf das passende Objekt so hingeordnet, daß das wißbare Objekt das Prinzip ist, von dem die Betätigung des habituell gestärkten Intellekts abhängt. Aber dieses Prinzip ist als solches selbst nichts Relatives und gibt für die Hinordnung des Intellekts und seines Erkenntnishabitus nur die rein äußere Grenzbestimmung, auf welche sich die Erkenntnistätigkeit erstreckt.

Hieraus ergibt sich weiter, daß diese Relation der Wissenschaft zu ihrem Objekt keine wechselseitige, sondern nur eine einseitige ist. Daher fällt sie nicht unter die Regel, welche besagt: „relata sunt simul naturâ". Wenn das wißbare Objekt wegfällt, so entfällt auch die Wissenschaft davon; denn es wäre ein begrifflicher Widerspruch, eine Wissenschaft und ein Wissen anzunehmen ohne einen wißbaren und gewußten Gegenstand. Ebenso folgt aus der Annahme eines an sich wißbaren Gegenstandes noch nicht notwendig, daß eine Wissenschaft davon wirklich besteht; denn sonst könnte etwas wissenschaftlich erkannt sein, ohne daß es jemand gibt, der es erkannt hätte. Demnach sind die Wissenschaft und ihr Objekt nicht der Natur nach zugleich da, sondern das wißbare Objekt muß der Natur nach und logisch früher sein als die Wissenschaft davon. Nur wenn man das Objekt als schon aktuell gewußt betrachtet, dann ist es zugleich mit dem Wissen von ihm vorhanden[1]. Daher ist es klar, daß die Beziehung des wißbaren Objektes zur Wissenschaft eine ganz anders geartete und rein logische Verstandesrelation ist, die wir in das Objekt durch unser Denken hineinlegen, die aber keine irgendwie reale sein kann und nur in unserem Verstande ein Gedachtsein besitzt.

Kehren wir nun zur transzendentalen Relation zurück, die in der Wissenschaft zu ihrem Objekte liegt, so folgt, daß das erkennbare Objekt als solches nicht vom erkennenden Intellekt abhängt, also auch nicht von der Wissenschaft, von der es in seinem Sein keineswegs modi-

[1] S. Thomas: Qu. de Pot. q. 7 a. 8 ad 1; 1 Sent. d. 30 q. 1 a. 1 sol.; S. Th. I q. 13 a. 7 ad 6.

fiziert wird. Vielmehr hängt umgekehrt die Betätigung des Intellekts und seine Wissenschaft ganz und gar von dem Vorhandensein und von der Natur des Objektes ab. Das letztere determiniert durch seine eigene Naturbeschaffenheit unser Erkennen. Folglich empfängt die Wissenschaft ihre spezifische Artbestimmung von nichts anderem als von ihrem Objekte, zu welchem der Intellekt die seiner Natur gemäße Hinordnung besitzt.

Daher kann nur dasjenige ein Objekt der Wissenschaft werden, was in seiner eigenen Naturbeschaffenheit dem erkennenden Intellekt proportioniert, also ebenso unkörperlich wie der geistige Intellekt selbst ist. Und insofern gründet sich die Beziehung der Wissenschaft zu ihrem Objekte auf die transzendentale Naturähnlichkeit zwischen dem realen Fundament der Wissenschaftsrelation, nämlich der geistigen Seele, und dem proportionierten Objekte selbst. Denn das Subjekt, das sich geistige Erkenntnis erwerben kann, ist nur ein solches Wesen, welches imstande ist, in seine eigene Wesensform, ohne reale Veränderung derselben, auch noch die intelligiblen Formen fremder Wesen aufzunehmen.

Ferner ist auch die Erkenntnisweise in der Natur des Subjektes und Fundamentes dieser einseitigen Transzendentalrelation begründet. Darum muß das äußere Objekt, das an sich absolut ist und durch sein Erkanntwerden keine reale Veränderung erleidet, bei dem Vorgange der Erkenntnis bis zu dem Grade entkörpert und immaterialisiert werden, welcher dem immateriellen Seinsgrade des erkennenden Wesens entspricht. Die mit der geistigen Erkenntnis verbundene stufenweise Entmaterialisierung oder Befreiung des Objektes von seinen materiellen Bedingungen vollzieht sich in der formalen Abstraktion, welche in ihren verschiedenen Graden die jeder Wissenschaft eigene geistige Beleuchtung ihres Objektes besorgt. Dieses geistige Licht, das jede Wissenschaft durch ihre besondere Abstraktionsweise auf das Objekt wirft und unter welchem sie dasselbe erfaßt, begründet weiter die Gattungsverschiedenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, und indem sie das Objekt in seinem Gedachtsein erfaßt und es so in seiner aktuellen Wißbarkeit herstellt, dient sie dazu, die letzten Artbestimmungen des wißbar gewordenen Objektes deutlich zu offenbaren.

Der rein transzendentale Charakter der Wissenschaftsrelation tritt aber nach dem Gesagten noch klarer darin hervor, daß das Objekt der Wissenschaft als solches nicht mehr der äußere Gegenstand in seinem realen Sein, sondern nur in seiner vom Intellekt hergestellten Wißbarkeit selbst, also in seinem Gedachtwordensein ist. Damit ist gezeigt, daß das Objekt als Terminus dieser Relation nicht mehr ein real Seiendes, sondern nur ein ens rationis ist, dessen ganzes Sein im erkennenden Intellekt besteht. Aber diese zur wissenschaftlichen Erkenntnis notwendige Umwandlung des realen Objektes ist keine reale Verwandlung desselben, sondern nur der in der realen Objektivität des Objektes begründete abstraktive geistige Beleuchtungsvorgang, der das bestimmte und konkrete reale Sein des Objektes schon voraussetzt und es nicht aufhebt. Und damit ist erwiesen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis objektiv möglich und keine subjektive willkürliche Fiktion und somit auch die Wissenschaftsrelation keine bloße Verstandesrelation, sondern wahrhaft transzendental ist.

Die Begründung dieser transzendentalen Relation ruht aber auf mehreren partiellen Momenten, welche zu einer einheitlichen Totalrelation zusammenwirken. Wie schon gezeigt wurde, kommt als Fundament einmal die natürliche Proportion des erkennenden Subjektes zum wißbaren Objekte in Betracht. Dazu kommt ferner die Erkenntnistätigkeit des Subjektes und das passive Erkanntwerden des Objektes hinzu. Endlich drittens erscheint die Wissenschaft als das Maß ihres Objektes, welches von ihr gemessen wird, weil es von ihr sein Wißbarkeitssein und als solches innerhalb dieser Linie seine spezifische Bestimmbarkeit empfängt. Demnach wirken bei der Herstellung der ganzen Wissenschaftsrelation alle drei von Aristoteles unterschiedenen Fundamente der transzendentalen Relation[1] zu einheitlichem Resultate mit. Dadurch erhält diese Relation gerade ihren starken Charakter in der ganzen Reihe der transzendentalen Relationen.

Diese Erklärung der Wissenschaftsrelation ist durchaus natürlich und vernunftgemäß. Sie wahrt den objektiven Charakter der Wissenschaft. Sie stellt aber die Wissenschaftslehre der modernen Philosophie als unmöglich und

[1] S. Thomas: 5 Metaph. lect. 17.

prinzipiell falsch heraus; denn sie zeigt, daß der erkennende Intellekt sein Objekt weder schafft noch im objektiven Sein gestaltet, wie es bei Kant wenigstens im Prinzip der Fall ist und von dem dunklen Dreigestirn Fichte-Schelling-Hegel zum Gesetz erhoben wurde, wodurch die Wissenschaft überhaupt alle Objektivität und Realität und damit Wahrheit und Wert verlor und sich zum leeren Spiel mit erdichteten Verstandesrelationen verflüchtete.

3. Dieselbe Betrachtung löst auch das Problem einer richtigen und objektiv begründeten Einteilung der Wissenschaften. Diese von Aristoteles begonnene und von Thomas vollendete Einteilung[1] unterscheidet drei oberste Wissenschaftsgattungen nach den drei möglichen Abstraktionsstufen der spekulativen Vernunfterkenntnis: den naturwissenschaftlichen, den mathematischen und den metaphysischen Grad. Innerhalb des letzteren findet sich noch eine dreifache Differenzierung der objektiven Begrenzung, welche zur höchsten Artunterscheidung auf dieser letzten Stufe dient. Auf der untersten Stufe betrachtet die wissenschaftliche Erkenntnis die uns von der sinnlichen Erfahrung dargebotenen Objekte der Körperwelt, das ens mobile oder mutabile nach seiner allgemeinen Naturbeschaffenheit, indem sie nur von den individuellen Eigenschaften der Körper absieht. Die Wissenschaften dieser Stufe nannten die alten Philosophen Physik, die unseren Naturwissenschaften entspricht. Auf der zweiten Stufe stehen die mathematischen Wissenschaften, welche nicht bloß von den individuellen Bedingungen des materiellen Objektes absehen, sondern auch von den sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen der materiellen Körperwelt und nur die quantitativen Formen derselben für sich betrachten. Auf der dritten und höchsten Stufe der natürlichen Vernunfterkenntnis sieht der Intellekt von jeder Materialität, sogar von jeder Veränderlichkeit ab, die noch durch die Vernunft erkannt werden kann und betrachtet in den Weltdingen nur das rein intelligible Sein für sich. In dieser höchsten Gattung,

[1] S. Thomas: Anal. poster. 1 c. 23, lectio 41. Eine klare Darstellung gibt Philippus a Ss. Trinitate, Summa Philosophica, Lugduni 1648, P. I q. 23 a. 3—4. Joannes Sanchiez Sedegno, Quaestiones ad universam Aristotelis Logicam[4], Venetiis 1615, I q. 11.

welche die metaphysischen Wissenschaften ausmachen, kann die Betrachtung auf das reale Sein sich erstrecken, wie in der eigentlichen Metaphysik; ferner auf dasjenige Sein der Dinge, das sie im Intellekt als Gedachtwordensein haben, wie in der Logik; endlich auf das Sein, das sie im Willen als ein Gewolltsein erlangen, wie in der Ethik. Daher ergeben sich drei oberste Gattungen von Wissenschaften und innerhalb der dritten Gattung drei oberste spezifische Arten, so daß im ganzen nur fünf oberste Arten von spekulativen Wissenschaften möglich sind, da die erste und zweite Gattung keine spezifische Artunterscheidung ihrer Abstraktion mehr besitzt. Innerhalb der Physik, Mathematik, Metaphysik, Logik und Ethik vollendet sich die spekulative Wissenschaft, deren Ziel nur die Erkenntnis der Wahrheit ist. Weil aber diese obersten Wissensarten die Grundprinzipien für die übrigen Wissenschaften darbieten, wie z. B. die Mathematik für die theoretische Musikwissenschaft, die Metaphysik für die Ästhetik, die Logik für die Grammatik, die Ethik für die sozialen Wissenschaften, so folgt aus jener Einteilung auch eine Einteilung der sogenannten angewandten Wissenschaften. Die eigentlich praktischen Wissenschaften dagegen, welche nicht bei der Erkenntnis der Wahrheit stehen bleiben, sondern diese Erkenntnis zur Hervorbringung eines Werkes oder einer praktischen Leistung benutzen, sind nach ihrem Zwecke einzuteilen, den sie erreichen und realisieren sollen.

4. Jene in der Wissenschaftsrelation tief verankerte Einteilung der Wissenschaften ermöglicht aber auch, ein anderes Problem zu lösen, das die Ästhetik zu behandeln pflegt, nämlich die Einteilung der schönen Künste. Die vielfach beliebte Einteilung derselben in Künste des Raumes und der Zeit ist sehr oberflächlich und äußerlich: sie besagt nichts über das Wesen der Künste und läßt sich nicht einmal streng durchführen. Zwischen Wissenschaft und Kunst ist ein wesentlicher Unterschied. Denn obgleich die Wissenschaft auch das Objekt der Kunst betrachtet, so tut sie es doch aus einem ganz anderen Gesichtspunkte als die Kunst. Die Wissenschaft ist die Erkenntnis von dem, was ein Sein hat; die Kunst dagegen ist die Erkenntnis von dem, was werden soll[1]. Die Wissen-

[1] S. Thomas: Metaph. 9 lect. 3.

schaft betrachtet das Kunstobjekt nur abstraktiv, sub ratione universalissima, insofern es möglicherweise hervorgebracht werden kann; die Kunst dagegen betrachtet es, insofern es künstlerisch nach ihrer Weise ausführbar ist[1]. Die Wissenschaft geht hervor aus dem geistigen Lichte, welches die habituelle Erkenntnis der Prinzipien ist; die Kunst dagegen hat ihre Wurzeln in der Synderesis[2]. Daher ist die Kunst der genau abgegrenzte Plan zur Hervorbringung ihres Werkes (determinate recta ratio factibilium). In der Kunst liegt daher auch eine Relation zum Kunstwerk, die aber eine logische und nach Analogie einer transzendentalen zu fassen ist, weil sie zum Wesen der Kunst gehört. Diese Relation der Kunst ist aber von der Relation des Künstlers zu seinem Werke ganz verschieden, denn diese letztere ist eine prädikamentale, wie sie zwischen der Ursache und ihrer realen Wirkung entsteht: sie hört auf mit dem Untergang des Kunstwerkes, während die andere Relation, die im Wesen der Kunst liegt, auch beim Wegfall des Kunstwerkes so lange fortdauert, als ein Material vorhanden ist, aus welchem die Kunst wieder ein Werk hervorbringen kann.

Wir untersuchen hier nur das Verhältnis der Kunst zu ihrem Werke, weil diese Relation über das Wesen der Kunst Aufschluß gibt. Das Subjekt der Kunstrelation ist der Künstler, der die Kunst besitzt. Das Fundament der Relation ist die ganze künstlerische Tätigkeit nach allen Arten der Ursächlichkeit, die dabei mitwirken, um den Terminus, das Kunstwerk, im realen Sein hervorzubringen. Zu diesem Fundament gehört aber auch von seiten des Künstlers das Material, aus welchem die Kunst ihr Werk hervorbringen und gestalten kann. Übrigens gehören zu dem ganzen Fundament, ähnlich wie bei der Wissenschaftsrelation, außer der aus der künstlerischen Tätigkeit entspringenden Relation noch die transzendentalen Beziehungen, die aus dem Maße und der Proportion hervorgehen: diese alle ergeben als Teilmomente erst die ganze adäquate Kunstrelation.

Da nun die schönen Künste selbst den Charakter eines Vermögens oder einer Kraft haben, so werden sie in

[1] Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici, Tom. I, Parmae 1725, Tr. III Disp. 3 nr. 93 sqq., p. 216.
[2] L. c. Tr. I Disp 1 nr. 76, p. 25.

ihrer Betätigung differenziert und spezifisch bestimmt von der Natur des Werkes, welches sie hervorbringen können. Das Kunstwerk ist aber erst durch seine eigentümliche Form das, was es sein soll. Das Material dagegen, aus welchem die Form herausgestaltet wird, ist als solches nicht das Objekt der Kunst, sondern gehört vielmehr zur Klasse der Ursächlichkeit der künstlerischen Tätigkeit. Daher spezifiziert das Material diese Tätigkeit nicht, sondern nur die Form des Werkes differenziert die künstlerische Tätigkeit. Nun ist der Zweck, den die Kunst durch ihr Werk realisieren soll, die formale Darstellung des Schönen. Weil aber die Kunst intellektuell arbeitet, so muß sich ihre spezifische Tätigkeit nach der Erkenntnis des Schönen richten, welche der Künstler besitzt und im konkreten Werke darstellen will. Daher kann er nur die in den schönen Dingen der Natur vorhandenen Formen nachahmen und muß dabei der wissenschaftlichen Erkenntnis in allen ihren Stufen folgen. Auf der untersten Erkenntnisstufe findet er die Schönheit der Körperwelt nach der Physik in den Bewegungen und Veränderungen des ens mobile und darnach gestaltet er schöne Körperbewegungen wie in den mimischen Künsten. Betrachtet er dagegen auf der mathematischen Erkenntnisstufe die Schönheit, die in den räumlichen Figuren der Körperwelt liegt oder in den Proportionen der Zahlen besteht, so sucht er die ersteren in der Architektur und Skulptur räumlich und in der Malerei noch abstrakter in zwei Dimensionen darzustellen, die Zahlenschönheit der Tonwelt aber in der Musik zu realisieren. Auf der höchsten, metaphysischen Stufe endlich erkennt er die Schönheit des Seins und drückt sie in den Werken der Poesie aus.

Auf diesem rationellen Wege ergibt sich eine sachgemäße Einteilung der natürlichen schönen Künste, die zugleich den Verwandtschaftsgrad derselben wahrt, in drei oberste Gattungen: Bewegungskünste, mathematische und metaphysische Künste. Die Bewegungskünste sind die niedersten und am meisten materiell, daher haben sie viele Arten unter sich. Die höheren, mathematischen Künste teilen sich in zwei Hauptarten: die geometrischen, wozu Architektur und Skulptur einerseits und anderseits die Malerei gehören, und die arithmetische Kunst der Musik. Architektur und Plastik sind nahe verwandt, so daß sie

sich oft verbinden können, wie z. B. die indische Architektur in den Tempeln von Benares sich fast zur Skulptur auswächst, ähnlich wie es der Fall bei der Spätgotik ist. Ihr Unterschied liegt nur darin, daß die Architektur die Schönheit der regulären Körpergestalten, die Skulptur dagegen die Schönheit der belebten Körpergestalten nachahmt, ein Unterschied, der für die Kunst selbst nur akzidentell ist. Die Poesie endlich als metaphysische Kunst verzichtet ganz auf die Nachahmung sinnlicher Schönheit und arbeitet nur mit der Phantasie im Dienste des geistigen Intellekts: sie ist daher die Königin unter den natürlichen Künsten und in ihrer höchsten Leistung, dem Drama, befiehlt sie über die Dienste ihrer Schwestern, die sie um sich versammelt, um die ganze menschliche Schönheit zum einheitlichen Ausdruck zu bringen.

Wollen wir noch die Frage stellen, wie sich die Kunst selbst zur Wissenschaft und zur Natur verhält, so müssen wir sie durch logische Relationen beantworten. Von der Wissenschaft ist die Kunst abhängig, weil diese ihr die Erkenntnis des Schönen offenbart, wonach die Exemplarursache des Werkes im Geiste und in der Phantasie des Künstlers gestaltet wird; dieses Vorbild, die Idee und das Phantasiebild, wirkt aber formal ursächlich zur Gestaltung des Kunstwerkes mit. Daher ist diese Relation, die gleichsam transzendental in der Kunst liegt und sie mit der Wissenschaft sehr innig und notwendig verbindet, ein Verhältnis der kausalen Abhängigkeit innerhalb der Formalursächlichkeit. Darnach verhält sich die Kunst zur Wissenschaft so wie die Wirkung sich zur Ursache verhält. Aber dieses Verhältnis ist nur einseitig, denn die Wissenschaft kann bestehen, wenn auch die Kunst nicht wäre, und die Wissenschaft ist natürlich und logisch die Voraussetzung der Kunst; die Kunst dagegen kann nicht sein ohne die Wissenschaft.

Da aber die Kunst ihre Formen durch die Erkenntnis aus der Natur der realen Dinge bezieht, die eine Schönheit besitzen, und da die Kunst jene Formen in einem bestimmten Material realisieren soll, so ergibt sich das Verhältnis der Kunst zur realen Natur als eine zweifache Relation. Die erste ist die starke Abhängigkeit der Kunst vom Naturschönen, welches als Formalursache auf die Kunst wirkt und in der Fassung ausgesprochen

wird: ars imitatur naturam. Die zweite Relation dagegen betrifft die Ausführung der Kunst, indem die Natur der realen Dinge als Material der Kunst dient, ohne welches sie ihren Zweck nicht ausführen, den finis operis nicht verwirklichen kann. In diesem Abhängigkeitsverhältnis von der Naturwelt wird die Tätigkeit der Kunst determiniert durch die Natur des Kunstmaterials und so erscheint diese letztere Relation der Kunst zur Natur als Zweckbeziehung. Weil aber die Kunst der geistigen Erkenntnis folgt und in der Synderesis wurzelt, so ist ihr die geistige Freiheit belassen; daher ist die Abhängigkeit von der Natur keine sklavische und der Verismus, der zum wahren Wesen der Kunst gehört, ist ein idealer. Der Satz „ars est simia naturae" ist daher in seiner Allgemeinheit falsch und besagt ein Prinzip des Verfalles und der Entartung der schönen Künste.

IV

1. Ein interessantes Problem der Physik im alten Sinne dieses Namens, das unter einem anderen Gesichtspunkt auch der mathematischen Betrachtung untersteht, ist das Problem der Berührung. Wir nehmen es in der einfachsten Fassung auf, wie es in der euklidischen Geometrie auftritt. Wir wollen es Tangentialproblem nennen und den Fall untersuchen, wenn eine gerade Linie als Tangente einen Kreis berührt. Diese Berührung kann nur in einem einzigen Punkt erfolgen. Der metaphysische Grund dafür liegt im Wesen der beiden geometrischen Gebilde, die eine ebene Fläche voraussetzen, in welcher sie ihr mathematisches Dasein haben. Denn im Begriff der geraden Linie liegt die konstante Fortdauer ihrer Richtung innerhalb derselben Ebene oder, philosophisch ausgedrückt, die absolute Gleichförmigkeit aller ausgedehnten Teile der Line in bezug auf die Ebene. Der Begriff des Kreises dagegen besagt die konstante Änderung der Richtung aller, auch der kleinsten Teile desselben innerhalb der Ebene. Hier stoßen wir also schon auf Relationen.

Zum klaren Verständnis derselben muß man den Unterschied der mathematischen und metaphysischen Erkenntnis festhalten. Die rein mathematische Betrachtung geht von gewissen Grundbegriffen und ihren Beziehungen

zu einander aus, die in der euklidischen Fassung als oberste Axiome erscheinen, aber selbst nicht bewiesen, nämlich nicht aus anderen mathematischen Prinzipien durch logisch zwingende Folgerungen abgeleitet werden können. So ist z. B. die Definition der geraden Linie bei Euklid ein Grundsatz der Geometrie nach der Übersetzung von Lorenz in die Worte gefaßt: „Eine gerade Linie ist diejenige, welche zwischen allen in ihr befindlichen Punkten auf einerlei Art liegt." Für die Geometrie selbst genügt diese Definition als Grundsatz. Aber metaphysisch ist damit das Wesen der Geraden noch nicht vollkommen erklärt, denn es wird darin der Begriff der Lage und seiner Differenzen, also das Verhältnis der Linie zum Raume, vorausgesetzt. Daher kann die Mathematik ihre obersten Grundsätze mit ihren eigenen Mitteln nicht beweisen, sondern sie entnimmt dieselben aus der höheren Wissenschaft der Metaphysik. Denn die mathematischen Dinge werden als solche von der Mathematik erfaßt, insofern sie vom Verstand abstrahiert worden sind, während sie dem wirklichen Sein nach keine Abstraktionen sind[1]. Die mathematischen Dinge haben, so wie sie für sich abstraktiv betrachtet werden, keine reale Existenz[2], weil sie in der realen Welt kein Individuum haben, das als solches von der sinnfälligen Materie abstrahiert ist: denn eine bestimmte Linie z. B. findet sich nur in der Begrenzung eines Körpers[3]. Daher sind die mathematischen Relationen als solche nur Verstandesrelationen, die jedoch auf Grund der Relationen, die in der Naturbeschaffenheit der wirklichen Dinge liegen, aus den mathematischen Dingen abstrahiert werden. Daher haben diese geometrischen Relationen, wenn man sie mathematisch betrachtet, als Verstandesrelationen eine Ähnlichkeit mit den transzendentalen Relationen und spiegeln dieselben im mathematischen Denken ab und repräsentieren sie. So liefert die metaphysische Betrachtung erst die volle Erklärung der geometrischen Axiome, die für die Geometrie selbst die unbeweisbaren Prinzipien der weiteren wissen-

[1] S. Thomas: S. Th. I q. 44 a. 1 ad 3: mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse.

[2] Ib. I q. 5 a. 3 ad 4: mathematica non subsistunt separata secundum esse ... sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia ...

[3] Caietanus in S. Th. I q. 5 a. 3.

schaftlichen Folgerungen bilden. Das geht noch klarer hervor, wenn man erwägt, daß die reine Mathematik wegen der Beschaffenheit ihres formalen Objektes und die Geometrie im besonderen das Verhältnis des Objektes zur Bewegung nicht betrachtet und deshalb auch den Beweis aus der Wirkursache nicht führen kann, der erst in der zwischen Mathematik und Physik stehenden angewandten Mathematik[1], und zwar in der Mechanik möglich wird, weil die reale Bewegung ein wirkliches Sein voraussetzt und in der abstrakten Welt der mathematischen Dinge unmöglich ist. Daher kann auch die Veränderung der Lage, die eine Bewegung erfordert, von der Geometrie nicht bewiesen werden. Deshalb ist die genetische Definition der geraden Linie aus der Bewegung ebenfalls ein metaphysischer Satz, den die Geometrie als Axiom annehmen muß[2].

2. In dieser Voraussetzung untersuchen wir die aufgeworfene Berührungsrelation näher. Die beiden Figuren, um die es sich handelt, die gerade Linie und der Kreis, gehören derselben Gattung an, weil sie beide nur eine Dimension besitzen. Ihre spezifische Artbestimmung nach dem letzten wesentlichen Unterschied besteht darin, daß die Gerade keine Krümmung ihrer Teile besitzt, der Kreis aber die gleichmäßige konstante Krümmung aller seiner Teile als Merkmale hat: ihr Gegensatz ist daher der größtmögliche, nämlich der konträre innerhalb derselben Gattung. Daher kann die Berührung der Tangente, die eine Gerade ist, mit dem Kreise nur in einem einzigen Punkte erfolgen, weil die Berührung der konträren Gebilde nur in dem Bestandteile beider möglich ist, welcher selbst unteilbar ist und deshalb allein die Vermittlung der beiden konträren Gebilde in sich aufnehmen kann, ohne daß dieselben in ihrem Wesen eine Veränderung erleiden. Denn die Berührung ist nichts anderes als die Verbindung der Grenzen zweier Ausdehnungen[3]. Dieser Berührungspunkt wird also beiden Gebilden gemeinsam und bleibt dennoch als besonderer Bestandteil beider bestehen. Wenn man etwa einwenden wollte, bei der Berührung bleibt der Punkt der Tangente und derjenige des Kreises bestehen

[1] Aristoteles: Mech. quaest. p. 847 a 24.
[2] Cf. dieses Jahrbuch, Bd. 25 (1911), p. 68.
[3] S. Thomas: 4 Sent. d. 10 a. 4 qu. 1 sol.: tactus autem corporalium consequitur quantitatem, quia nihil aliud est quam coniunctio terminorum duarum quantitatum.

und fallen nur auf- oder ineinander, so vergißt man, daß sie tatsächlich doch nur ein einziger Punkt werden, weil keiner von ihnen mehr ausgedehnt ist: sie sind daher wahrhaft nur ein einziger Punkt durch die Berührung, der beiden Figuren gemeinsam ist. Dadurch werden aber beide Figuren in der Berührung mit einander vereinigt und in dem gemeinsamen Besitz des einen Punktes selbst eins, ohne jedoch ihr besonderes Wesen zu verlieren. Diese Vereinigung ist daher keine für sich innerhalb der Gattung linearer Figuren bestehende, gleichsam selbständige Einheit, sondern nur eine gleichsam zwischen der Tangente und dem Kreise schwebende Einheit, die von dem Vorhandensein beider Termini abhängt, zwischen denen sie vermittelt. Ihr ganzes Sein ist also nur ein relatives, an die beiden Termini gebundenes.

Man kann daher diese durch die Berührung entstehende Vereinigung nur in ähnlicher Weise denken, wie unser Verstand die Relationen der realen Körperwelt auffaßt, weil jene Vereinigung das eigene mathematische Sein der beiden Figuren nicht an sich modifiziert, sondern beide nur für einander hinordnet, und deshalb die denkbar geringste Modifikation beider in ihrem eigenen Seinsbestand darbietet. Mit ihr bleibt die Identität der Tangente ebenso wie diejenige des Kreises bestehen, und dennoch ist die relative Einheit gleichzeitig vorhanden, welche, wenn sie nicht bloß relative Geltung hätte, jene objektiven Identitätsverhältnisse notwendig aufheben müßte. Die Berührung verursacht daher eine solche Relation, die eine gegenseitige ist. Ihr Subjekt ist auf der einen Seite die Tangente, auf der Gegenseite der Kreis, welcher Endterminus der ersten Relation ist. Das Fundament ist bei beiden ebenfalls das Subjekt durch die Berührung einerseits und durch die Berührungsaufnahme anderseits, so daß diese Wechselbeziehung sich auf die actio und passio, also auf die Bewegung gründet, welche die Berührung verursacht hat. Das ganze Sein dieser Relation ist natürlich nur ein mathematisches, also ein Gedachtsein, das aus der Abstraktion des realen Seins der Körper und ihrer geometrischen Grenzgebilde objektiv hergenommen ist. Nur dem Grade nach kann diese Relation verstärkt werden, wenn man die Tangente nacheinander an dem ganzen Kreise herumgleiten oder den Kreis sich um seinen Mittelpunkt drehen läßt: denn dann werden sämtliche Punkte der Tangente und des Kreises sukzessiv beiden Figuren gemeinsam, wo-

durch die Art der Relation selbst und ihre Zahl nicht geändert, sondern nur das Fundament der Relation vermehrt wird.

Dasselbe Problem läßt sich bei den übrigen Kegelschnitten sowie bei höheren Kurven leicht verfolgen. Es kann ferner auch auf die Berührung von Flächen und von Körpern angewendet werden, z. B. auf den Fall, wenn man eine Kugel in eine körperliche Ecke legt, so daß die Kugel die drei Flächen, die sich in der Ecke schneiden, zugleich berührt.

3. Wenn man aber das Berührungsproblem nach dem ihm unterliegenden Sein der physischen Körperwelt betrachtet, aus dem die mathematische Betrachtung es abstrahiert hat, so erschließt sich ein interessantes Problem der Physik. Bei dieser Betrachtung haben wir es mit realen Dingen zu tun: die Linie und der Kreis, ebenso die Fläche und die Körperfigur sind die Grenzen und Formen des aktuell ausgedehnten Körpers und haben in ihm ihr Sein der Existenz als seine realen Akzidenzen. In den Naturwissenschaften ist daher die Berührungsrelation selbst keine bloß gedachte, sondern eine echt prädikamentale. Hier wirft nun Horváths metaphysische Lehre ein neues Licht auf das Problem. Die physische Berührung zweier Körper, die in ihren begrenzenden Figuren stattfindet, erfordert eine causa efficiens, welche vermöge ihrer aktiven Kraft das Prinzip der Bewegung ist und dadurch modifiziert sie zunächst diese von der Berührung betroffenen Akzidenzen logisch zuerst, ehe die Körpersubstanz selbst dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird. In der gegenseitigen prädikamentalen Berührungsrelation, die z. B. beim Stoß, der die örtliche Bewegung verursacht, eine relatio disquiparantiae ist, indem der bewegende Körper sich aktiv wirkend und der bewegte sich passiv aufnehmend verhält, dauert aber die vollzogene relative Seinsmodifikation, die in der Vereinigung der beiderseitigen Körperbegrenzung besteht, so lange fort, als die Berührungsrelation selbst besteht, weil die bewirkende Ursache ihrer Kraft nach in dieser Vereinigung fortwirkt[1]. Die vom bewegten Körper dadurch empfangene Seinsmodifikation richtet sich in ihrer spezifischen Beschaffenheit als Wirkung nach

[1] Horváth p. 144—146.

der Wesensbeschaffenheit ihrer Ursache, also nach den Qualitäten, die aus der Wesensform des bewegenden und berührenden Körpers hervorgehen.

Damit ist aber die Lehre der alten Philosophie, dem Verständnis nähergerückt: erstens daß es innerhalb der materiellen Welt keine actio in distans gibt; zweitens daß jede körperliche Tätigkeit eine Berührung erfordert; endlich drittens daß jede qualitative Veränderung der Körper an eine natürlich und logisch früher erfolgte örtlich-mechanische Bewegung notwendig anknüpfen muß und ohne diese Voraussetzung innerhalb der natürlichen Weltordnung nicht möglich ist. Mit diesen Grundsätzen kann auch die moderne Naturwissenschaft sich einverstanden erklären. Die Bedeutung der Berührungsrelation als fortdauernde Seinsmodifikation rückt aber jene metaphysischen Prinzipien unserem Verständnis der physischen Probleme näher. Die weitere Ausführung dieser Lehre ist Aufgabe der Naturphilosophie, die wir hier nicht verfolgen wollen.

V

1. Aus der Fülle von Relationsproblemen der Metaphysik greifen wir dasjenige heraus, welches die Grundlage für die Asthetik bildet: den vielumstrittenen Begriff der Schönheit. Der hl. Thomas[1] leitet diesen Begriff mit Aristoteles psychologisch aus der Erfahrung ab, indem er die Dinge, die uns schön erscheinen, so definiert: pulcra sunt quae visa placent: diejenigen, welche uns gefallen, nachdem wir sie deutlich erkannt haben. Der kalleologische Genuß wird analog der Wahrnehmung durch den Gesichtssinn auf den Gehörsinn und die Phantasie und zuletzt auf die geistige Erkenntnis übertragen. Objekt des Gefallens ist dasjenige, was dem natürlichen Strebevermögen entspricht. Weil es durch seinen einzelnen objektiven Seinsinhalt das sinnliche Strebevermögen oder durch seine reale Wesenheit allgemein den Willen als das geistige Strebevermögen ergänzen und befriedigen kann, so ist es stets ein Ding, das in der fertigen Vollkommenheit seines Seins ein Gut für das strebende und begehrende Subjekt ist. So ist der schöne Gegenstand objektiv stets etwas, was metaphysisch gut ist. Aber erst wenn es als solches so erkannt

[1] S. Thomas: S. Th. I q. 5 a. 4 ad 1.

wird, daß diese objektive Erkenntnis selbst den Gegenstand des Gefallens bildet, ist der Begriff des Schönen formal darin zu finden: pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ita, ut bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet[1]. Daher sagt der hl. Thomas: pulcrum est idem bono sola ratione differens[2], und Caietan folgert daraus: pulcrum est quaedam boni species ... Connumeratur tamen bono pulcrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter[3]. Mit jenen Worten gibt der Aquinate aber noch keine formale Definition der Schönheit selbst, sondern weist nur den Weg, auf welchem man aus der Definition der schönen Gegenstände ihre Formalursache, die Schönheit selbst, finden kann. Jene Hinordnung des Schönen zur Erkenntniskraft ist aber, wenn wir sie bloß für sich betrachten und vom realen Gegenstand absehen, eine Verstandesrelation, ähnlich wie das Verhältnis des scibile zur scientia, des Gegenstandes, der wissenschaftlich erkannt werden kann, zur Wissenschaft selbst.

Es fragt sich nun, was diese „apprehensio boni alicuius, quae ipsa placet" im metaphysischen Sinne bedeutet. Da die Schönheit tatsächlich sowohl in den Dingen der realen Welt als auch in den Werken der Kunst vorhanden und von uns empfunden wird, so kann die Schönheit nicht rein subjektiv sein, also nicht bloß in einer Verstandesrelation bestehen. Da aber tatsächlich nicht alle realen Dinge den Eindruck der Schönheit auf uns machen, so muß sie da, wo wir sie wirklich empfinden, etwas sein, was formell von der metaphysischen Güte der Dinge verschieden ist, weil diese Güte als solche eine transzendentale Eigenschaft alles realen Seins ist und deshalb in jedem realen Dinge vorhanden ist, während die Schönheit nicht überall erscheint. Jene Konvenienz des Guten zum Erkenntnisvermögen, worin der formale Begriff der Schönheit liegt, muß also auch real begründet sein. Sie entspringt aus den objektiven Elementen der Integrität, der Proportion

[1] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 27 a. 1 ad 3.
[2] S. Thomas: ib.
[3] Caietanus in S. Th. 1. II q. 27 a. 1 ad 3. Cf. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae [2], Friburgi Briesg. 1912, vol. II, nr. 547, p. 29.

und deutlichen Erkennbarkeit, die in der Seinsvollendung oder Seinsvollkommenheit der schönen Gegenstände sich vorfinden. Die körperliche Substanz als solche besitzt an sich diese Elemente noch nicht aktuell, sondern sie wird erst durch ihre realen Akzidenzien ergänzt und vervollkommnet, indem ihr die Ausdehnung (Quantität) Teile verleiht, zu deren Vollkommenheit wieder die Figur als Qualität hinzukommen muß, während solche Qualitäten, wie die Kräfte usw., die ausgedehnte Substanz im substantiellen Sein nur für die Betätigung weiter vervollkommnen. Darum muß jene objektive Ordnung der Schönheit zu derjenigen Seinsart gehören, aus der sie resultiert, also zu etwas Qualitativem an der Substanz, was das reale Fundament für die Totalordnung ist, die der Verstand formal als Relation der Teile unter sich und des Ganzen zu den Teilen auffaßt und als das Schönheitsverhältnis derselben erkennt. Ebenso liegt die Sache bei der geistigen Schönheit der immateriellen Substanzen. Auch hier unterscheidet der Verstand teils reale, teils virtuelle Teile, die sich als geistige Kräfte und habituelle Qualitäten offenbaren, wie z. B. die intellektuellen und moralischen Tugenden, und in ihrem Verhältnis untereinander und zur geistigen Substanz eine zweckmäßige real-transzendentale Ordnung besitzen, auf Grund deren der Verstand die Schönheitsrelation, die aus ihnen hervorgeht, formal auffaßt.

2. Analysieren wir diese Schönheitsrelation, so finden wir ihr reales Fundament in der qualitativ vollendeten Substanz, und zwar in der Wesensform derselben und den aus derselben fließenden Qualitäten. Denn daraus gehen real-transzendentale Relationen hervor, die teils aus dem Maßverhältnis, teils aus den aktiven und passiven Kräften, teils aus der Ähnlichkeit oder Proportion entspringen. Je stärker diese Teilrelationen auf Grund des Seinsinhaltes ihrer Fundamente sind, desto deutlicher ist die daraus hervorgehende Totalrelation, die eben die objektive Schönheit des Dinges selbst ist. Jedoch ist das nicht so zu denken, als ob jene partiellen Relationen aktuell vorhanden wären und die Totalrelation — die ganze objektive Ordnung — ursächlich erzeugten, denn eine Relation als solche hat gar keine ursächlich wirkende Kraft und Tätigkeit, sondern es sind die Teilfundamente jener partiellen transzendentalen Relationen, welche direkt die

Grundlage der einen einzigen spezifischen, aber ebenso transzendentalen Relation in dem schönen Gegenstand begründen; diese letztere Relation ist seine erkennbare innere Ordnung, die als solche von uns unter dem Begriffe der Schönheit erkannt wird. Insofern die Schönheit also objektiv auf Qualitäten sich gründet, ist sie selbst noch etwas Absolutes, was zu derselben Klasse des Seins gehört, und somit etwas, was macht, daß die Substanz in sich vollkommener ist; das kann aber nur eine Qualität sein, ähnlich wie die Gesundheit des organischen Körpers eine Qualität desselben ist, die aus der vollkommenen Beschaffenheit und ungestörten Funktionierung seiner Organe hervorgeht.

Wenn wir die objektive Schönheit zur Kategorie der Qualität rechnen müssen, so frägt es sich weiter, zu welcher von den vier Klassen derselben sie gehören kann. Offenbar nur zur ersten, welche den Habitus und die Disposition umfaßt; denn diese geben der Substanz eine bestimmte Beschaffenheit als Vervollkommnung des substantiellen Seins für dieses selbst. Sie disponieren den Körper, in welchem sie vorhanden sind, in Hinsicht auf seine Wesensform; weil sie aber aus solchen Ursachen hervorgehen, die selbst ihrer Natur nach leicht der Veränderung unterliegen, so haben diese habituellen Dispositionen, wie der hl. Thomas[1] z. B. die Gesundheit und die Schönheit ausdrücklich nennt, noch nicht vollkommen die Natur eines Habitus, der als solcher eine gewisse Festigkeit und Stetigkeit erfordert: weshalb wir die Schönheit genauer nur als eine Disposition oder als eine reale Anordnung fassen müssen, die an sich noch keine Relation ist, sondern an der Seinsweise der Qualitäten teilnimmt.

3. Diese habituelle Disposition, die man Schönheit nennt, hat aber, insofern sie eine Hinordnung zum Intellekt mit sich bringt, etwas Relatives, das nicht subjektiv vom denkenden Verstand hineingelegt oder bloß

[1] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 50 a. 1 c.: Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulcritudo et huiusmodi habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Cf. Cauvinus de Nicea, Philometaphysicus, Bononiae 1692, T. I, Tract. IV de Praedicamentis, Disp. V q. 1 § 3, fol. 319.

gedacht, sondern eine wahre reale transzendentale Relation an dem schönen Gegenstande ist.

Diese Ansicht wird auch bestätigt durch die Lehre Horváths, die wir später noch näher prüfen werden, daß die Relation eine Vollkommenheit besagt, was in unserem Falle deutlich aus der fundamentalen Beschaffenheit klar ist; denn die Qualität als solche ist immer eine Seinsvollkommenheit der Substanz selbst, in welcher sie existiert. Mit anderen Worten kann man dasselbe so ausdrücken: Im metaphysischen Sinne ist dasjenige in seiner Weise vollkommen und wird etwas Gutes genannt, was fertig geworden ist. Jeder verwirklichte Zuwachs eines möglichen Seinsgrades macht das Subjekt vollkommener und verstärkt demnach seine metaphysische Güte. Nun ist aber die zur Substanz wirklich hinzukommende reale Vollendung der integralen und für einander disponierten Teile eine reale Vermehrung des substantiellen Seinsgehaltes, die man als Qualität bezeichnet. Diese objektiv klar erkennbare Disposition der Substanz zu ihren Bestandteilen ist aber die Schönheit als Qualität und die Substanz ist als solche in sich reicher und besser geworden, als wenn sie diese Qualität nicht hätte.

Die Relation, welche in der Disposition des Gegenstandes enthalten ist und zu seiner metaphysischen Güte noch die Hinordnung zur Erkenntniskraft hinzufügt, ist das formale Moment der Schönheit, nach welchem der Aquinate mit Augustinus die Schönheit selbst als splendor ordinis definiert. Jene entitative Disposition des schönen Gegenstandes ist das bonum; die Relation desselben zum Erkenntnisvermögen dagegen ist id, cuius apprehensio placet. Das Wohlgefallen daran ist eine Funktion des geistigen Begehrungsvermögens, der Willenskraft, deren Betätigung als Bedingung voraussetzt, daß jene Relation als solche erkannt worden ist. Daher ist jene objektive Relation das formale Objekt des subjektiven kalleologischen Genusses.

In dieser Ansicht wird ebenso der objektive Charakter der Erkenntnis wie der Schönheit gewahrt. Daher lehnen wir die Ansicht ab, welche den Erkenntnisakt selbst, dessen Objekt jene Relation ist, zum eigentlichen Objekt des kalleologischen Genusses machen will. Es handelt sich

hier nur um die direkte Erkenntnis des Schönen. Die reflexe Erkenntnis, in welcher wir unseren Erkenntnisakt selbst zum Gegenstand des Denkens machen, kann immer ein Wohlgefallen und einen Genuß verursachen, der aber wesentlich verschieden ist vom eigentlichen kalleologischen Genusse. Denn die reflexe Erkenntnis des Häßlichen gewährt zwar den logischen Genuß, den jede richtig folgernde Erkenntnis mit sich bringt, aber gerade das Gegenteil vom kalleologischen Genusse.

Frägt man endlich, was in der ganzen Linie des Erkenntnisvorganges bei der direkten Erkenntnis des Schönen das eigentliche formale Objekt sei, so kann die Antwort in der Voraussetzung der Thomistischen Philosophie nicht zweifelhaft erscheinen. Der geistige Erkenntnisvorgang kommt erst zum Abschluß in dem Hervorgang oder dem gedanklichen Ausdruck des verbum mentis, welches der terminus, das Ende des Erkenntnisaktes (intellectio) ist und deshalb von seinem Prinzip, nämlich von dem Erkenntnisakt verschieden sein muß. Dieses innere geistige Wort ist dasjenige, was zwischen Intellekt und erkanntem Gegenstand vermittelt, indem es dem Intellekt die Form des erkannten Dinges verleiht, so daß der Intellekt diese Form sich aneignet. So ist es als Erkenntnisprodukt dasjenige, was selbst erkannt ist; aber weil es die formelle Ähnlichkeit mit dem erkannten Gegenstande in sich abbildet und somit als Stellvertreter für denselben dient, ist es zugleich das Erkenntnismittel, in welchem der Gegenstand erkannt wird, und der erkannte Gegenstand selbst in seinem Gedachtsein[1]. Daher vollzieht sich die Erkenntnis der Schönheitsrelation in dem erkannten verbum mentis, das der Verstand sich von ihr bildet, und dieses innere Wort als innerer Repräsentant des äußeren Objektes ist das eigentlich formale Objekt, das durch sein Gedachtwordensein vom Verstand das geistige Begehrungsvermögen sofort zum Wohlgefallen an diesem Gute bewegt und so die Liebe zu demselben erregt und den kalleologischen Genuß gewährt. Die Verwendung dieser Ansicht zur Erklärung der göttlichen Schönheit und besonders des trinitarischen Geheimnisses kann hier nicht

[1] S. Thomas: Qu. dip., q. 4 de verbo a. 1 ad 5; ib. ad 3; Opusc. de differentia divini Verbi et humani; Com. in 1 Joannis lect. 1 nr. 4.

weiter verfolgt werden, da die Frage hier nur vom philosophischen Standpunkt gestreift werden sollte. Das Schönheitsproblem bleibt aber noch weiter offen, weil es noch eine Reihe von anderen Fragen herbeiführt, deren Lösung gewiß nicht leicht ist. Und Plato hat recht, wenn er sagt: Das Schöne ist schwer.

4. Die eigentümliche Schönheitsrelation offenbart uns die Mannigfaltigkeit und den Reichtum, welche die Welt der Relationen in sich birgt. Denn sie erweist die Möglichkeit, wie verschiedenartige Fundamente in ihrer Auswirkung dennoch eine spezifisch einheitliche Relation ergeben können, und bildet dadurch ein Gegenstück zu den nur von der Theologie übernatürlich erkennbaren innertrinitarischen Relationen des göttlichen Seins, denen der größte Seinsgehalt eigen ist. Denn die Schönheitsrelation bietet in sich nur den geringsten Seinsgehalt dar, entschädigt aber durch den Reichtum ihrer Fundamente. Ähnlich wie in der niederen materiellen Seinsordnung der Reichtum in der steigenden Vervielfältigung der materiellen Individuen zunimmt, je tiefer die spezifischen Arten und Wesensformen stehen, so steigt in der immateriellen Seinsordnung die Anzahl der spezifischen Arten bei zunehmender Entfernung der Wesensformen von der Materie und ihrer Potenzialität, so daß hier die Fülle der geistigen Individuen in der Fülle der Arten selbst besteht, gemäß dem Gesetze, nach welchem die unendliche Seinsfülle des ersten und höchsten Seins, das wir Gott nennen, sich in den vielfach gebrochenen Strahlen der geschaffenen Wesen widerspiegelt, ohne sich jemals zu erschöpfen.

So steigt auch der Gehalt und der Wert der Schönheitsrelation in der geistigen Welt weit über alle Grade hinaus, welche sich in der Welt der Körper finden[1], so daß nur die höchste Kunst, die geistige Poesie, diese geistige Schönheit mit ihren beschränkten Mitteln annähernd darzustellen vermag.

VI

1. Aus dem ethischen Gebiete wählen wir eine Frage, die schon im Naturrecht auftritt und gegenwärtig für das Völkerrecht von sehr aktueller Bedeutung ist: der

[1] Cf. Gredt, Elementa Philosophiae Thomisticae, II, p. 30 nota.

Begriff der Souveränität. Schon der Name besagt eine Überordnung und zeigt damit eine Relation an. In der juridischen Sprache bedeutet die Souveränität, die einem Staate beigelegt wird, den Zustand der vollkommenen Selbständigkeit und Unabhängigkeit einer staatlichen Gesellschaft gegenüber anderen Staaten. Ferner bezeichnet man damit auch die oberste Regierungsgewalt der staatlichen Gesellschaft, insofern diese Macht von jeder anderen Rechtsgewalt unabhängig ist und durch ihr Vorhandensein den Staat souverän gestaltet. Endlich wird auch der konkrete Träger, der diese oberste Regierungsgewalt besitzt und ausübt, Souverän genannt.

Im Begriff der Souveränität liegt zunächst die Beziehung der höchsten Staatsgewalt zu den Untertanen, welche die Mitglieder der staatlichen Gemeinschaft sind. Diese Relation ist real-transzendental, denn der Staat ist die geordnete höchste menschliche Gesellschaftsart, die zum vollkommenen menschlichen Leben seiner Mitglieder bestimmt und in sich einheitlich abgeschlossen ist, wozu eine höchste Regierungsgewalt erfordert wird, die durch ihr Vorhandensein in der Gesellschaft die Mitglieder derselben bindet und für den gemeinsamen Zweck, das allgemeine Wohl formal zur spezifischen Staatseinheit gestaltet[1]. Sie ist daher innerhalb der ethischen Ordnung gleichsam die Seele des belebten Staatskörpers und muß analog als die spezifische Wesensform des künstlich durch den Konsens der Mitglieder zusammengefügten Staates gefaßt werden, in welchem die Einzelnen das Material bilden, aus dem das Staatsganze zur Einheit geformt, erhalten und innerhalb dieser ethisch-sozialen Ordnung zweckmäßig geleitet wird. Wie nun der einzelne Mensch, insofern er in sich abgeschlossen und von allen anderen unterschieden als Individuum existiert und selbständig gegenüber allen anderen als physische Person gefaßt wird, die innerhalb der natürlichen Rechte des vernünftigen freien Willens unabhängig ist, so wird ähnlich auch die staatliche Gemeinschaft, insofern sie individuell für sich existiert und von allen anderen unabhängig und in ihrer Sphäre autonom ist, im übertragenen Sinne als eine moralische Person

[1] S. Thomas: De regimine princip., lib. 3 c. 9. Cf. Antonio Burri, Le teorie politiche di San Tommaso e il moderno diritto pubblico, Roma 1881, capo 3, p. 40 s.

aufgefaßt. Ähnlich wie die metaphysische Selbständigkeit die natürliche Person zustande bringt, so macht die Souveränität den Staat zur völkerrechtlichen Person. Das wesentliche Moment der Souveränität ist aber jene einheitliche höchste autonome Staatsgewalt, aus welcher alle Hoheits- oder Herrscherrechte entspringen. Die Eigenschaften, die zu ihrer Natur gehören, sind die Ausschließlichkeit, Unteilbarkeit, Unverletzlichkeit und Dauerhaftigkeit. Konkret existiert sie nur in einem oder mehreren bestimmten Trägern, welche physische Personen sind.

2. Als Rechtsgewalt ist die Souveränität ihrem vollen Begriffe nach die Relation der Staatsgewalt zu den Untertanen. Sie ruht auf der transzendentalen Beziehung zwischen der Wesensform des Staates und seinem Material, aus welchem er gestaltet ist. Im konkreten Staate dagegen, in welchem die Staatsgewalt von ihrem persönlichen Inhaber ausgeübt wird, ist diese Relation eine echt prädikamentale. Denn ihre Extreme, der Regent und die Untertanen, sind von einander real unterschiedene physische Personen. Das entferntere Subjekt ist der Staat als Ganzes, das nähere Subjekt ist der legitime Träger der Herrschaftsgewalt selbst, welcher diese Gewalt ausübt. Das entferntere Fundament ist ebenfalls das Staatsganze, das nähere dagegen die Person des Trägers der Gewalt, und die Begründung der Relation liegt in der tatsächlichen Ausübung der Gewalt.

Diese Beziehung der souveränen Staatsgewalt zu den Untertanen ist aber eine gegenseitige. Denn der Relation der aktiven Staatsgewalt und ihres Trägers zu den Untertanen entspricht auf der Gegenseite das passive Vermögen der Untertanen, den aktiven Einfluß in sich so aufzunehmen, wie die Form in die Materie aufgenommen wird, als passio gegenüber der actio, als Wirkung gegenüber der Ursache. Da aber diese gegenseitige Relation nicht in derselben Art auf beiden Seiten vorhanden ist, so ist es eine relatio mutua disquiparantiae. Dieses schwebende Verhältnis der ethischen Seinsordnung ändert weder die Natur der Rechtsgewalt an sich noch die Natur der Untertanen, sondern modifiziert beide nur für einander.

3. Mit dem Wegfall eines der Extreme erlischt die Relation sofort. Beim Verlust der Untertanen, sei es durch eine Naturkatastrophe, die den Untergang des Staatsgebietes

herbeiführt oder durch Seuchen und möglicherweise durch einen Krieg, die das Staatsvolk ausrotten, hört die Souveränität auf. Ebenso endet die Souveränität, sobald die Regierungsgewalt selbst nicht mehr ausgeübt werden kann. Durch den Tod oder den freiwilligen Verzicht des Herrschers erlischt seine aktuelle Beziehung zu den Untertanen und die ihrige zu ihm. Es entsteht dann eine neue gegenseitige Relation zwischen dem Rechtsnachfolger und den Untertanen. Ähnlich muß der Fall beurteilt werden, wenn durch Usurpation der Träger der Regierungsgewalt an der Ausübung derselben behindert wird. Dann behält er zwar den Rechtsanspruch auf Wiederherstellung seiner legitimen Souveränität, aber diese selbst erlischt und der neue gewaltsame Besitzer der aktuellen Gewalt knüpft eine neue Relation zu den Untertanen des von ihm okkupierten Staates an, die eine neue Souveränität ist. Denn da die Souveränität in der Natur des Staates transzendental begründet ist, so hängt von ihr die Existenz des Staates ab; solange der Staat selbst als solcher besteht, muß also eine aktuelle Souveränität als Regierungsgewalt vorhanden sein. Wenn der legitime Träger derselben durch Usurpation oder durch Okkupation wegfällt, so muß der Usurpator oder der Okkupant, wenn dieselben diese Gewalt tatsächlich ausüben, als wirklicher Besitzer derselben angesehen werden oder der in diese Lage versetzte Staat würde als solcher aufhören, denn ein anarchischer Staat ist ein formloses und deshalb unmögliches Rechtsgebilde. Die neue Souveränität muß also in diesen Fällen von den Untertanen anerkannt werden, wenn sie nicht selbst ihre staatliche Existenz preisgeben wollen. Die Anerkennung beschränkt sich aber nur auf die Ausübung der neuen Souveränität, soweit dieselbe für die Existenz des Staates notwendig ist. Die Rechtshandlungen des neuen Souveräns sind daher soweit gültig und verbindlich, als das Gemeinwohl es erfordert, und zwar so lange, als der tatsächliche Zustand der Okkupation oder Usurpation dauert. Diese Anerkennung präjudiziert aber nicht den Rechten des früheren Souveräns, der seine Souveränität wiedererlangen kann.

4. In den verschiedenen Regierungsformen ist die Souveränität wesentlich die gleiche und wird nur in bezug auf ihren Träger akzidentell modifiziert. In der eigentlichen Monarchie erscheint sie am vollkommensten, weil sie in der

Einzelperson des Trägers die größte Einheit hat. In der Republik, in welcher das Volk selbst als Ganzes die Souveränität besitzt und die Ausübung derselben nur repräsentativ einer oder mehreren Personen zukommt, ist die Souveränität als Relation wesentlich dieselbe, wie in der Monarchie, aber ihre Dauer und ihre Stärke ist weniger garantiert, weil ihre Ausübung durch zufällige Umstände leichter gestört werden kann. In der geschichtlichen Entwicklung der Neuzeit ist der Zug zur Demokratisierung und zu republikanischen Staatsformen unverkennbar. Als ein natürlicher Rückschlag dürfte aber die Rückkehr zur monarchischen Verfassung als Folge der Überwindung der anarchischen Zustände nach Beendigung des Weltkrieges zu erwarten sein, um dem heutigen Gesellschaftsmaterial eine staatliche Form zu verschaffen, welche größere Festigkeit und Beständigkeit und damit auch zwischen den völkerrechtlichen Persönlichkeiten eine gesicherte internationale Ordnung zu garantieren vermag.

Die Souveränität des römischen Papstes, die mit der rechtlichen Autorität des Apostolischen Stuhles gegeben ist, unterscheidet sich wesentlich von der weltlichen Staatssouveränität, weil sie in der übernatürlichen Ordnung fundiert und eine einzigartige höhere Gewalt ist, die einem höheren Zwecke als dem des politischen Staates dient und in ihrer höheren Kraftfülle wohl die Funktionen der Staatsgewalt der Anlage und dem Vermögen nach einschließt, aber die weltliche Souveränität anderer Staaten nicht beeinträchtigt. Die Entwicklung dieser Relation haben wir schon früher in dieser Zeitschrift ausführlich behandelt und dürfen jetzt darauf verweisen[1].“

VII

1. Aus der Rechtswissenschaft möge als Beispiel ein Institut des römischen Privatrechtes dienen, welches auch in das gemeine Recht übergegangen und für die juridische Auffassung der Relationen außerordentlich lehrreich ist. Es ist der Begriff der strengen Obligation, der hier nur nach dem römischen Zivilrecht untersucht werden soll, in welchem er entstanden, ausgebildet und für andere Rechtssysteme sogar vorbildlich geworden ist und

[1] Divus Thomas II (1915), p. 440—442; III (1916), p. 47—59.

in seiner Fruchtbarkeit für ganz neue Rechtsverhältnisse des modernen Lebens wieder brauchbar gestaltet werden kann.

Das römische Recht unterscheidet das Eigentum und die Obligation oder Forderung mit einer Schärfe und Konsequenz wie keine andere Gesetzgebung. Dennoch haben beide Rechtsinstitute eine gewisse Ähnlichkeit, insofern beide die Herrschaft des freien persönlichen Willens über die Außenwelt besagen. Das Privateigentum ist die reale prädikamentale Relation eines Menschen zu einer Sache und drückt die volle unbeschränkte Herrschaft der Person über diese Sache aus, wie schon der Name besagt: denn Dominium bezeichnet die Herrschaft, das Recht des Herrn über sein Haus[1]. Die Obligation dagegen besagt eine Bindung des freien Willens in bezug auf eine bestimmte Leistung, wodurch der eine verpflichtet ist, dem anderen eine solche Leistung zu erweisen, während der andere befugt ist, diese Leistung zu erzwingen. Sie besagt also die Herrschaft des einen über gewisse einzelne Handlungen des anderen, wodurch die Freiheit des zweiten teilweise gebunden, die Freiheit des ersten aber erweitert wird.

2. Im römischen Rechte erscheint nun die juridische Obligation[2] deutlich als eine wahre prädikamentale Relation. Ihre beiden Extreme sind die Person des Gläubigers (creditor) und des Schuldners (debitor). Jeder von beiden heißt reus, weil beide an der Rechtssache (res) beteiligt sind[3]. Sie stehen sich aber in einem ungleichen Verhältnisse gegenüber, welches Savigny so beschreibt: „Auf der einen Seite (des Gläubigers) erscheint die persönliche Freiheit erweitert über die natürliche Grenze hinaus, als Herrschaft über eine fremde Person; auf der anderen Seite (des Schuldners) erscheint die persönliche Freiheit eingeschränkt, als ein Zustand der Unfreiheit oder Not-

[1] Cf. S. Thomas: 1 Sent. d. 8 q. 2 a. 1 ad 6. Qu. disp., de Malo q. 13 a. 1 c.; de Verit. q. 7 a 7 c. 2 Sent. d. 24 q. 1 a. 1 ad 2.

[2] Cf. F. C. von Savigny, Das Obligationenrecht als Teil des heutigen römischen Rechtes. I. Bd., Berlin 1851. 1. Kap., Nr. 2, p. 4 ff.; System des heutigen römischen Rechtes, Berlin 1840, I. Bd. § 53, p. 338 f.

[3] Res heißt die juridische Sache, die Gegenstand eines Rechtsstreites werden kann. So sagt Varr. L. L. 6, 5 med.: Quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis: ideo in actionibus videmus dici: quam rem sive litem dicere oportet. Cf. Cicero, Mur. 12 extr. — Davon reus (fem.: rea). Festus: Reus dictus est a re quam promisit ac debet. Cicero, Or. 2, 43.

wendigkeit[1]." So erklärt das römische Recht: Obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei[2]. Savigny denkt sich diese entgegengesetzten Zustände der beiden Personen „als zwei verschiedene Tätigkeiten, deren eine in der Leistung des Schuldners, die andere in dem Zwang (der Klage) von seiten des Gläubigers besteht". Natürlich ist diese Erklärung philosophisch nicht richtig ausgedrückt, denn Zustände und Tätigkeiten sind nicht dasselbe. Richtig erkennt Savigny aber, daß die Tätigkeit des Schuldners als die Hauptsache, als das eigentliche Wesen der Obligation, die des Gläubigers als das Untergeordnete angesehen werden muß[3].

Philosophisch werden wir hiernach die Obligation als ein gegenseitiges, aber ungleiches Verhältnis zwischen zwei Personen bezeichnen und demgemäß darin zwei verschiedene Relationen finden, die des Schuldners zum Gläubiger und die des Gläubigers zum Schuldner. Das Vermittelnde ist der in beiden vorfindliche Gegenstand der Forderung und das ist die Rechtshandlung des Schuldners[4]. Dieser beiden Relationen gemeinsame Gegenstand, nämlich die bestimmte Handlung des Schuldners, ist der Zweck derselben, der auch die spezifische Art der gegenseitigen Relationen mitbestimmt. Der Entstehungsgrund aber ist zunächst der freiwillige Konsens der beiden Kontrahenten, der entweder durch freiwilliges Übereinkommen oder durch andere Rechtsinstitute, z. B. durch ein Gesetz hervorgerufen ist. Der beiderseitige Willensakt der Kontrahenten ist also das Fundament der gegenseitigen Relation. Da nun dieser Wille vom Subjekt beider Relationen als den beiden beteiligten Personen nicht verschieden ist, so fällt das Fundament mit dem Subjekt zusammen. Da nun beide Extreme zwei verschiedene reale Personen und das Fundament in beiden Relationen als verschiedene Willensakte

[1] Obligationenrecht, l. c., p. 5.

[2] Pr. Inst. de Oblig. 3, 13 und L. 3 ff. de O. et A. (44, 7): Obligationum substantia (ihr Wesen) ... in eo consistit, ... ut alium nobis obstringat ad dandum aliquid vel faciendum vel praestandum. — L. 1 ff. § 1 de div. rer. (1, 8): ipsum ius obligationis incorporale est.

[3] Cf. v. Savigny, System, Bd. 8, p. 201.

[4] § 1 Instit. de duobus reis (3, 16): In utraque tamen obligatione una res vertitur, et vel alter debitum accipiendo, vel alter solvendo, omnium perimit obligationem et omnes liberat.

etwas Reales sind, so sind diese Beziehungen unzweifelhaft real-prädikamental und bilden das schwebende Sein, welches die beiden Personen nur in bezug auf einander innerhalb der Rechtsordnung modifiziert, indem sie den Willen beider Personen aneinander bindet. Dieses Band erlischt, sobald sein Zweck erfüllt ist durch die geschehene Leistung des Gläubigers — sei es freiwillig oder auf dem Wege der gerichtlichen Klage. Ebenso hört das Verhältnis auf durch Wegfall der Extreme, falls der eine oder der andere keine Rechtsnachfolger hat, die dann nach rechtlicher Bestimmung die Verpflichtung übernehmen, indem sich zwischen ihnen eine neue, der alten gleichwertige Relation bildet, die aus dem Konsens in die Rechtsnachfolge entspringt.

3. Soweit dürfte alles klar sein. Komplizierter wird die Sache scheinbar dadurch, daß beide Extreme, also die beiden Subjekte der gegenseitigen Relation gleichzeitig mehrere Personen sein können, während der spezifische Inhalt der gleiche bleibt, nämlich die geschuldete Leistung. Das römische Recht läßt hier zwei Möglichkeiten zu beschreiten offen: Einmal können mehrere Gläubiger oder mehrere Schuldner sich bezüglich ein und derselben Leistung dahin einigen, daß jeder von ihnen nur einen Teil der Leistung schuldet und beansprucht. In diesem Falle entstehen so viele Relationen, als Gläubiger oder Schuldner dabei beteiligt sind. Der andere Fall ist schwieriger, wenn nämlich mehrere Gläubiger eine und dieselbe Leistung ganz fordern oder mehrere Schuldner dieselbe jeder für sich schulden: jedoch so, daß die Einheit und Einzigkeit des Inhaltes der Obligation (des Gegenstandes) gewahrt bleibt. Dies ist die Obligation, die man Korrealobligation in solidum zu nennen pflegt. In diesem Falle werden sämtliche Schuldner ihrer Verpflichtung ledig, sobald nur einer von ihnen die ganze Leistung erfüllt, und ebenso verlieren sämtliche übrigen Gläubiger ihre Forderung, sobald die Leistung von irgendeinem der Korrealschuldner erfüllt ist. In diesem Falle besteht also nur eine einzige gegenseitige Relation zwischen mehreren Gläubigern und mehreren Schuldnern, denn die Relation wird durch die bloß materielle Vervielfältigung der Subjekte allein noch nicht vervielfältigt[1].

[1] N. Signorielli: Lexicon Peripateticum, Neapoli 1893, p. 329 sq. Horváth, p. 144 f.

4. Eine weitere Schwierigkeit scheint sich zu ergeben, wenn die Obligation eine alternative ist, nach dem Schema: spondeo Stichum aut Pamphilum, wobei der Schuldner die Wahl hat, welche von beiden Leistungen er erfüllen will. In der Regel hat nämlich der Schuldner die Wahl, doch kann sie auch durch Vertrag dem Gläubiger eingeräumt werden. Es frägt sich nun, wie diese alternative Relation zu denken ist. Faßt man die Alternatio[1] als Ausdruck einer bedingten Leistung auf, so kann man diese Obligation so formulieren: spondeo Stichum dare, si Pamphilum non dederim, et spondeo Pamphilum dare, si Stichum non dederim. Dann hätten wir zwei Obligationen, also auch zwei wahre Relationen anzunehmen sowohl auf seiten des Schuldners wie auf seiten des Gläubigers. Allein diese zwar einigen Juristen genehme Auffassung, welche diese Obligation als disiunctiva oratio[2] erklärten und sie aus zwei disjunktiven Bedingungen bestehen ließen[3], dürfte nicht haltbar sein, weil die römischrechtlichen Bestimmungen über die alternativen Obligationen nicht alle damit vereinbar sind. Derjenige, dem die Wahl zusteht, kann dieselbe beliebig bis zur definitiv erfolgten Leistung variieren; ferner hebt die teilweise erfolgte Leistung des einen Gegenstandes das Wahlrecht so wenig auf, daß sogar der geleistete andere Teil vom Schuldner zurückgefordert werden kann[4]. Diese Bestimmungen sind doch ein klares Zeichen, daß beide bedingt und disjunktiv gefaßten Obligationen innerlich verbunden sind und deshalb als eine einzige zusammenhängende Relation gefaßt werden müssen, die auch dadurch nicht vervielfältigt wird, daß sie als wahre Korrealobligation zwischen mehreren Schuldnern und Gläubigern auftreten kann. Daher haben schon hervorragende Autoritäten unter den alten römischen Juristen die disjunktiv gefaßte Stipulation nur als eine modifizierte Obligation angesehen. So sagt Paullus[5], nachdem er vier verschiedene Arten der Obligation angegeben hat, unter welchen er die in die

---

[1] Ein griechischer Glossator erklärt: *'Αλτερνατίον· ὁ ἐπαμφοτερισμός.*

[2] L. 124 de V. S. (50, 16).

[3] Ex duabus disiunctivis conditionibus: L. 63 de V. O. (45, 1) und disiunctivo modo conditionibus adscriptis: L. 78 § 1 de cond. (35, 1).

[4] L. 26 § 23. 14 de cond. ind. (12, 6). L. 21 § 6 de act. emt. (19, 1).

[5] L. 44 ff. § 3 de obl. et act.

Obligation eingehende Bedingung und den Modus[1] anführt, ausdrücklich: modus obligationis est, cum stipulamur decem aut hominem: nam alterius solutio totam obligationem interemit, nec alter peti potest, utique quam diu utrumque est. Julianus findet nur eine Ähnlichkeit zwischen der bedingten und der alternativen Obligation, verneint also ihre Identität[2]. Um auch die Stimme eines modernen Juristen anzuführen, so erklärt Demelius: Die beigefügte Alternative ist darauf berechnet, die Obligation während ihres ganzen Bestehens zu modifizieren, eine endgültige Qualität derselben zu bilden[3].

5. Vom römischen Zivilrecht zum kanonischen Recht ist der Weg nicht weit. Während nun im späteren römischen Recht durch die Gesetzgebung Justinians die alternative Obligation in bestimmten Fällen gesetzlich in eine einfache umgewandelt und dadurch verschärft wurde, so daß an Stelle des aut-aut die Kumulation der Leistungen von selbst eintrat, so ging das kanonische Recht milder vor, indem es zur Erleichterung des Schuldners in einem gewissen Falle die ursprüngliche kumulative Obligation in eine alternative umwandelte. Dieser Fall ist die bekannte Bestimmung über die zivilen Folgen aus dem Delictum fornicationis, wonach der Verführer verpflichtet war, die von ihm verführte Person zu ehelichen und ihr eine Mitgift zu geben: duc et dota. Diese kumulative Obligation wurde gewohnheitsrechtlich in die leichtere alternative verwandelt: aut duc aut dota[4].

Das kanonische Eherecht faßte auch die gegenseitige Relation zwischen den Verlobten, die von der Relation der Eheleute untereinander wesentlich verschieden ist, in Form einer Obligation auf, indem es das Verlöbnis (sponsalia)[5] nach Analogie der strengen Stipulation des römischen Rechtes ansah, bei welcher die gegenseitige sponsio angewendet wurde. Dadurch schützte es einerseits die Festigkeit und Heiligkeit des

[1] Dem modus entspricht das griechische τρόπος. Cf. Horáth, p. 183.

[2] L. 9 ff. pr. de opt. leg.

[3] Demelius in Zeitschrift für Zivilrecht und Prozeß von Linde und Schulte, N. F. Bd. XVII, Nr. II, 1860, p. 25.

[4] c. 1. 2. X. de adult. 5, 16.

[5] c. 3 C. 30 q. 5 (Resp. Nicolai I. ad cons. Bulg. c. 3).

Eheverlöbnisses, welches eine gegenseitige reale Relation im Hinblick auf das nachfolgende Ehesakrament erzeugt. Anderseits aber unterschied es dieses Verhältnis real von der mit dem Sakrament innerlich und wesentlich zur Einheit verbundenen gegenseitigen Relation der Eheleute untereinander[1], so daß eben die zivile Eherelation unter Christen von selbst zum Ehesakrament wird. Diese sakramentale Eherelation ist aber keine solche Obligation mehr wie die Sponsalien, sondern das aus dem gegenseitigen Konsens entspringende dauernde Herrschaftsverhältnis, in welches Mann und Weib durch Empfang des Ehesakramentes zu einander treten und das in seiner eminenten Fülle die dem Zwecke dieser Verbindung entsprechende gegenseitige Obligation auf die ehelichen Leistungen mitenthält und an sich, seinem ganzen Wesen nach, viel mehr Ähnlichkeit mit dem Rechtsverhältnis des Eigentums als mit einer bloß persönlichen Obligation des römischen Rechtes besitzt. Dieser wesentliche Unterschied zwischen dem vinculum matrimonii und dem vinculum obligationis geht schon daraus hervor, daß die Ehe als Kontrakt eine Institution des natürlichen Familienrechtes ist, während die Obligation dem Privatrecht angehört: diese beiden Rechtssphären sind aber durch ihren nächsten Zweck spezifisch verschieden. In der christlichen Ehe endlich ist die natürliche Relation, welche das eheliche vinculum ausmacht, sogar zur Würde eines Sakramentes erhoben, was bei keiner anderen Obligation möglich wäre, weil jede Obligation ein ius incorporale ist, während zum Wesen eines Sakramentes eine sinnfällige Sache gehört.

VIII

1. Unter den fast unzählbaren Relationen, mit denen sich die spekulative Theologie beschäftigt, ragen die trinitarischen gleich den größten Höhen des Himalaja über die langgestreckte Gebirgskette empor. Ihre philosophische Bedeutung zeigt sich besonders in der Frage, ob diese

[1] Cf. Gonet: Clypeus Theologiae Thomisticae, Coloniae Agripp. 1671, T. V., Tr. VIII de matrim. Disp. I a. 1 nr. 3 (p. 516): Dico breviter, matrimonium formaliter et quidditative consistere in vinculo illo, quo formaliter coniuges sunt uniti, resultante ex mutua eorum obligatione, seu ex mutuo iure et potestate, quam ex mutua traditione uterque coniux habet in corpus alterius.

innergöttlichen Relationen, welche das tiefste Geheimnis des christlichen Offenbarungsglaubens enthalten, eine reale Seinsvollkommenheit gegenüber der einen unendlich vollkommenen Wesenheit Gottes ausdrücken. Zu dieser schwierigen Kontroverse, welche die alten Theologen stets beschäftigt hat, nimmt auch Horváth[1] Stellung, indem er allgemein lehrt, daß die Relationen eine reale Vollkommenheit ausdrücken und es den Theologen überläßt, die mit dieser Lehre verbundenen Schwierigkeiten des trinitarischen Geheimnisses zu vereinigen. Diese Frage bildet daher vom theologischen Standpunkt das wichtigste Kriterium für die Richtigkeit der Horváthschen Theorie. Darum wollen wir seine Ansicht an diesem Dogma prüfen.

Horváth unterscheidet mit Recht die Frage, „ob eine von neuem entstehende Relation einen Zuwachs an innerem Wert und Vervollkommnung bedeutet" (p. 117), die er verneint, von der anderen Frage, „ob die Relation ihrem ganzen Sein nach eine Vollkommenheit bedeutet" (p. 118), die er bejaht. Es erklärt sich weiter, „daß die Relation kraft ihrer eigenen Charakteristik allein keine Vollkommenheit bedeutet" (p. 193). Das Charakteristische der Relation ist das bloße Hingeordnetsein des Subjekts ad aliquid, zu etwas anderem, zu einem fremden Sein. Dieses Ad aliud bringt dem Subjekt keinen Zuwachs an innerem Wert und an Seinsgehalt, folglich ist dieses Esse ad aliud auch keine Vollkommenheit. Dagegen ist die Relation ihrem ganzen Sein nach genommen doch eine Vollkommenheit, „aber eben eine relative Vollkommenheit, die alle entitativen Züge von dem Seinsgehalt ihres Fundamentes schöpft, und je nachdem die quidditas und ratio der Relation von ihrem Fundamente verschieden ist, setzt sie auch eine mit letzterem völlig identische oder von ihm verschiedene Realität" (p. 193). Für diese Lehre beruft es sich auf klare Stellen des S. Thomas und auf dessen Erklärer Joannes a S. Thoma[2], welcher diese Lehre zur Erklärung der trinitarischen Relationen anwendet und in denselben eine wahre reale Vollkommenheit findet. Weil eben gegen diese Ansicht des Joannes a. S. Thoma von anderen bedeutenden Theologen starke Einwendungen er-

[1] p. 117 ff., 126, 177, 193.

[2] Joannes a S. Thoma: Cursus Theol., I. P., q. 28, disp. 13, nr. 8, 9.

hoben werden, welche auch seine Auslegung der Worte des hl. Thomas bestreiten, so müssen wir zur Klärung der Frage die wichtigste Einwendung besprechen [1].

2. Die theologische Schwierigkeit liegt hauptsächlich darin, daß die vom Dogma geforderte absolute Gleichheit der drei göttlichen Personen durch die Annahme von realen Vollkommenheiten der verschiedenen göttlichen Relationen aufgehoben würde. Die aus den innergöttlichen geistigen Hervorgängen des Intellekts und des Willens entspringenden Relationen, von welchen drei unter sich real verschieden sind, nämlich paternitas, filiatio, spiratio passiva, konstituieren die drei göttlichen Personen so, daß diese Personen innerhalb der einen göttlichen Natur als jene konkreten Relationen für sich subsistieren. Wenn nun die Relation selbst eine Seinsvollkommenheit ist, so hat eine Person weniger Vollkommenheit als die andere, weil der einen die relative Vollkommenheit der anderen fehlt: also sind die drei göttlichen Personen nicht mehr vollständig gleich an Vollkommenheit. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, nimmt Joannes a S. Thoma nur eine relative Vollkommenheit in allen drei Personen an. Denn die Relation besagt in ihrem esse Ad gar keine Vollkommenheit, sondern nur in bezug auf das Subjekt, auf das esse In und auf das Fundament. Weil aber in Gott jenes esse In, das Subjekt und das Fundament der drei göttlichen Relationen nur ein einziges ist, so muß die daraus folgende Vollkommenheit auch nur eine einzige sein

Hiergegen argumentiert Paulus a Conceptione[2] dilemmatisch: Das was Joannes a S. Thoma relative Vollkommenheit nennt, ist entweder etwas innerhalb derselben Linie wie die Relation selbst, ohne virtuellen Unterschied von derselben; dann kann aber eine solche Vollkommenheit nicht der einen Person mitgeteilt sein, ohne daß ihr auch die entsprechende Relation selbst mitgeteilt würde. Also müßte die Person des Sohnes, wenn er die Vollkommenheit des Vaters mit besäße, auch die Vaterschaft selbst haben und wenn er die Vaterschaft nicht hat, kann

[1] Petrus de Godoy, Disputationes Theologicae in I. partem D. Thomae, Venetiis 1668, T. III, Qu. XXVIII., Disp. LXXVIII. (p. 63). Paulus a Conceptione, Tractatus Theologici, Parmae 1725, T. II, Tr. VI de Trinitate, Disp. II, dub. IV (p. 31).

[2] l. c. nr. 55 (p. 33).

er auch ihre Vollkommenheit nicht mit besitzen. Oder die relative Vollkommenheit ist etwas, was von der Linie der Relationen verschieden und dann nur etwas Absolutes ist. Damit ist aber die Auffassung der Thomisten gegeben, die mit Paulus a Conceptione lehren, daß die göttliche Relation nach dem eigentlichen Begriff von Relation im Unterschiede vom Absoluten keine eigentliche Vollkommenheit in Gott hinzubringt, die von der Wesenheit und den Attributen Gottes verschieden wäre. So lehrt der hl. Thomas nach dem hl. Augustinus. Ebenso lehren Cajetan, Silvester von Ferrara, Bañez, die Salmanticenses, Godoy und andere Theologen und Paulus a Conceptione meint, daß auch Joannes a S. Thoma dieselbe Ansicht vertreten wollte. Cajetan erklärt ausdrücklich, daß die Relation als solche weder eine Vollkommenheit noch eine Unvollkommenheit mit sich bringt. Und das ist richtig. Denn Vollkommenheit ist nur das Sein selbst, sei es das ungeschaffene selbständige Sein oder das von einer bewirkenden Ursache hervorgebrachte und fertig gewordene Sein der Dinge. Die Relation dagegen hat als solche gar kein eigenes Sein für sich. Wenn Horváth aber von der „relativen Vollkommenheit" spricht, so gebraucht er diesen Ausdruck nicht etwa im Gegensatz zu einer nicht relativen oder absoluten Vollkommenheit, sondern nur im Gegensatz zur formalen Relation selbst und bezeichnet mit dem Ausdruck „relative Vollkommenheit" nur die Relation als Ganzes, nämlich ihre Formalität zusammen mit ihrem Fundament, das selbst nichts Relatives mehr ist, sondern etwas Absolutes, aus welchem die Relation hervorgeht. Und so gefaßt, schließt der Begriff der Relation alle entitativen Züge ein, die sie aus dem nicht relativen Seinsgehalt ihres Fundamentes schöpft[1]. In diesem Sinne ist aber, wie Paulus a Conceptione lehrt[2], der Satz „Die göttliche Relation ist eine Vollkommenheit Gottes" ebenso wahr und formal wie der dogmatische Satz: „Die göttliche Relation ist die Wesenheit Gottes". Hiermit ist erwiesen, daß die Relationsmetaphysik Horváths auch für die theologische Trinitätslehre annehmbar ist, da ihr kein theologisches Bedenken entgegen steht.

---

[1] Cf. Horváth, p. 118f.
[2] Paulus a Conc., l. c. nr. 82 (p. 38).

IX

Mit den behandelten Beispielen mag die Streife auf Relationen beendet sein. Der Scheinwerfer, der zur Beleuchtung diente, war aus der Werkstatt der aristotelisch-thomistischen Philosophie entnommen. Um das Urteil, das wir über die Metaphysik der Relationen von Alexander Horváth abgegeben haben, zu begründen, dürften diese Beispiele begnügen. An ihnen zeigt sich vor allem die Kraft der alten Philosophie, die durch ihre Tiefe und Sicherheit schwierige Probleme, vor denen die moderne Philosophie zurückschreckt, wohl zu lösen imstande ist. Das Bedürfnis nach einem Führer, wie Horváth einer ist, der sich als delischer Taucher erprobt hat, wird auch heute noch gefühlt, sobald man die Scheu überwindet, diesen Problemen ins Angesicht zu schauen. Das klingt auch aus dem Geständnis, mit welchem Alfred Brunswig sein sehr bedeutsames Buch, daß die Phänomenologie der Relationserlebnisse behandelt, mit dem Hinweis auf die alte Ontologie der Relationen schließt, mit deren Hilfe die Relationserlebnisse „mit vollem Recht als Erkenntnisse anerkannt werden können“ [1]. Diesen Worten entnehmen wir eine glückliche Verheißung. Wenn der moderne Geist sich auf sich selbst zu besinnen anfängt und sein Wissen in allen Zweigen, die er geschichtlich zu erforschen und zu begreifen so emsig bemüht ist, einmal gründlich revidieren wird, dann wird er auch der alten Philosophie gerecht werden, und sie wird seine kritische Prüfung bestehen. Die alten Prinzipien haben nichts von ihrem Licht und ihrer Kraft verloren und sind stark genug, auch die neuen Probleme hell zu beleuchten.

Es gibt auch Relationen, welche die Zeiten und ihre Geschehnisse mit einander verknüpfen und uns helfen, das Weltbild einheitlicher zu gestalten. Es sind die Relationen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Übereinstimmung und der Gegensätze in der Geschichte. Wenn die Extreme selbst real verschieden und das Fundament eine Tatsache ist, die in ihren Folgen virtuell fortdauert und weiter wirkt, so sind solche historische Relationen, die man im Vergleichen findet, nicht bloß in unserem Denken vor-

[1] Brunswig, l. c., p. 183—186.

handen, sondern real. Man kann sie nicht bloß in Proportionen, sondern auch in Proportionalitäten aussprechen, wie z. B. in dem Satze: Wie Plato sich zu Aristoteles verhält, so ähnlich verhält sich Augustinus zu Thomas Aquinas[1]. Auch solche geschichtliche Relationen wird man philosophisch tiefer erfassen und an ihnen den Wert der alten Philosophie ermessen. Und es kommt die Zeit, in dem die gefundenen Werte auf die Neugestaltung der Dinge angewendet werden, denn der Revision der Wissenschaft folgt von selbst die Revision der Praxis auf allen Gebieten.

Auch der nichtendende Krieg hat eine transzendentale Beziehung zum Frieden, der einmal kommen muß, und diese Beziehung muß sich konkret aus dem Wirken der führenden Kräfte endlich zu einer realen prädikamentalen gestalten. Denn der soziale Trieb der Menschheit ist stärker als die Zerstörungswut und die egoistische Lust der Verneinung, weil die natürliche Anlage zum geordneten Gesellschaftsleben solange fortlebt, als es Menschen auf Erden geben wird. Dazu kommt noch die starke, historische Relation der Menschen und ihrer Gesellschaftsformen zum Christentum, die nicht erloschen ist, weil die übernatürlichen Kräfte desselben noch fortwirken und zum Frieden, zur Ruhe der Ordnung aus höheren Motiven drängen, als es die politischen Zwecke vermögen. Und wenn einmal die ehernen Türen des Janustempels von Menschenhand geschlossen werden, zieht auch der Lenker der Geschichte an seiner goldenen Kette die Welt aus dem Abgrund wieder empor.

Graz, im Mai 1916.

---

[1] Ein anderes Beispiel ist ausgeführt in Divus Thomas I, p. 407—411.