

FRANZ BRENTANO

Geschichte der mittelalterlichen
Philosophie
im christlichen Abendland

Aus dem Nachlaß
herausgegeben und eingeleitet
von
KLAUS HEDWIG

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 323

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0499-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2581-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1980. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort. Von Klaus Hedwig	IX
Zur Textgestaltung der Ausgabe	XXII

Franz Brentano
Geschichte der mittelalterlichen Philosophie
im christlichen Abendland

Einleitung. Theorie der vier Stadien	1
--	---

Hauptteil

I. Stadium der Entwicklung zum Höhepunkt	6
A. Früscholastische Autoren	6
B. Anselm von Canterbury	8
1. Leben und Werke	8
2. Theologie	8
a) Dasein Gottes	8
b) Vom Wesen Gottes	13
c) Wahrheit	14
d) Schöpfung	14
e) Freiheit	15
f) Vorauswissen	16
g) Prädestination	16
h) Ursprung des Bösen	17
i) Kritik	18
3. Psychologie	18
C. Das Universalienproblem	19
1. Ursprung der Problematik	19
2. Roscelin von Compiègne	21
3. Wilhelm von Champeaux	22
4. Abaelard	24
a) Universalien	24
b) Theologie	25
c) Ethik	27

5. Gilbert von Poitiers	27
D. Spekulation – Mystik – Systematik	29
1. Spekulation	29
2. Mystik	29
3. Systematik	29
a) Petrus Lombardus	29
b) Alanus von Lille	31
c) Johannes von Salisbury	32
E. Rezeptionen des Aristotelismus	33
F. Philosophie im Kontext der Rezeption	36
1. Alexander von Hales	36
2. Wilhelm von Auvergne	37
G. Albertus Magnus	39
1. Leben und Werke	39
2. Philosophie	41
3. Theologie	44
4. Psychologie	46
H. Thomas von Aquin	48
1. Leben und Werke	48
2. Metaphysik	51
3. Theologie	52
4. Psychologie	55
5. Kosmologie	58
6. Ethik	60
7. Politik	60
I. Zeitgenossen des Thomas	62
II. Erstes Stadium des Verfalls	67
A. Gründe der Verfallsstufen	67
B. Duns Scotus	69
1. Philosophie	70
2. Theologie	71
3. Psychologie	73
4. Ethik	74
C. Schüler und Gegner	75
III. Zweites Stadium des Verfalls	77
A. Nominalismus	77

B. Wilhelm Ockham	78
1. Erkenntnislehre	79
2. Theologie	83
3. Psychologie	84
C. Nominalisten	85
IV. Drittes Stadium des Verfalls	87
A. Mystische Spekulation	87
B. Johannes Gerson	89
C. Raymundus Lullus	90
D. Raymund von Sabunde	91
E. Nikolaus von Kues	92
F. Übergang zur Neuzeit	95
Anmerkungen des Herausgebers	99
Namenverzeichnis	131

VORWORT

Brentano ist eine historische Größe – was keinesfalls heißt ein für allemal erledigt – eine gewisse Überzeitlichkeit sollte in der Edition walten.

Husserl, in: Psychologie III, Leipzig 1928, S. XLVIII.

Es ist eine sicherlich zweitrangige und zudem noch mit vielen Unzulänglichkeiten versehene Beurteilung einer Philosophie, sie primär an ihren zeitgeschichtlichen Wirkungen und Nachwirkungen zu messen. Aber andererseits bleibt es überraschend, daß heute in der Phänomenologie¹, der Analytischen Philosophie² und der Existentialontologie³ die Klärung bestimmter sachlicher und methodischer Voraussetzungen auf die Problemstellungen zurückführt, die Brentano – an der Schwelle der Philosophie der Gegenwart – in der ganzen Schärfe und Komplexität der Fragen und versuchten Antworten erstmals aufgeworfen hat.

Es scheint, daß ein nicht geringer Teil dieser wirkungsgeschichtlichen Bedeutung vor allem darin gründet, daß Brentano in die eigenen Fragestellungen die Fragen der philosophischen Tradition aufnimmt, aber dennoch die aktuellen Sachprobleme mit neuen, zeitgemäßen und damit auch naturwissenschaftlichen Methoden zu beantworten sucht. Diese Prävalenz der »sachlichen Forschung«, in deren Dienst das »Studium der Geschichte der Philosophie«⁴ zu treten hat, läßt daher konsequent die Philosophiegeschichte in eine »Philosophie der Geschichte der Philosophie«⁵ übergehen – eine Geschichtsphilosophie, deren »kulturpsychologisch« fundierte Phasentheorie⁶ sich auf die heute sicherlich kontroverse Wertung der einzelnen Epochen auswirkt. Andererseits aber trifft diese bewußte und stets wiederholte Rücknahme der eigenen Problemstellungen in den problemgeschichtlichen Horizont der Tradition in allen Epochen der Philosophiegeschichte auf eine überragende Gestalt – auf Aristoteles. Er ist – nach Brentano – der »Mann aller Zeiten, namentlich

aber der Philosophie des Mittelalters«⁷. Auch die Scholastik ist daher in diesem größeren wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang als eine Zeitepoche verstanden, deren »philosophische Hauptwerke« weitgehend »Kommentare des Aristoteles« sind.

Das geschichtliche und problemgeschichtliche Scholastikbild, das für den frühen Brentano kennzeichnend ist, weist eine überraschende Vielfalt verschiedener Seiten und Gesichtspunkte auf. Brentano hat bereits früh – unmittelbar nach den ersten Aristoteles-Arbeiten – eine *Geschichte der kirchlichen Wissenschaften* verfaßt, die in J. A. Möhlers *Kirchengeschichte*⁸ (1867) veröffentlicht ist. Die Scholastikinterpretation, die bereits hier die Phasentheorie der Geschichte anwendet, behandelt vor allem die Institutionsgeschichte der Kirche, der Orden, Schulen und Universitäten, während die genuin philosophischen und theologischen Sachfragen in ihrer eigenen Bedeutung zurücktreten. Aber auch schon in diesem Zusammenhang, ebenso wie dann weit deutlicher in der späteren, hier edierten Scholastikvorlesung, die in Würzburg⁹ gehalten wurde, lassen sich die Quellen angeben, die Brentano studiert hat. Es sind vor allem Augustinus, Anselm, Abaelard, Avicenna, Thomas, Albertus, Duns Scotus, Ockham und Suarez¹⁰. Für das eigene Scholastikbild und die Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie ist die deutsche und französische neuscholastische Literatur¹¹ bestimmend, eine Geschichtsschreibung, die in einer historisch fundierten, fast anti-quarisch konservativen Darstellung die Sachthemen aus den für das Mittelalter selbst leitenden Fragestellungen interpretiert.

Für die Arbeitsweise der Kommentierung und Interpretation mittelalterlicher Texte ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß Brentano zwar direkt in der Aristoteles-Forschung stand, aber dagegen für das Mittelalter ohne eigene neue Beiträge die Forschungsergebnisse seiner Zeit übernommen hat. Das breite, doch durchaus beherrschte Textmaterial, das Brentano ausgezeichnet kannte¹², ist von ihm gekürzt, auf wesentliche Positionen zusammengefaßt worden, derart, daß die Sachprobleme scharf hervortreten. Dieser Rekurs vom Historischen auf die Sachinterpretation, der – wie etwa die Deutung des Thomas von Aquin¹³ zeigt – durchaus kritisch war, läßt die philosophiegeschichtlichen Probleme zu aktuell-gegenwärtigen Sachfragen werden. Es ist bis heute nur in Ansätzen gezeigt worden¹⁴, inwieweit die für Brenta-

nos eigenes Denken charakteristischen Themen aus den mittelalterlichen Vorlagen teilweise übernommen und neu thematisiert worden sind.

Es ist bekannt, daß Brentanos Verhältnis zur scholastischen Philosophie und Theologie durch prinzipiell-sachliche und auch durch äußere Schwierigkeiten nicht unbelastet war¹⁵. Die allmähliche, doch konsequente Herausarbeitung einer rationalen Theodizee, die mehr die Verschärfung einer philosophischen Grundposition darstellt, läßt für die komplementäre Beziehung zwischen Philosophie und Theologie, die im Mittelalter durchaus kritisch reflektiert wurde, keinen Raum mehr¹⁶. Aber dennoch bleiben in diesem gesprengten Systemgefüge bestimmte Themen leitend, die Brentano aus dem Mittelalter aufnimmt und ohne den Rekurs auf die christliche Offenbarung neu zu formulieren versucht.

Die für das Selbstverständnis der Philosophie grundlegende Frage betrifft auch für Brentano die Klärung der ἀλήθεια, die – mit Bezug auf Aristoteles¹⁷ – unter einem doppelten Aspekt einerseits als θιγγεῖν der »einfachen Wesenheiten«, dann ferner noetisch als »Urteil« im λόγος ἀποφαντικός als dem eigentlichen Ort der Wahrheit verstanden wird. Dabei wird von Brentano bereits früh – wie auf anderen Gebieten auch – die Aristotelische Wahrheitskonzeption durch das scholastische Schema der »Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache«¹⁸ interpretiert. Die logischen und ontologischen Schwierigkeiten, die später zur Aufgabe der *adaequatio*-Lehre führen werden, sind in diesen ersten Interpretationen bereits angelegt. Im strikten ontologischen Sinn sind die Universalien als solche nicht im »reellen Sein« existent, wohl aber besitzen sie im Verstand ein ὄν ὡς ἀληθές¹⁹, das aber dann in der Rückfrage nach dem »eindeutigen« Sinn des Seienden auf seinen Seinssinn kritisch zu prüfen ist. Die Richtung dieser Kritik, die später auf die Eliminierung der *entia rationis* als »fiktiv« führen wird, ist an der zunehmenden Ausschaltung der reflexiven Erkenntnis des Wahrheitsgeschehens ablesbar, die vor allem die Funktion der Kopula²⁰ betrifft. An diesem Punkt werden für Brentano bestimmte ontologische Vorentscheidungen für die Neuformulierung der Wahrheitskonzeption bedeutsam. Insofern nämlich das Sein im »eigentlichen« Sinn auf das bestimmte, individuelle »Ding« restrin-

giert wird, das *τόδε τι*, demgegenüber die Allgemeinbegriffe als »fiktiv« gelten, muß der Versuch einer »Übereinstimmung« dieser Begriffe des Denkens mit den konkreten Dingen geradezu unlösbare Probleme aufwerfen, wie die konstanten Neuformulierungen der *adaequatio*-Formel²¹ zeigen. Die Einwände, die Brentano geltend macht, betreffen die vermeintliche Zirkelstruktur der Übereinstimmung, die Unmöglichkeit einer Adäquation zwischen Allgemeinem und Einzelem und die iterative Reflexion, die als Wahrheitskriterium endlos zu prüfen hätte, inwieweit die Übereinstimmung stimmt oder nicht. Es ist sicherlich eine offene Frage, ob die genuin thomistische Position der *veritas*²², die neben der Sachreferenz auch deren kritische Reflexion umfaßt, hier nicht verkürzt verstanden worden ist.

Für Brentano ist es kennzeichnend, daß die Lösung dieses Problemkomplexes wiederum durch den Rückgriff auf die Aristotelische Wahrheitskonzeption des *θιγγεῖν*²³ versucht wird, insofern im »berührenden« Entdecken der Dinge eine unmittelbare, reflexionslose Einsicht in das Reale gegeben scheint. Diese Einsicht, die auch für alle weiteren, komplex-reflexiven Formen des Urteils fundierend ist, wird Brentano in der kritischen Auseinandersetzung mit den modernen Theorien apodiktisch-wahrer Erkenntnis später die »Evidenz«²⁴ des Erkennenden nennen. Es scheint daher, daß die Rücknahme der Wahrheitskonzeption von der »Übereinstimmung« auf die »Evidenz« als die Folge einer Grundentscheidung anzusehen ist, für die eine strikt »reistische« Ontologie leitend ist.

Man wird daher von der Annahme ausgehen können, daß die psychologischen Themen, die bei Brentano äußerlich dominieren, nur vor dem Hintergrund eben dieser Ontologie adäquat zu interpretieren sind. Es ist problemgeschichtlich aufschlußreich, daß bei Brentano die *πρώτη οὐσία*, die für Aristoteles durch die *δευτέρα οὐσία* in ihrem allgemeinen »Wesen« noch zu erschließen war, offensichtlich durch die Fragestellungen des mittelalterlichen Nominalismus eine Verschärfung gefunden hat, für die vor allem Ockham²⁵ entscheidend war. Das heißt, daß die wiederholt behandelten Sachprobleme der Substanz, der Universalien, der Abstraktion, der Fiktion, der Sprachkritik und der *entia rationis*²⁶ auf eine bestimmte Seinsauffassung festgelegt sind, die – bei Brentano selbst – noch aus dem Rückgriff auf die

traditionellen Ontologien entwickelt ist. Die problemgeschichtlichen Nachwirkungen dieser Tradition, die über Brentanos Vermittlung teilweise bis in die *Ding*-Ontologien der Gegenwart reichen, sind bisher kaum untersucht worden.

Das zweifellos wichtigste, vor allem für die beginnende Phänomenologie entscheidende Lehrstück, das Brentano aus der Scholastik übernimmt, ist die »intentionale« Bezogenheit der psychischen Phänomene, die fortan als das »positive« Merkmal des Psychischen verstanden wird²⁷. Aber dieser Hinweis auf die scholastischen Ursprünge der Intentionalität ist bisher keineswegs ausreichend präzisiert worden. Es kann als sicher gelten, daß Brentano – wie aus Eintragungen in mehreren Handexemplaren²⁸ hervorgeht – nicht nur die von Avicenna überlieferte Intentionstheorie der *vis aestimativa*²⁹ kannte, sondern auch die für Thomas von Aquin leitende voluntative Intentionalität³⁰ genau studiert hat. Für Thomas ist die Tendenzialität des Willens jedoch von der *ratio boni appetibilis*³¹ unterlaufen, die in der Prävalenz des Kognitiven gründet. Aber gerade diese kognitive Seite des Psychischen wird von Brentano nicht mit einem thomistischen, sondern spätscholastisch-konzeptualistischen Begriff interpretiert, den Brentano bereits früh auch für die Auslegung der Aristotelischen Erkenntnislehre braucht hatte. Die *αἴσθησις* – und umfassender der *νοῦς* – empfangen das *εἶδος* »ohne Materie« (*ἀνευ τῆς ὕλης*³²). Diese »immaterielle« Gegenwart des Erkannten im Erkennenden wird von Brentano durch den Begriff *obiective*³³ gekennzeichnet, einen Terminus, der von der Neuscholastik, aber auch von Descartes, Suarez und dem spätmittelalterlichen Konzeptualismus her bekannt war und primär die *Immanenz* des Erkenntnisprozesses betont. In dieser eingeschränkten Fassung des Intentionalen, die bei Brentano in den Formulierungen der »immanenten Gegenständlichkeit« der erkannten Gegenstände wiederkehrt, der »mental Inexistenz«³⁴, dürfte ein wesentlicher Grund für die zahlreichen Varianten, Kritiken und späteren Reinterpretationen dieser Lehre liegen. Es ist bekannt, daß der späte Brentano – nach der sogenannten Immanenzkrise – den ontologischen Status der intentional-inexistenten Objekte dadurch radikal ändert, daß der Existenzbegriff auf das *τόδε τι*³⁵ zurückgenommen wird. Nur insofern etwas »individuell« ist, etwa ein »Ding«, kann es ein direktes Objekt des Psychischen

EINLEITUNG THEORIE DER VIER STADIEN

Nach dem Sturz des Römerreiches, da die Völkerwanderung Europa überschwemmte, teilten die Wissenschaften das Geschick der staatlichen Einrichtungen. Selbst die letzte Erinnerung von ihnen wäre verschwunden, hätten sie nicht an der Kirche, deren Festigkeit alle Stürme überdauerte, einen Wall gefunden¹.

1. Hier allein² waren die Verhältnisse so günstig, daß die Philosophie zum zweiten Mal zu einer wahren und vollkommenen Blüte gelangen konnte. Im christlichen Morgenland und bei den Arabern in Spanien und Asien war dies nicht möglich.

a) Dort das Absterben eines gealterten Volkes und seiner Zivilisation; die katholische Kirche kann nicht ihre verjüngende Kraft betätigen, da sie unter dem byzantinischen Schisma verkümmert; [sie war dort] nie eine unabhängige moralische Macht. Besonders nach dem Schisma [findet man] mehr selbstgefällige und selbstüberhebende Betrachtung früherer Leistungen als Forschung – Gelehrsamkeit, nicht Wissenschaft.

b) Die Araber aber ein phantastisches Volk; zu nüchterner Betrachtung und Forschung nicht wie die Okzidentalen geeignet. Wir sehen dann auch [die Wissenschaft] durch eine aller Spekulation feindliche Religion gehindert. Bibliothek von Alexandrien.

c) Im christlichen Abendland dagegen frische jugendliche Kraft des neuen Volkes, begabt und berufen, Träger der Geschichte und Kultur zu werden. Das Christentum war wie keine andere Religion geeignet, das spekulative Interesse zu fördern.

d) Die Kirche, eine selbständige geistige Macht neben der physischen, durch geistige Mittel sich ausbreitend und sich verteidigend, sieht in der Hebung der Wissenschaft und Kunst ihr Interesse. Schon Paulus³ in seinen Pastoralbriefen stellt an den Bischof wissenschaftliche Anforderungen. Selbst diejenigen, welche [der Kirche] in späterer Zeit den Vorwurf der Hemmung machen, [müssen ihr] für damals Anerkennung [zollen]. Und in der Tat ist offenbar, wie überall die Päpste die Spekulation er-

mutigen und der Klerus an der Spitze der Wissenschaft schreitet. [Man vergleiche] Comte⁴, [für den die Wissenschaft mit einer theologischen Phase beginnt.]

e) Man könnte meinen, die Mitteilung der Wahrheit schwäche den Forschungstrieb. Aber nein! Die Philosophie [kommt] vom Staunen⁵; das Staunen aber bleibt nach dem Entdecken einer Wahrheit, so lange die Gründe unbekannt [sind]. Ja, es erwächst erst recht: z. B. [gibt es] kein gemeinsames Maß für die Diagonale und Seite des Quadrats.

Nach den Keplerschen Gesetzen [führt] Newton [die Untersuchungen weiter]; so auch beim Glauben. Er fordert auf zur Untersuchung der höchsten philosophischen Probleme: Dasein, Wesen, Wirken Gottes; Vorherwissen, Vorherbestimmung und Freiheit; das Böse; Natur und Suppositum; Arten der Einheit; Substanz und Akzidenz; reale Wahrheit und Phänomen; Seele; Unsterblichkeit; Weise der Verbindung mit dem Leib; Auferstehung; ebenso auf ethischem Gebiet; einheitlicher Plan Gottes. Christus Haupt.

f) Das Christentum gewährt aber, indem es von vielen Resultaten der philosophischen Forschung Kenntnis gibt, noch eine weitere Hilfe; nicht bloß Anregung des Interesses, sondern [es weist] auch Leitsterne⁶ der Forschung.

Die Untersuchung wird sehr erleichtert, wenn das Resultat zum voraus bekannt [ist]. So [mußten] Newton, so Archimedes [die Gesetze erst finden]. Wer verkennt, wieviel leichter Kolumbus [es hatte]?

2. So hier im Gegensatz teils zu den Griechen, teils zu den Arabern [sind] alle Bedingungen zu einem neuen Aufblühen der Philosophie vereint.

a) Dazu kam noch ein weiterer Vorteil. Die Aufgabe [war] eine doppelte:

- 1) die Aneignung der Tradition und
- 2) Neuforschung mit der richtigen Methode.

Die Übergangszeit [bezieht sich] überall auf Aristoteles⁷; bei diesem sogleich in die Schule. Erst Logik, dann besonders nach Alexander von Hales und mehr noch seit Albertus Magnus [werden] sämtliche Zweige [der Philosophie studiert]. Aus ihm auch die richtige Methode: Beobachtung und scharfe Schlußfolgerung.

b) Doch ergeben sich auch Nachteile daraus:

- 1) Der kommentierende Charakter [herrscht vor]; da erst hat der Verfall begonnen, verstärkt durch die Methode der Theologie, die Schriffterklärung; übergroßes Gewicht der Autoritäten.
- 2) [Ebenso nachteilig war] die mit der Theologie vermischte Behandlung.

Die der Theologie fernerliegenden Naturwissenschaften waren verhältnismäßig wenig kultiviert, obgleich sie doch für die Philosophie vielfach unentbehrlich sind: sowohl durch die Tatsachen, die sie bieten, als auch für die logischen Studien zur Vervollkommnung der Methode. Die Leistungen des Aristoteles auf diesen Gebieten, wie auch immer groß sie sein mochten, konnten nicht genügen; das Festhalten an ihm mußte ein Hemmnis für größere Fortschritte werden.

c) Einwand: Warum [wurde] dann in den Naturwissenschaften nichts geleistet? Nicht weil nicht die Methode der Naturwissenschaft [ausreichte], sondern weil andere und höhere Fragen diese vernachlässigen ließen; wie ja auch in der Politik, [war] durch das religiöse Interesse auch in der Vernunftwissenschaft fast ausschließlich die Richtung auf höhere Fragen [leitend].

So hatte früher Plato, trotz der beobachtenden Methode, die Naturwissenschaft nicht bereichert.

d) Übrigens zeigt sich ihr Vertrautsein mit der beobachtenden Methode auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet, wenn sie es betreten. Namentlich [bei] Albertus Magnus*: Klimata, unabhängig von der geographischen Lage; Wirkung der Sonnenstrahlen, verschieden nach den Einfallswinkeln; ebenso in der Chemie die erste Ahnung der Affinität; praktische Vorrichtungen für Experimente; in der Botanik Entdeckungen.

3. Doch wie dem auch sei, zunächst [waren] die Bedingungen günstig. Rasche Fortschritte und in weit kürzerer Zeit als im Altertum [gelangte man] nach mancher Seite hin zu weit höheren Resultaten, die sie dann für ihre Theologie nutzbar machten.

a) Dies ungefähr war die Lage der Wissenschaft im christlichen Abendland, als das Bekanntwerden des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Theologie mächtig umgestaltete und zu einer neuen Epoche führte. Seit Anselm von Canterbury waren beide Wis-

senschaften immer mehr in jene enge Verbindung getreten, die dem Mittelalter eigentümlich ist. Der Widerspruch Einzelner konnte die allgemeine Bewegung nicht hemmen. Die Theologie wurde vorherrschend spekulativ, und die Philosophie wurde nicht zum wenigsten darum angebaut, um der Theologie Dienste zu leisten. Darum werden wir überhaupt die Theologie die Geschichte der Philosophie teilen sehen. In Thomas von Aquin, dem größten Philosophen der mittleren Zeit, erreicht auch sie ihren Höhepunkt und fängt dann mit dem beginnenden Verfall der Philosophie zu sinken⁹.

b) Anfang der Scholastik eigentlich die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts. Doch als das Konzil in Lyon (1274) [stattfand, zeigten] die Griechen, die sich hochdünkten über die Barbaren, großen Respekt vor den Syllogismen der Lateiner; die Barbaren hatten sie weit überflügelt.

[Wir finden die erste] Übersetzung des Thomas ins Griechische; Bedauern, daß er Häretiker [sei], sonst bewundernswert.

4. Hiermit fiel der Höhepunkt: Tod des Thomas von Aquin (1274). Auf die Zeit der Entwicklung [folgt] der Verfall, denn [die Geschichte verläuft in] vier Stadien¹⁰:

So sehen wir im Altertum nach Aristoteles die Stoiker und Epikureer mit ihrem einseitig praktischen Interesse; ihnen folgt die Skepsis, die auch bei den Eklektikern wie Cicero vorwaltet; dann aber schwelgt der neuplatonische Mystizismus in der Welt des Intelligiblen. Und in der modernen Zeit sehen wir in rascherer Folge nach Locke und Leibniz die Flachheit der französischen und deutschen Aufklärung, dann die kritische Philosophie und, gegen diese reagierend, die Identitätslehre und den pantheistischen Mystizismus Schellings und Hegels absoluten Idealismus. Ähnliches zeigt denn auch das Mittelalter¹¹.

- 1) Entwicklung mit wahren, reinen Interesse und naturgemäßer Methode.
- 2) Verfall mit Abnahme oder vielmehr Trübung des reinen philosophischen Interesses: Spaltung, Rechthaberei, Hyperspitzfindigkeit, Ausbreitung.
- 3) Skeptizismus und Nominalismus mit skeptischer Tendenz; die Kirche hemmt; Streben nach Emanzipation.
- 4) Überkühne, größtenteils mystische Reaktion [wie bei] Ray-

mund von Sabunde, Cusanus, den Lullisten; außerdem Abwendung von der Forschung zur echt religiösen Mystik.

[So finden wir auch hier] dieselben Stadien, obwohl wesentliche Unterschiede wegen der veränderten Weltlage [bleiben]. Wohin die Mystik gekommen wäre, sieht man an Jakob Böhme, der in der Übergangszeit mit der mittelalterlichen Mystik und Theosophie in Zusammenhang steht.

5. Die Stadien [verlaufen] nicht abgehackt. Will man bestimmte Zeitpunkte angeben:

- 1) Anselm von Canterbury (1033–1109) bis Thomas von Aquin († 1274).
- 2) 1296 macht das Generalkapitel der Dominikaner die Verteidigung und Verbreitung der Lehre des hl. Thomas zur Pflicht.
- 3) Ockham (1285–1347).
- 4) Gerson (1363–1429). Ende des Mittelalters.

Das Stadium der Entwicklung [zerfällt] selbst wieder in zwei große Epochen:

- 1) Von Anselm bis zum Bekanntwerden der arabischen und der gesamten Aristotelischen Philosophie, Ende des 12. Jahrhunderts.
- 2) Fortentwicklung der Philosophie unter dem Einfluß des Aristoteles bis zu ihrem Höhepunkt in Thomas von Aquin.

Danach folgt die Epoche, in welcher der Hader der Dominikaner und Franziskaner den Verfall der Wissenschaft einleitet, dann die Epoche des Nominalismus und endlich die Epoche, in der die Wissenschaft mystisch oder die Mystik ein Surrogat der Wissenschaft wird¹².

6. Dagegen [finden wir im lateinischen Mittelalter] keine isolierten Gruppen [wie in der Antike] die Jonier, Eleaten, Pythagoräer. Zwar beteiligen sich England, Frankreich, Italien und Westdeutschland, doch der eigentliche Schauplatz ist ein enger: das nordwestliche Frankreich und zum Teil das südliche England, besonders aber Paris: die Domschulen zu St. Victor, die Schulen zu St. Dionys und St. Genoveva und seit Philipp II. die Universität.

HAUPTTEIL

I. STADIUM DER ENTWICKLUNG ZUM HÖHEPUNKT

A. FRÜHSCHOLASTISCHE AUTOREN

1. Wir beginnen also mit Anselm von Canterbury; andere zwei Jahrhunderte früher mit Scottus Eriugena. Ja man könnte noch weiter bis auf Isidor von Sevilla zurückgehen, Anfang des 7. Jahrhunderts. Allein wenn dieser, indem er nach der Völkerwanderung emsig die Überreste der wissenschaftlichen Tradition sammelte, die wissenschaftliche Bewegung des Mittelalters anbahnte und die neue Blüte der Philosophie vorbereitete, so war er doch nicht selbst ein philosophischer Forscher; ebensowenig Beda der Ehrwürdige, der im 8. Jahrhundert in England der gleichen Aufgabe sich widmet.

2. Auch bei Alkuin († 824), dem Freund Karls des Großen, ist vorwiegend die sammelnde Erhaltung der patristischen Wissenschaft Zweck, wenn er auch, wie in seiner Schrift *De animae ratione ad Eulalam Virginem*, mehr als Isidor und Beda auf philosophische Fragen eingeht.

Aber nur die Trümmer der herrlichen Werke des Altertums waren übrig: *Timaeus* erklärt von Chalcidius, die ersten Teile des *Organon* kommentiert von Boethius, die Einleitung von Porphyrius, einige Abhandlungen des Cicero, Seneca und Apuleius. Besser erhalten waren die Kirchenväter, besonders Augustinus¹³. Aber die Manuskripte waren selten, und die reichsten Bibliotheken bestanden aus einer kleinen Zahl von Bänden¹⁴.

3. Anders freilich [ist das Interesse an philosophischen Fragen bei] Scottus Eriugena, den wir im 9. Jahrhundert bei Karl dem Kahlen finden. Er bahnt nicht bloß in jener entfernten Weise die mittelalterliche Philosophie an, er ist spekulativer Denker. In seinen Büchern *De divisione naturae* stellt er ein ganzes philosophisches System auf, worin er in eigentümlicher Weise die Philosopheme des neuplatonischen Mystizismus erneuert. Nament-

lich aus Dionysius Areopagita hatte er neuplatonische Anschauungen geschöpft. Allein dennoch [ist] mit ihm nicht die neue Periode zu beginnen. [Er hatte] weder den richtigen Anknüpfungspunkt gefunden, noch die nüchterne, naturgemäße Methode; somit vielmehr Philosoph der Übergangszeit. Und [dies] umso mehr, da an ihn die spätere philosophische Bewegung nicht anknüpft, wenn auch Spuren bei Einzelnen wie Amalrich von Bena und David von Dinant¹⁵ [zu finden sind].

4. Das 10. Jahrhundert folgte, eine traurige Zeit, in welcher die kirchliche Zucht und mit ihr die Wissenschaft, welche ja damals ausschließlich Besitz des Klerus war, verfällt. Simonie, Unfreiheit des römischen Stuhls und Schändung durch unwürdige Päpste. »Es beginnt ein neues Jahrhundert, das wegen seiner Rauheit und Unfruchtbarkeit im Guten das eiserne, wegen seiner Häßlichkeit übergroßer Laster das bleierne und wegen des Mangels an Schriftstellern das dunkle genannt zu werden pflegt«¹⁶. Erst zur Zeit Gregors VII., dessen Sieg der Simonie und weltlichen Unterdrückung ein Ende machte, [finden wir] neuen Fortschritt.

Diese Zeit konnte der eineinhalb Jahrhundert ältere Eriugena nicht mehr wesentlich beeinflussen, zumal seine Verstöße gegen den Glauben sowohl in *De divisione naturae* als in den Schriften über die Prädestination und den Abendmahlsstreit ihn in üblen Ruf gebracht hatten.

5. Die Einflüsse anderer Philosophen der Übergangszeit, insbesondere des Augustinus, waren da viel mächtiger; und dieser zeigt sich denn auch überall deutlich in den Werken des ersten großen spekulativen Denkers des 11. Jahrhunderts, des heiligen Anselmus. [Ehrentitel]: »zweiter Augustinus«¹⁷, nicht nur seine Größe, sondern auch seine Anlehnung bezeichnend; mit ihm beginnt in Wahrheit die zweite Periode der Philosophie.

Man nennt diese »Scholastik« – der Name kommt von *scholasticus*¹⁸, wie zur Zeit Karls des Großen die Lehrer der Theologie und der *artes liberales* an den Dom- und Klosterschulen hießen. Aus diesen Anfängen entwickelten sich die Universitäten des Mittelalters, und so blieb der Name.

B. ANSELM VON CANTERBURY

1. LEBEN UND WERKE

Anselm von Canterbury¹⁹ [wurde] 1033 zu Aosta in Piemont geboren; die geliebte Mutter Ermenberg verlor er früh; vom Vater Gandulph [erhielt er] keine Zuneigung, keinen Halt; eine zeitlang auf Abwegen. Mit 16 Jahren, vom Vater angefeindet, [floh er] nach Frankreich; unstetes Leben; danach Eintritt in das Kloster Bec in der Normandie. Talent, Frömmigkeit, Prior, Ruhm. Seine Wissenschaft zog viele Schüler herbei; da seine besten Schriften. [Er wird] 1078 Abt; Reise nach England; 1093 Erzbischof von Canterbury; Streit mit Wilhelm II.; Reise nach Rom; Streit mit Heinrich I. wegen des Lehnsseides und der Investitur, [deswegen] verbannt; nach 3 Jahren Rückkehr und bestes Einvernehmen; wissenschaftlich und praktisch rastlos tätig; gestorben 1109, 76 Jahre alt.

[Werke]: *Cur Deus homo. Monologion. Proslogion* mit dem *Liber apologeticus contra Gaunilonem*.

1. Das Christentum [läßt] das philosophische Interesse wachsen: *Negligentia mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*²⁰.

2. Dieser Nachlässigkeit ist Anselm nicht zu zeihen. Wenn ein Vorwurf [zu machen ist, dann daß er sich] nicht klar [ist] über die Grenzen der Forschung. Obwohl er sonst richtig Glauben und Wissen trennt, glaubt er, daß nach dem Glauben alle Mysterien, selbst die Dreifaltigkeit und Inkarnation und der Sühnetod, vereinbar sind, auch wenn [der Aufweis] vielleicht nicht ihm gelungen ist. – Wir folgen nicht auf diese Gebiete²¹.

2. THEOLOGIE

a) *Dasein Gottes*

1. [Anselm gibt im] *Monologion* mehrere [Beweise], an Plato²² erinnernd, Augustinus²³.

Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam,

quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud²⁴,

2. [Wenn etwas gerecht ist], so gerecht durch die Gerechtigkeit, so gut durch ein höchstes Gutes, das größer, weil durch und aus sich [ist]. Es ist gleich Gott²⁵.

[Ähnlich läßt sich von der verschiedenen Größe der Dinge auf ein absolut Großes [schließen], welches gleich Gott ist²⁶.

3. [Einen weiteren Beweis leitet Anselm aus dem Dasein der Dinge ab²⁷:]

Alles was ist, ist durch Etwas; dieses [kann] Einheit oder Vielheit [sein]. [Daraus ergeben sich für das Geschaffene verschiedene Bedingungen,] wenn es:

1) durch Eines oder

2) durch sich und aus sich oder

3) als gegenseitig bedingend [gesetzt wird].

ad 1) [Wenn Etwas durch Eines ist, ist] also Eine Ursache von allem [gefordert].

ad 2) [Wenn Etwas durch und aus sich ist], dann ist eine einheitliche Kraft oder Natur [vorausgesetzt], vermöge derer dann jedes durch sich und aus sich ist, also wieder zuletzt Eine Ursache.

ad 3) [Das dritte Glied der oben gestellten Bedingungen ist] undenkbar, [denn es widerspricht der Vernunft, daß zwei Dinge] gegenseitig Grund des Seins [sein sollen].

[Daher muß] Eines durch sich [angenommen werden], das alles überragend gleich Gott ist.

4. [In der Wirklichkeit finden wir ferner] Grade²⁸ der Vollkommenheit: Pflanzen, Tiere, Menschen. [Da nun diese] Stufenreihe nicht bis ins Unendliche [fortgeleitet werden kann, so muß] an der Spitze eine vollkommenste Natur [stehen]. Diese [ist] nicht Vielheit: wenn viele gleich [sind, sind sie es] durch ein und dasselbe oder durch ihre Wesenheit oder etwas Verschiedenes. Jenes nicht, sonst [wären sie] eine Natur, dieses nicht, sonst [sind sie nicht mehr vollkommen]. Es existiert [somit] das vollkommenste oder einheitlich vollkommenste Wesen, das gleich Gott ist.

5. *Dialogus de veritate*²⁹. [Anselm schließt vom Bestehen der Wahrheiten [auf die Existenz der Wahrheit an sich], also eine *summa veritas per se subsistens*, die gleich Gott ist.

6. Alle diese Beweise [haben] dasselbe Fundament, [nämlich die geschöpflichen Dinge, und schließen von der Wirkung auf die Ursache], aber auch denselben Fehler.

Wahres Dasein [besagt entsprechend dem] Gesetz der Synonymia³⁰, [nach dem Ähnliches nur durch Ähnliches gewirkt wird,] a) Ideen in Gott und b) Ähnlichkeit mit Gott; nur darum von ihm geliebt. Hier [wird] die wirkende Ursächlichkeit mit der formalen vermennt; daher zu leicht gemacht. Wie bei Plato Hypostasierung der Abstraktion; auch die Vielheit der Bedeutung nicht gewahrt.

Die mangelhafte Durchbildung zeigt sich auch darin, daß Anselm zwar nicht wie mit Plato [die geschöpflichen Vollkommenheiten] hypostasiert, aber dennoch eine ganz ähnliche Argumentation für das Dasein Gottes [sucht].

7. Eigentümlichkeiten des ontologischen [Beweises].

a) [Text]: *Proslogion*, auch *Liber apologeticus adversum respondentem pro insipiente*.

[Anselm beweist das Dasein Gottes aus dem Gottesbegriff selbst:] Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit³¹.

So ist sofort einzusehen, daß Gott ist. Vor allem ist klar: er existiert dann im Verstand.

At certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et intellectu et in re³².

Gaulino [schrieb] anonym einen *Liber pro insipiente*³³. Das wahre Sein müsse schon feststehen; [denn würde man den Beweis gelten lassen, so könnte man mit gleichem Recht auch aus der Vorstellung einer] vollkommenen Insel [auf das Dasein derselben schließen].

Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum denu[m] ex eo quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum³⁴.

b) Geschichte: [Wir finden] wiederholte Erneuerungen [des ontologischen Argumentes], z. B. bei Descartes³⁵, Spinoza³⁶ und noch heute³⁷. Auch Hegel³⁸ ist noch dafür, doch nach ihm [ist der Beweis] viel zu apriorisch.

[Man versuchte] Modifikationen wegen der Verwechslung³⁹ des Gedachtseins und Seins im eigentlichen Sinn, die man bei Anselm finden wollte.

Anselm müsse schließen, [weil der Gedanke des Vollkommensten auch dessen Wirklichkeit enthalte]. Also muß Gott als seiend vorgestellt werden, nicht bloß in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit; also existiert er nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Tat.

Daher Descartes, [der aber selbst ganz anders schließt⁴⁰]: Wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es zu der Natur eines Dinges gehört, das kann von ihm prädiert werden⁴¹. In der Idee des vollkommensten Wesens ist die der ewigen und notwendigen Existenz enthalten. Also [können wir die Existenz von Gott mit Sicherheit aussagen].

[Doch ein anderer Einwand ist Descartes selbst gemacht worden, dem er nicht schlechthin jede Berechtigung absprechen wollte]. [Carterus, der Verfasser der] *Obiectiones secundae*⁴², [wies auf eine] Lücke [im Argument hin]. [Nicht ohne weiteres gelte der Satz des Descartes, sondern die] Möglichkeit müsse erst erwiesen werden. Ein rundes Dreieck [ist seiner möglichen Natur nach] kein Dreieck. Descartes gibt [diese Einschränkung] zu, meint aber keine Schwierigkeiten [darin zu sehen: denn daß Gottes Natur möglich sei, leuchtet von vornherein ein].

Ebenso [urteilen] Cudworth⁴³, Leibniz⁴⁴ und seine Schule, [die den Nachweis der Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Wesens fordern]. Das allerrealste Wesen [enthält, nach Leibniz,] keinen Widerspruch, weil keine Position durch eine Negation enthoben wird.

Allein Leibniz übersieht hier vor allem, daß nicht nur Kontradiktionen, sondern auch konträre Prädikate einander im selben Subjekt ausschließen⁴⁵.

c) Kant⁴⁶ [ist] vollständig dagegen, weil das Sein keine reale Eigenschaft, sondern die bloße Kopula [bezeichnet]: Hundert gedachte mögliche Thaler [sind] ebenso viele als hundert wirkliche.

[Aber dagegen ist zu sagen:]

α) [Es besteht] keine Analogie [zwischen dem Beispiel und dem ontologischen Argument].

β) Wenn [der Beweis] möglich [ist, dann nicht weil] das Sein keine Eigenschaft ist.

γ [Der Beweis hat] die logische, nicht die reale Möglichkeit dargetan.

d) In der Tat [ist] das Argument fehlerhaft⁴⁷. Was Kant zeigt, [ist] in der Tat ein Fehler, dem die Fassung bei Descartes, Spinoza und Leibniz unterliegt.

Man hat Kant gepriesen als Entdecker, daß das Sein kein reales Prädikat [sei], und als Entdecker des Fehlers im ontologischen Argument.

Das erste mit Unrecht, [denn bereits Aristoteles kennt das] ὄν ὡς ἄληθές⁴⁸.

Aber auch das zweite [trifft nicht zu]:

α) Denn, wenn auch das Sein keine reale Eigenschaft [ist], sondern Zeichen der Zustimmung, so kann doch vielleicht etwas gedacht werden, bei dem es aus dem Gedanken selbst folgt, daß es ist, weil jeder, der es denkt, ihm mit Notwendigkeit zustimmt; wie ja auch etwas gedacht werden kann, bei dem es aus dem Gedanken selbst folgt, daß es nicht ist, weil, wer es denkt, mit Notwendigkeit es verwerfen muß: nämlich das sich selbst Widersprechende.

β) Auch daran kann man sehen, daß Kant den schwachen Punkt nicht eigentlich getroffen hat, daß man in leichter Weise aufs Neue seines Einwandes sich entledigte. Wenn etwas vollkommen ist, so hat es ewiges notwendiges Sein. Gott ist vollkommen. Ergo: Der erste Satz [steht] außer Zweifel; der andere hat ein reales Prädikat, das in dem Begriff des Subjektes enthalten ist. Aber auch dies fehlerhaft, trotz des realen Prädikats, weil man aus dem Begriff, so lang nicht seine Realität feststeht, das einzelne, in ihm enthaltene Merkmal nicht anders als hypothetisch folgern kann. Hundert Thaler sind nicht hundert Thaler, wenn sie nicht sind. Kant hat also den eigentlichen Fehler noch nicht getroffen. Trotz seiner Bemerkung

konnte das Argument sich wieder eindringen; und doch ist es nicht berechtigt.

- γ) Ja noch mehr: Was er bekämpft, ist sogar wahr. Wenn von Gott⁴⁹, dem unendlich vollkommenen Wesen, feststände, daß er möglich wäre, so würde folgen, daß er wäre. Denn entweder [ist es] möglich, daß Gott ist und daß er nicht ist. Oder [es ist] bloß möglich, daß er ist. Wenn dies [zutrifft, ist] offenbar, [daß Gott ist]. [Wenn jenes zutrifft, so dürfte aus der Annahme,] daß er wäre, nichts Unmögliches sich ergeben. Es würde aber dann ein unendlich vollkommenes Wesen sein, von dem es möglich wäre, daß es nicht wäre, das also kontingent wäre; und dies [ist] absurd und unmöglich.

Also [ist] vielmehr die andere, letztere [Annahme zutreffend]. Es ist bloß möglich, [daß Gott ist]. Also ist er.

e) Aber [die Existenz Gottes ist] nicht so leicht zu erweisen, wie Leibniz meinte⁵⁰. Ja [es ist] unmöglich, von der Existenz [auszugehen], denn wir haben nicht den Begriff. Unsere Begriffe [sind] sogar widersprechend, weil nur analog; dem Begriff des Vollkommenen, wie wir ihn von den Dingen gewinnen, widerspricht es, unendlich zu sein, wie die Größe.

f) Und darum [ist] kein Beweis und kein Einleuchten durch sich selbst möglich. Sonst letzteres und, obwohl überflüssig, wegen der Widerspruchslosigkeit [trifft] auch das erste [nicht zu].

Etwas Bedeutendes aber liegt darin, das zeigt unsere Erörterung und die Geschichte.

g) Somit [hat der ontologische Beweis] doch eine gewisse Bedeutung; [er ist] Zeugnis großer philosophischer Entwicklung.

[Aber das Argument enthält eine Täuschung durch Äquivokation.] Wie Parmenides vor Plato und Aristoteles, so ist ungleich früher [als neuere Lehren auch] Anselmus [ihm unterlegen⁵¹]. Es gibt Irrtümer, die nur großen Denkern möglich [scheinen]. Manchem wäre zu solchem Irrtum Glück zu wünschen.

b) Vom Wesen Gottes

1. Die Bestimmungen des göttlichen Wesens [zeigen eine] sehr schöne Entwicklung der christlichen Lehren, von Augustinus⁵² [ausgehend].

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

Die angeführten Quellentexte hat Brentano zum Teil – wie für Thomas von Aquin – in den Originalausgaben studiert, teilweise den Textauszügen bei Stöckl, Ueberweg und Hauréau entnommen. Die Handexemplare weisen entsprechende Eintragungen und Unterstreichungen auf.

Die lateinischen Texte werden nach neueren kritischen Ausgaben zitiert.

Im Text der Anmerkungen verwendete Abkürzungen:

Hauréau I, II	B. Hauréau, <i>De la philosophie scolastique</i> , Paris 1850, 2 Bde.
Ueberweg II	F. Ueberweg, <i>Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit</i> , Berlin 1866, 2. Bd.
Stöckl I, II, III	A. Stöckl, <i>Geschichte der Philosophie des Mittelalters</i> , Mainz 1866, 3 Bde.
Goudin I, III, IV	A. Goudin, <i>Philosophia divi Thomae</i> , Paris 1851–1857; Bd. I. Logica; Bd. III. Physica; Bd. IV. Ethica et Metaphysica.
GkW	F. Brentano, <i>Geschichte der kirchlichen Wissenschaften</i> , in: J. A. Möhler, <i>Kirchengeschichte</i> , hg. v. P. B. Gams, Regensburg 1867, Bd. 2, 526–584.
MBS	<i>Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles</i> , Freiburg 1862 (Nachdruck: Darmstadt 1960).
PsA	<i>Die Psychologie des Aristoteles</i> , Mainz 1867 (Nachdruck Darmstadt 1967).
Ps I, II, III	<i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i> , Hamburg 1971–1974.
USE	<i>Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis</i> , Hamburg 1969.
ZPh	<i>Über die Zukunft der Philosophie</i> , Hamburg 1968.
VPhPh	<i>Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Zustand</i> , Hamburg 1968.
DG	<i>Vom Dasein Gottes</i> , Hamburg 1979.

WE	Wahrheit und Evidenz, Hamburg 1974.
K	Kategorienlehre, Hamburg 1974.
RPh	Religion und Philosophie, Bern 1954 (Hamburg).
GAE	Grundlegung und Aufbau der Ethik, Hamburg 1978.
LRU	Die Lehre vom richtigen Urteil, Bern 1956 (Hamburg).
AN	Die Abkehr vom Nichtrealen, Bern 1966 (Hamburg).
VE	Versuch über die Erkenntnis, Hamburg 1970.
AW	Aristoteles und seine Weltanschauung, Hamburg 1977.
GGPh	Geschichte der griechischen Philosophie, Bern 1963 (Hamburg).
GÄ	Grundzüge der Ästhetik, Bern 1959 (Hamburg).
RZK	Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum, Hamburg 1976.

¹ Text aus GkW, 526.

² Für Brentano gehören die Patristik, die arabische Philosophie und die jüdische Theologie zur »Übergangsperiode« der Antike, die zwar noch durch die »Mitteilung der Überreste«, aber auch schon durch den »Reichtum der Erscheinungen« und die »neuen Ansätze« gekennzeichnet ist (H 45, n. 25755–25762).

³ Paulus, Titus 1, 9, vgl. RPh, 33, 88.

⁴ Vgl. F. Brentano, Auguste Comte, in: VPhPh, 103 ff.

⁵ Plato, Theaetet 155 d (Ed. Burnet, Oxford 1950); Aristoteles, Met. I, 2, 982 b, 10 ff. (Ed. Ross, Oxford 1948).

⁶ Vgl. RPh, 33.

⁷ Für die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption bezieht sich Brentano auf Ueberweg II, 180–189 und A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843 (Nachdruck: New York 1960).

⁸ Alberti Magni de vegetabilibus libri septem historiae naturalis, hg. v. C. Jessen, Berlin 1867; Parvorum naturalium, pars prima et altera, IX–X; Libri 26 animalium, pars prima et altera, XI–XII (Ed. Borgnet, Paris 1891 ff.)

⁹ Text aus GkW, 538.

¹⁰ Vgl. Vorwort, XVI., Anm. 6.

¹¹ Text aus GkW, 539.

¹² Text aus GkW, 540.

¹³ Augustinus, dessen Lehre ausführlich dargestellt wird (H 45, n. 25757–25759), nimmt trotz der hohen Einschätzung Brentanos in der

philosophiegeschichtlichen Stadienlehre nur eine Position in der »Übergangszeit« ein; vgl. H. 45 (n. 25759): »Gewiß ist es, daß Augustinus und auch die anderen Philosophen der Patristik in der Lehre und in den höchsten Fragen dem Satze nach die griechischen [Philosophen] übertreffen. Aber der Halt im Christentum und die Beweise [sind] noch minder vollkommen; z. B. der Gottesbeweis, von Thomas nicht aufgenommen. Mangel der Ontologie, die doch Basis [ist]; daher [ist] mit Recht im Mittelalter nicht Augustin, sondern Aristoteles, sobald nur hinreichend bekannt, der Meister, der Philosoph, obgleich auch Augustins Einfluß groß und größer [als der des Aristoteles] war«. Vgl. auch H 49: Exzerpt aus Augustinus (De civ. Dei): »I. Buch: Lust und Leid sind Guten und Bösen gemein. Warum? Laster der Römer. II. Buch: In keinem Staate herrscht die Gerechtigkeit als im Staate Gottes. Verwerflichkeit der heidnischen Religion. III. Buch: Drangsal im Römerreich vor Entstehung des Christentums. IV. Buch: Fortsetzung der Polemik. V. Buch: Die Ursache der Dinge, welche wirkt und nicht bewirkt wird, ist Gott. Vereinbarkeit des Vorauswissens und der Vorausbestimmung Gottes mit der Freiheit des Willens, die ganz im Sinne des *actus imperatus* gefaßt wird. Augustinus setzt die Freiheit des Willens darein, daß er will und tut, was er will. Das erste ist selbstevident. Das Vorauswissen hebt die Freiheit nicht auf, wußte doch Gott voraus, daß wir mit Willen wollen und handeln werden. VI. Buch: Fortgesetzte Polemik gegen das Heidentum. VII. Buch: Ebenso. Wahrscheinlichster Ursprung der heidnischen Götterlehre durch Vergötterung historischer Persönlichkeiten. Die Lehre von der Erlösung von Anfang an auf Erden. Zuerst allgemeiner, dann bei den Hebräern. VIII. Buch: Kritik der Philosophen. Bevorzugung der Platoniker. Vermutung, daß Plato aus der Bibel geschöpft. IX. Buch: Von den Dämonen. Weder sie noch ein Engel, sondern nur der Gottmensch kann Mittler sein. X. Buch: Gegen die Platoniker, besonders Porphyrius, weil sie sich an der Menschwerdung Gottes stießen usw. und nicht erkannten, daß die christliche Religion das sei, was die Seele befreie. XI., XII., XIII. Buch: Trinität, Inkarnation, stellvertretende Sünde, stellvertretende Genugtuung. Sakramente, Indeterminismus, Hölle, Endzustand überhaupt, Wiedervereinigung mit dem Leibe nach der Anschauung Gottes. Tadel derer, die erforschen wollen, statt dem, der weiß, zu glauben. XIV Buch: Weil Gott alles tun kann, kann er auch einen Menschen in einen Esel verwandeln. Wunderbare Erzählungen, die Augustinus nicht einfach abweist. Daß jene Dinge, die in der Religion von geltendem Gewicht sein sollen, den Propheten vom Geiste Gottes eingeflüßt sein sollen, daß sie dagegen andere als bloße Menschen mit historischem Fleiße aufzeichneten«.

¹⁴ Text aus GkW, 527.

¹⁵ Vgl. GkW, 548.

¹⁶ C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, Köln 1624, Bd. 10, 649.

¹⁷ Vgl. zur Rezeption Augustins bei Anselm die Studie von R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge 1963, 13, 31, 33, 50, 62.

¹⁸ Vgl. Ueberweg II, 104; GkW, 540 Anm. 1.

¹⁹ Vgl. Stöckl I, 152–208; Ueberweg II, 125–134; Hauréau I, 171–209; GkW, 531. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Seckau–Rom–Edinburgh, 1938–1961, 5 Bde.

²⁰ *Cur Deus homo*, I, 1 (II, 48, 17 ff.): »Eine Nachlässigkeit scheint es mir zu sein, wenn wir nicht, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, danach streben, das, was wir glauben, zu erkennen« (Hrsg.).

²¹ Ms. verderbt.

²² Plato, *Pol.* 506 b ff.; *Phaidon* 100 b ff.; vgl. auch GGPh, 191.

²³ Augustinus, *De lib. arb.* II, 33–39; *De vera rel.* 55 ff.; *De Trin.* VII, 3 ff. (Ed. CCSL Turnholt 1970 ff.); vgl. Ms. H 45 (n. 25757): »Über dem äußeren [erhebt sich] der innere Sinn, über ihm die Vernunft. Jedesmal [ist] höher, was urteilt als das Beurteilte; noch höher, wonach [beurteilt wird]. Die menschliche Vernunft hat etwas Höheres über sich, denn [sie ist] wandelbar; bald unwissend, bald irrend kann sie selbst nicht sein, wonach sie urteilt. Die Wahrheit selbst, nach der [beurteilt wird], muß unwandelbar sein. Die unwandelbare Wahrheit ist gleich Gott; diese als alles Sein umfassende ist das höchste, größte Gut, unter keiner Kategorie begriffen; auch der Name Substanz unpassend«.

²⁴ *Monologion*. c. 1 (I, 14, 13): »Denn welche Dinge auch immer im Vergleich miteinander gerecht genannt werden, sei es in gleichem Maße oder mehr oder weniger, sie können nur als gerecht erkannt werden durch die Gerechtigkeit, die nicht etwas anderes in den verschiedenen Fällen ist. Wenn es daher sicher ist, daß alle guten Dinge, sofern sie miteinander verglichen werden, entweder gleich oder ungleich sind, ist es notwendig, daß alle durch etwas gut sind, was als dasselbe in den verschiedenen guten Dingen erkannt wird – mag es manchmal auch scheinen, daß andere gute Dinge durch etwas anderes gut genannt werden« (Hrsg.).

²⁵ *Ebd.* c. 1 (I, 15, 9): *Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habet nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.*

²⁶ *Ebd.* c. 2 (I, 15, 20): *Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.*

²⁷ *Ebd.* c. 3 (I, 16, 22): *Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. . . . Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.*

²⁸ Ebd. c. 4 (I, 16 ff.).

²⁹ De veritate, c. 10 (I, 189, 30 ff.).

³⁰ Vgl. GGPh, 257; AW, 62 ff.; Ms. A: 27.

³¹ Proslogion, c. 2 (I, 101, 4 ff.): »Und wir glauben nämlich, daß du etwas bist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« (Hrsg.); vgl. auch DG, 20 ff., 39 ff.

³² Ebd. c. 2 (I, 101, 14 ff.): »Und sicherlich kann ›das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹, nicht nur im Verstand sein. Wenn es nämlich nur im Verstand ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit ist – was größer ist. Wenn daher ›das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹ nur im Verstand ist, ist ›das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹, selbst etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann. Aber gewiß kann dies nicht sein. Es existiert daher ohne Zweifel ›etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹ – sowohl im Verstand wie auch in Wirklichkeit« (Hrsg.); vgl. AN, 106, 372.

³³ Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente (I, 124, 3 ff.); vgl. auch DG, 20 ff.

³⁴ Ebd. n. 5 (I, 128, 11): »Zuerst nämlich muß ich gewiß sein, daß dieses Größte irgendetwas in Wirklichkeit ist, dann erst wird daraus, daß es das Größte von allen ist, unzweifelhaft sein, daß es auch in sich selbst besteht« (Hrsg.).

³⁵ Descartes, Meditationes de prima philosophia V, in: Oeuvres VII, Paris 1904, 65 ff.; Principiorum Philosophia, I, n. 14, Oeuvres VIII, 10; vgl. RPh, 108, 172; LRU, 11.

³⁶ Spinoza, Ethica, pars I, def. I, 4: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens (Ed. Lakebrink, Stuttgart 1977).

³⁷ Vgl. A. Rosmini-Serbati, Nuovo saggio sull'origine dell' idee, IV, 392 (Ed. Nazionale, Rom 1934).

³⁸ Hegel, Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke XIX, Stuttgart 1941, 165 ff.; Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, SW XVI, 535 ff.; Enzyklopädie § 50 ff., SW VIII, 144 ff.

³⁹ Vgl. AN, 372; RPh, 109; DG, 21.

⁴⁰ Meditationes V, Oeuvres VII, 65.

⁴¹ Med., Primae responsiones, Oeuvres VII, 115 ff.; DG, 167.

⁴² Obiectiones secundae, Oeuvres VII, 121–128.

⁴³ R. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe, London 1678, § 99 ff; vgl. auch DG, 23.

⁴⁴ G. W. Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis, in: Opusculum metaphysicum, Darmstadt 1965, 39 ff.; vgl. auch Monadologie, I § 45; 46 (Ed. Herring, Hamburg 1956).

⁴⁵ Vgl. DG, 52.

⁴⁶ Kant, K. d. r. V. B 620 / A 592 ff. (Ed. Schmidt, Hamburg 1952).

⁴⁷ Vgl. DG, 39 ff.

⁴⁸ Aristoteles, Met. VI, 2, 1026 a45; vgl. auch MBS, 21–39, GGRh, 241.

⁴⁹ Vgl. Über Kants Kritik der Gottesbeweise, in: VPhPh, 83 ff.

⁵⁰ Die Theodizee, 100 (Ed. Buchenau); vgl. DG, 52.

⁵¹ Vgl. DG, 40; RPh, 109; AN, 372.

⁵² Augustinus, De Trin. VI, 6, 8; Solil. I, 1, 4. Brentano beurteilt im Ms. H 45 (n. 25759) die Augustinische Gotteslehre mit Bezug auf die Theologie Platons: »Von Plato sagt er: bei ihm sei in Gott die *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*. Augustin hat es eingeführt«.

⁵³ Monologion, c. 15 (I, 28–29); Proslogion, c. 5 (I, 104, 15): Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse.

⁵⁴ Plato, Phaedon 75 b; Timaeus 51 b ff.; vgl. GPh, 193.

⁵⁵ De veritate, c. 3 (I, 186, 1): Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem.

⁵⁶ De veritate, c. 3; c. 4; c. 7 (I, 176 ff.).

⁵⁷ Augustinus, Conf. VII, 20, 26; Solil. I, 1, 2 ff.; H 45 (n. 25758): »In der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt der große Fortschritt wegen des Christentums, wie auch bei minder bedeutsamen Lehrsätzen. Die Lehre von der Allgegenwart, von der erhaltenden, schöpferischen Kraft; den Anfang der Welt will er beweisen; wie ihre Begrenztheit im Raum aus der Endlichkeit [folgt]; der Entschluß zum Schaffen aber [ist] ewig; Zeit und Raum nicht außer, nur in und mit ihr; daher nicht unendliche Zeiten vor und unendliche Räume neben ihr; die Welt mehr mit als in der Zeit geworden; die Welt nicht einfach in Gott, aber eins. Sehr interessant und schön seine Theorie und seine Erörterungen über die Ursache des Bösen und sein Nachweis, wie es nicht die Sache des Ganzen stört: *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* (De civ. Dei XII, 18)«.

⁵⁸ De casu diaboli, c. 12 (I, 255, 4 ff.): Excepto namque hoc quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur. Unum bonum est quod dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia. Alterum bonum est quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum.

⁵⁹ De lib. arb. c. 3 (I, 212, 19): Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. . . . Iam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

⁶⁰ Ebd. c. 1 (I, 207, 11): Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esse definitio: nec deus nec