

Endlichkeit, die: Vergänglichkeit
Unendlichkeit, die: 1. Dauer (2) – 2. Weltall

Textauszug I - Online-Wörterbuch Philosophie
Handwörterbuch Philosophie.
hg. v. Wulff D. Rehfus, Bd. 1, 2003 UTB

Endlichkeit

Der Begriff, der dem Begriff des Unendlichen gegenübersteht, hat seinen Ort zunächst in der Mathematik. **Endlich ist beispielsweise eine Folge von Zahlen, die ein letztes Glied besitzt, unendlich dagegen eine Zahlenfolge, bei der das nicht der Fall ist, wo es also zu jedem Glied noch ein weiteres gibt.**

In der Philosophie ist es seit Plotin üblich, **Unendlichkeit auf ein höchstes Prinzip, auf Gott oder das Eine zu beziehen. Das Höchste ist zugleich das Vollkommenste und darf als solches keine Beschränkung oder Einengung, gleich welcher Art, erfahren. Daher hat es unendlich zu sein, da Endlichkeit bedeutet, dass etwas räumlich, zeitlich oder gedanklich durch etwas anderes begrenzt ist.** Alles unter dem Höchsten Stehende dagegen ist aufgrund seiner Begrenztheit durch anderes endlich und unvollkommen.

Die Unterscheidung von Endlichem und Unendlichem wird in der mittelalterlichen Scholastik und Theologie auf den Gegensatz von schaffendem Gott und geschaffenen Dingen bezogen. Gott ist unendlich und vollkommen, wobei jedoch seine Unendlichkeit anders als die mathematische Unendlichkeit zu denken ist. Die Unendlichkeit Gottes ist aktual, er ist das Ganze auf einmal. Mathematische Unendlichkeit dagegen ist niemals aktual, sondern immer nur potenziell. Der aktual unendliche Gott ist daher zugleich unbegreiflich. Alles Geschaffene, alle von Gott erzeugten Geschöpfe, sind, weil sie auf die eine oder andere Weise begrenzt sind, endlich.

Die Zuordnung von göttlichem Unendlichen und geschöpflichem Endlichen findet ihre Fortsetzung in der Philosophie bei Spinoza, wo als endlich diejenigen Dinge bezeichnet werden, die durch andere begrenzt werden. Alle Einzeldinge, sofern sie eine begrenzte Existenz haben, sind endlich. **Gott dagegen, der mit der einen, alles umfassenden Weltsubstanz gleichgesetzt wird, ist unendlich, weil nichts ihn begrenzen kann, da es ja nur eine Substanz gibt.** Das Endliche ist dann eine Modifikation des Unendlichen. Wird das Unendliche modifiziert, so ist Endliches die Folge. Aus diesem Grunde begreift Spinozas Zeitgenosse Leibniz das Endliche als Modifikation des Unendlichen. (Man kann sich diesen Gedanken dadurch veranschaulichen, dass man sich das Unendliche wie ein grenzenloses weißes



Blatt Papier vorstellt, auf dem man endliche Flächen dadurch erhält, dass man auf dem Blatt Linien einträgt.)

Descartes und Kant betonen den erkenntnistheoretischen Aspekt der Endlichkeit. Auf Überlegungen von Augustinus fußend, für den Gott im Vollbesitz aller erkennbaren Gegenstände ist, welche der Mensch nur in der Folge der Zeit, also nacheinander, erfahren kann, schreibt Descartes dem absoluten Wesensunbegrenzten Erkenntnis zu. **Endlichkeit ist dagegen ein Wesenszug menschlicher Erkenntnis. Der Mensch verfügt nur über einen eingeschränkten Horizont.** Er ist niemals in der Lage, alles zu erkennen, was erkennbar wäre. Seine Unvollkommenheit in Hinblick auf Erkenntnis ist zugleich die Ursache des Irrtums des Menschen: Da der Wille sich oft auf Dinge erstreckt, die der beschränkte Verstand nicht einzusehen in der Lage ist, werden oft Fehlentscheidungen und Irrtümer begangen.

Kant sieht den Grund der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis u. a. darin, dass menschliche Anschauung, die Sinnlichkeit des Menschen, von der Existenz eines Gegenstandes abhängt. Göttliche Anschauung ist Kant zufolge hervorbringend. Das, was Gott anschaut, wird allein durch sein Anschauen geschaffen. Der Mensch hat es im Gegensatz dazu in der sinnlichen Anschauung mit Gegenständen zu tun, die nicht durch sein Anschauen hervorgebracht werden, sondern bereits existieren müssen, um in ihm Sinnesreize zu verursachen und Vorstellungen hervorzurufen. **Eine weitere Beschränkung erleidet menschliche Erkenntnis durch die Diskursivität des Verstandes.** Darunter ist die Tatsache zu verstehen, dass im menschlichen Vorstellungen stets nacheinander durchlaufen (lat. *discurrere*) werden oder, anders ausgedrückt, dass eine Sache nie nach allen ihren Aspekten zugleich betrachtet und überdacht werden kann.

Die an Kant anschließende philosophische Diskussion, wie sie im deutschen Idealismus (A) geführt wurde, erkennt die Diskursivität des Verstandes und die daraus resultierende Verendlichung an, bestreitet jedoch die Nichtexistenz einer intellektuellen Anschauung, wie sie von Kant behauptet wurde. Kant hat menschlicher Erkenntnis die Möglichkeit intellektueller Anschauung u. a. mit dem Argument abgesprochen, **dass sich ein anschauernder Verstand nur auf das Wirkliche, nicht aber auf das Mögliche richten könne.** Mit einem Verstand, der anschauernd ist, lässt sich über bloß mögliche Sachverhalte überhaupt nicht nachdenken, da alles, was durch eine intellektuelle Anschauung angeschaut wird, sogleich zu existieren anfangen würde und somit wirklich werden würde. Fichte und Schelling dagegen behaupten, es gebe in Bezug auf den Menschen ein Vermögen der intellektuellen Anschauung, wo im Akt des Anschauens das Angeschaute erzeugt wird. Dieses Angeschaute, das Fichte und Schelling als das Ich bezeichnen, wird jedoch nicht durch einen Begriff gedacht und ist demzufolge unendlich. Erst durch den Begriff erleidet dieses Unbedingte Beschränkungen, was jedoch nicht auf Ursachen zurückzuführen ist, die dem Ich äußerlich sind, denn das Ich selbst soll alle Realität in sich enthalten. Folglich gibt es auch nichts außer ihm, was gleichfalls real wäre. Das Ich erleidet Beschränkung dadurch, dass sich die ursprünglich freie, unbeschränkte Tätigkeit des Ich auf sich selbst bezieht und somit in sich Grenzen einträgt. Der Gegensatz von göttlichem Unendlichen und menschlichem Endlichen wird damit auf der Ebene des Ich reproduziert. An der Konzeption eines schlechthin Unendlichen, wie es Schelling angenommen hat, entzündet sich die Kritik Hegels. Für ihn sind Endliches und Unendliches korrelative Begriffe: Der Begriff des Endlichen setzt den des Unendlichen voraus, wie umgekehrt der Begriff des Unendlichen den des Endlichen voraussetzt. Die Rede von einem schlechthin Unendlichen ist ein Selbstwiderspruch.

Zum zentralen Begriff wird Endlichkeit in der Existenzphilosophie Heideggers. Für Heidegger ist der Mensch in Hinblick auf sein Tun und Denken endlich. Ihm stehen nur endlich viele Alternativen offen und er kann nur endlich viele Gedanken fassen. Ein Vollbesitz aller Handlungsalternativen und aller Gegenstände des Wissens, wie er für Gott charakteristisch ist, bleibt dem Menschen versagt. Im besonderen Sinne ist der Mensch jedoch durch seinen Tod endlich. Endlichkeit bedeutet dabei nicht, dass der Mensch nur irgendwann einmal

stirbt, sondern ist ein Existenzial, eine der Grundstrukturen des menschlichen Daseins, die alle Lebensvollzüge prägt. Endlichkeit ist Sein zum Tode, ist der ausdrückliche oder unausdrückliche Bezug des Menschen auf seinen Tod. Im Ergreifen der ihm mit dem Tod gesetzten Endlichkeit gewinnt der Mensch den Status der Eigentlichkeit. **Das bedeutet, dass das menschliche Dasein, sofern es sich in seinen Entscheidungen nicht an den von der Gemeinschaft vorgeschriebenen Werten orientiert, sondern auf seinen Tod, auf sein Sterben können blickt, »eigentlich« wird.**

http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbw_bphilosophie_main%5Bentry%5D=276&tx_gbw_bphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbw_bphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=b6d24e853a2632d5c3c9680c163d73cb

Textauszug II - Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11: U-V. Herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel (Schwabe & Co AG) 2001, S. 138ff

Unendlichkeit (griech. apeiron; lat. infinitum; engl. infinity; frz. infinité). Das Wort U. erscheint zuerst bei ANAXIMANDER als Bezeichnung für die Grenzenlosigkeit und Unbestimmtheit [1] des Ursprungs (arxh) als des unerschöpflichen Vorrates, aus dem alle Dinge hervorgehen und in den hinein sie sich wieder auflösen, um anderen Platz zu machen. Noch der Nus des ANAXAGORAS ist ein «nicht durch Grenze Bestimmtes» (noys de estin apeiron) [2], obwohl ordnendes Prinzip gegenüber dem unbegrenzt mannigfaltigen Stoff. PARMENIDES dagegen denkt das eine Sein als «rings umgrenzt» [3]. Im Unterschied dazu beruhen auf dem Unbegrenzten im Bereich der Vielheit des Werdens die Paradoxien ZENONS. Doch gilt ihm die Eigenschaft der Größe, also Quantität, als notwendig auch dem Sein eigen [4]. Daraus ergibt sich für MELISSOS, daß das Eine Sein unbegrenzt in Dauer und Größe sei [5]. PLATON legt seinem Parmenides diese dem historischen Parmenides fremde Konsequenz in den Mund [6] und läßt ihn weiter die Ununterscheidbarkeit des Einen vom Vielen folgern [7]. Damit wird das Unbegrenzt-Unbestimmte ungeeignet für die Funktion des Ursprungs [8] und kennzeichnet darum seit Platon lange nur noch den Stoff (ylh).



Die eleatische Entgegensetzung des Einen Seins gegen das Viele wird bei Platon ersetzt durch den Gedanken, daß das Eine und überhaupt das Bestimmte dem Unendlichen Grenzen auferlegt [9]. ARISTOTELES faßt das Unendliche nicht mehr als wirklich, sondern nur noch als Möglichkeit unbegrenzten Fortgangs der Hinzufügung [10]. Es ist «nicht dasjenige, außerhalb dessen nichts mehr ist, sondern dasjenige, außerhalb dessen immer noch etwas ist» [11]. Es kann daher nicht zu Ende gedacht werden [12]. Deshalb setzt alles Wissen letzte, unmittelbar gewisse Prinzipien voraus: Weil ein gegebener Schlußsatz nicht auf einer unendlichen Reihe von Mittelbegriffen beruhen darf, wenn Wissen möglich sein soll [13], muß es erste, nicht mehr ableitbare Prinzipien des Wissens geben. Analog nimmt Aristoteles in der Physik das nicht durch anderes Bewegte als Anfang der Bewegungsreihen an [14] und sichert so die Erkennbarkeit der Natur. Auch der Kraft des ohne Ende bewegenden ersten Bewegers, die nicht begrenzt sein kann, schreibt Aristoteles dennoch nicht U. zu, sondern spricht ihr die Größe überhaupt ab [15]. In der Folgezeit nennt wohl noch nicht PHILON [16], aber PLOTIN die Kraft des Einen (nicht dieses selbst) unendlich [17]. Er spricht ihm auch «unendliches Leben» zu (ei tis oyto ton aiona legoi zohn apeiron) [18]. Dem vom Einen absteigenden Denken bleibt von

der Schau des Einen das unbestimmt Allgemeine zurück, das (als intelligible Materie) zu einzelnen Ideen bestimmt werden kann [19].

Erst in der lateinischen Patristik begegnet infinitus neben immensus [20] unter den Prädikaten negativer Theologie, veranlaßt vielleicht durch eine mißverständene Stelle bei CICERO [21]. HILARIUS verwendet infinitus für den irenäischen (und stoischen) Gedanken Gottes als des Allumfassenden [22], aber ohne Bewußtsein der Probleme des U.-Begriffs. In der griechischen Patristik führt CLEMENS VON ALEXANDRIEN unendlich als Gottesprädikat ein: Die Einfachheit Gottes schließt für Clemens, der hier mittelplatonischer Lehre folgt, die Anwendung der (aristotelischen) Kategorien auf ihn aus und hat daher seine Unbestimmtheit für unser Erkennen zur Folge [23]. ORIGENES dagegen behauptet die Begrenztheit der Macht Gottes um seiner Fähigkeit zur (Selbst-)Erkenntnis willen [24]. BASILIUS schreibt als erster der Natur Gottes Endlosigkeit (apeiria) zu [25]. Bei GREGOR VON NYSSA wird sie zum Zentrum der Gotteslehre: Weil undurchschreitbar für unser Denken (vgl. Aristoteles), begründet die U. Gottes Unbegreiflichkeit (s.d.) und schneidet so die arianische Argumentation von der Ursachlosigkeit der Gottheit her gegen die Gottgleichheit des Sohnes ab [26]. Positiv bedeutet U. von jetzt an 'schrankenlose Vollkommenheit' [27].

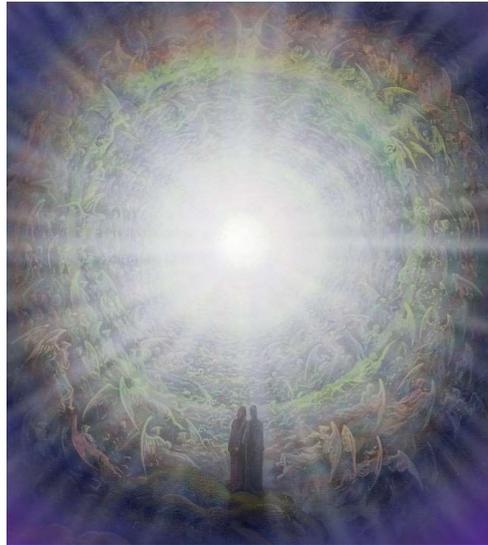


AUGUSTIN hat entgegen der philosophischen Tradition auch die göttliche Vernunft und den göttlichen Willen als unendlich gedacht [28]. Im lateinischen Mittelalter erscheint Gott bei PETRUS LOMBARDUS [29] und im 13. Jh. bei WILHELM VON AUVERGNE als unendlich, während andere Autoren dieser Zeit (auch ALBERTUS MAGNUS) der Behauptung der U. Gottes noch kritisch gegenüberstehen [30]. THOMAS VON AQUIN begründet die U. des göttlichen Wesens aus seiner Vollkommenheit [31]. JOHANNES DUNS SCOTUS hingegen leitet die U. Gottes unmittelbar aus dem Begriff Gottes als erster Wirkursache und der darin implizierten unbegrenzten Macht her [32]. Im ausgehenden MA ist die Beweisbarkeit der U. Gottes dann wieder bezweifelt worden. Nach WILHELM VON OCKHAM könnte – angesichts der Endlichkeit der Welt – nur die (unbeweisbare) Einzigkeit des Höchsten den Schluß auf seine U. zureichend begründen [33]. Nur bei Annahme einer grenzenlosen Welt ließe sich die U. ihres Urhebers einsehen wegen des Prinzips der Entsprechung von Ursache und Wirkung.

Läßt die Hochscholastik eine unendliche Dauer der Welt allenfalls als philosophische Möglichkeit zu, die jedoch dem Glauben widerspricht [34], so denkt NIKOLAUS VON KUES die Welt als zwar nicht anfangslos in der Zeit, wohl aber grenzenlos im Raume, als Abbild der U. Gottes [35], indem er das Gleichnis der unendlichen Kugel sowohl auf Gott als auf die Welt bezieht [36]. Dabei hat er – wie vorher ALBERTUS MAGNUS [37] und später noch ähnlich R. DESCARTES [38] und G. W. LEIBNIZ [39] – Gott als «negativ» unendlich von der «privativ» unendlichen, weil endlos aus endlichen Teilen zusammengesetzten Welt unterschieden [40].

Einen neuen Zugang zur U. Gottes und zur philosophischen Gotteslehre überhaupt entwickelt R. DESCARTES, indem er die Intuition («idea») des Unendlichen als Bedingung der Möglichkeit aller Erfassung endlicher Dinge in unserem Geiste auffaßt. Trotz der negativen Beschreibung als nicht-endlich gehe die Idee des Unendlichen der Sache nach allen anderen Inhalten des Bewußtseins, auch dem Bewußtsein meiner selbst, vorher [41], und weil die Idee der unendlichen Substanz ein Mehr an Realität («plus realitatis») enthalte im Vergleich zu allem

Endlichen, sei das Unendliche zugleich in höchstem Maße vollkommen. **So begründet Descartes nicht mehr auf den Gedanken Gottes die Behauptung seiner U., sondern umgekehrt aus der Idee des Unendlichen Begriff und Existenz Gottes.** Für den Beweis der Existenz Gottes wird bei Descartes und in der Folgezeit zunächst die Idee des höchst Vollkommenen zentral (ontologischer Gottesbeweis), aber dieser liegt bei **Descartes selbst die Idee des Unendlichen schon zugrunde als Bedingung aller Erfassung endlicher Inhalte**, und dieser Ausgangspunkt verfällt nicht wie der bei der Idee des Vollkommenen der Kritik des ontologischen Arguments [42].



Der Ansatz bei der Idee des Unendlichen wirkt über B. SPINOZA und die Spinozarenaissance des 18. Jh. auf die Anfänge des deutschen Idealismus ein,

so beim späten J. G. FICHTE [43], aber auch in F. D. E. SCHLEIERMACHERS Reden Ueber die Religion, wo Religion als Anschauung des Unendlichen im Endlichen beschrieben wird [44], deren Möglichkeit darauf beruht, daß Endliches nur durch Einschränkung des Unendlichen erfaßt werden kann, dieses also für jenes konstitutiv ist [45]. Ähnlich hat G. W. F. HEGEL Religion als «Erhebung ... vom Endlichen zum absolut Unendlichen» [46] beschrieben. Doch an die Stelle der Anschauung der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, das aus ihm ausgegrenzt («definiert») ist, tritt bei Hegel die dialektische These, daß das Unendliche dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt ist, sondern auch diesen Gegensatz übergreift: Weil das Endliche seinem Begriff nach durch den Unterschied zu anderem bestimmt ist, wäre das dem Endlichen lediglich entgegengesetzte Unendliche selbst immer noch ein Endliches. Erst das seinen eigenen Gegensatz zum Endlichen zugleich übergreifende Unendliche ist das wahrhaft Unendliche [47]. Hegel hat mit diesem Begriff des wahrhaft Unendlichen die seit dem Streit zwischen F. H. Jacobi und M. Mendelssohn über Lessings «Spinozismus» angebahnte Auffassung vom Unendlichen – als dem Endlichen sowohl entgegengesetzt als auch in ihm gegenwärtig – auf den Begriff gebracht. Seine konkrete logische Form hat dieser Gedanke bei Hegel im Begriff des Begriffs gefunden, der zugleich das andere seiner selbst (Objektivität) ist und darin sich als absolute Idee realisiert. In religiöser Gestalt ist dieser Gedanke des wahrhaft Unendlichen nach Hegel in der christlichen Religion realisiert als Inkarnation des transzendenten Gottes im Menschen [48].

Hegels Begriff des wahrhaft Unendlichen läßt sich als Weiterbildung des seit Thomas von Aquin so genannten 'negativ Unendlichen auffassen, das nur durch den Gegensatz zum Endlichen (als Negation des Endlichen) bestimmt ist, im Unterschied zum 'privativ Unendlichen, das im Sinne der aristotelischen Definition durch das Fehlen eines Endes gekennzeichnet ist. Dieses Unendliche der euklidischen Geometrie nannte Hegel das «Schlecht-unendliche» [49], weil es nur den unabschließbaren Fortgang in endlichen Bestimmungen bezeichnet. Im Sinne dieses Modells war seit NIKOLAUS VON KUES die Welt als unendlich vorgestellt worden, im Unterschied zur bloß potentiellen U. der aristotelischen Physik und zur göttlichen U., deren Abbild die Welt ist. G. BRUNO entwickelt das positive Potential dieses Gedankens und wird dadurch zum Urheber des neuzeitlichen U.-Pathos [50]. Obwohl er die Unterscheidung des Kusaners zwischen Gott und Welt noch bewahrt [51], gilt ihm das Universum mit seiner U. von

Welten [52] doch als ewiger und erschöpfender Ausdruck der göttlichen Macht und nimmt damit die Stelle des eingeborenen Sohnes ein [53]. Der Enteignung des Sohnes folgt bei B. SPINOZA die des Vaters: Zwischen der U. Gottes und der des Raumes wird nicht mehr unterschieden [54]. Um die pantheisierenden Implikationen des nur noch mathematisch zu verstehenden Unendlichen zu vermeiden, die auch in der Kontroverse zwischen G. W. LEIBNIZ und S. CLARKE über das Verhältnis des absoluten Raumes zu Gott zutage traten [55], ersetzt I. KANT seit 1763 den Begriff unendlich als Gottesprädikat durch das Wort «allgenugsam» [56].

Zu einem eigenen Thema wird das Unendliche in der naturphilosophischen und mathematischen Diskussion des Kontinuums (s.d.) sowie in den Bemühungen der Infinitesimalrechnung (s.d.), die Begriffe des unendlich Kleinen, des unendlich Großen und der unendlichen Folge zu präzisieren. Die Reduktion des Unendlichen auf mathematische U. (als «Beschaffenheit von Vielheiten») wiederholt B. BOLZANO gegenüber Hegels Begriff des wahren Unendlichen [57]. Doch verschärfen sich damit die Schwierigkeiten des Unendlichen als des Nichtvermehrbaren, das keine Größe oder Zahl ist und mit dem doch wie mit einer Größe zu rechnen ist [58].

Diese Schwierigkeiten beschäftigen besonders die Mengenlehre bis hin zu Russells Antinomie [59]. Die Mengenlehre G. CANTORS erhebt den Anspruch, über das potentiell Unendliche hinaus auch ein aktual Unendliches zum Gegenstand der Mathematik zu machen, indem sie transfiniten Zahlen als unendliche Mengen definiert [60]. Der Anspruch Cantors wird jedoch nicht nur vom mathematischen Intuitionismus (L. E. J. BROUWER) abgelehnt [61], sondern kann auch von D. HILBERT nur um den Preis einer 'Virtualisierung des Unendlichen verteidigt werden [62]. Aktual Unendliches im starken Sinne gibt es auch nach L. WITTGENSTEIN nicht [63].

Die U. der Welt, die KANT nicht mehr nur auf den Raum beschränkt, sondern auch auf die Zeit ausgedehnt hatte [64], ist in der neueren naturwissenschaftlichen Kosmologie wieder strittig und daher eines säkularen U.-Pathos verdächtig [65]. Im Bilde des Menschen hingegen, der schon der Scholastik und besonders dem Kusaner als Abbild der U. Gottes galt, in der allein der Mensch das Maß seines Geistes findet [66], ist das Motiv des Unendlichen bis in die Gegenwart wirksam geblieben. B. PASCAL beschreibt die Situation des Menschen zwischen dem unendlich Großen des Kosmos und dem unendlich Kleinen einer grenzenlos teilbaren Materie als ohne Halt in der Welt und auf den unendlichen Gott geworfen, der sich ihm durch seine Offenbarung faßbar macht [67]. Bei LEIBNIZ, dem Schöpfer des Differentialkalküls, führt das Motiv des Unendlichen zu einer neuen Konzeption des Individuums als Integration einer aktuellen U. [68]. Ist auch das Pathos einer komprehensiven U. des Ich [69] oder der Menschheit als Gattung [70] heute verflogen, so bleibt doch für den Gedanken der weltoffenen Selbsttranszendenz oder Exzentrizität des Menschen ein Bezug auf U. im Sinne der Selbstüberschreitung des seiner Endlichkeit bewußten Menschen auf das absolut Unendliche hin konstitutiv [71].

Anmerkungen.

[1] ANAXIMANDER: VS 12, B 1; vgl. Art. Apeiron. Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 433–436; vgl. dazu: E. ZELLER: Die Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickl. (1844–52), I/1, hg. W. NESTLE (61919, ND 1990) 273f. 289f.; U. HÖLSCHER: Anaximander und die Anfänge der Philos. (1953), in: H.-G. GADAMER (Hg.): Um die Begriffswelt der Vorsokratiker (1968) 95–176, bes. 121ff. 174ff.; W. JAEGER: Die Theol. der frühen griech. Denker (1965) 35.

[2] ANAXAGORAS: VS 59, B 12.

[3] PARMENIDES: VS 28, B 31–33.

[4] ZENON: VS 29, B 1.

[5] MELISSOS: VS 30, B 2f.

[6] PLATON: Parm. 137 d 7f.; dazu: R. MONDOLFO: L'infinito nell'pensiero dell'ant. class. (Florenz 21953) 373. 380.

[7] Parm. 144 c.

[8] E. MÜHLENBERG: Die U. Gottes bei Gregor von Nyssa (1965) 33f.

5 [9] PLATON: Phileb. 26 aff.; 26 d 8.

[10] ARISTOTELES: Phys. III, 6, 206 a 12. b 3; zum Unterschied von aktueller und potentieller U. vgl. Art. EndlichUnendlich. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 489–491.

[11] 207 a 1.

[12] Anal. post. I, 3, 72 b 10.

10 [13] 22, 84 a 26. 30ff.

[14] Phys. VIII, 5, 256 a 15ff.

[15] 10, 266 b. 267 b; Met. XII, 7, 1073 a 6ff.; dazu: MÜHLENBERG, a.O. [8] 56 mit J. COHN: Gesch. des U.-Problems im abendländ. Denken bis Kant (1896) 46 gegen MONDOLFO, a.O. [6] 364ff.

15 [16] MÜHLENBERG, a.O. 58ff. gegen H. GUYOT: L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin (Paris 1906) 50f. 55.

[17] PLOTIN: Enn. VI, 9 (9), 6, 10ff.; auch: III, 7 (45), 5, 23; dazu: W. BEIERWALTES: Plotin über Ewigkeit und Zeit (1967, 31981) 197f.; vgl. auch die Ablehnung der apeiria für das Eine: Enn. II, 4 (12), 15, 17–20.

20 [18] Enn. III, 7 (45), 5, 26; vgl. 11, 3.

[19] MÜHLENBERG, a.O. [8] 125–132; anders MONDOLFO, a.O. [6] 534ff.

[20] MINUCIUS FELIX: Oct. 18, 8.

[21] CICERO: De nat. deor. I, 26ff. wendet sich gegen die U. des göttlichen, nicht des menschlichen Geistes bei Anaxagoras.

25 [22] HILARIUS: De trin. II, 6. CCSL 62, 42f. u. ö.

[23] CLEMENS ALEX.: Strom. V, 81ff.; dazu: MÜHLENBERG, a.O. [8] 75.

[24] ORIGENES: De princ. II, 9, 1.

[25] GREGOR VON NYSSA: C. Eunomium I. MPG 29, 525 Aff.; vgl. MÜHLENBERG, a.O. [8] 114.

[26] MÜHLENBERG, a.O. 102. 113.

30 [27] a.O. 118ff.; vgl. R. DESCARTES: Medit. de prima philos. III, 49 (1641). Oeuvr., hg. CH. ADAM/P. TANNERY 7 (Paris 1904) 45, 26f.: «plus realitatis».

[28] AUGUSTINUS: De civ. Dei XII, 17f.; zur Spärlichkeit der Bezeichnung infinitum bei Augustin vgl. E. GILSON: Augustinus Magister I (Paris 1954) 569ff.

[29] L. SWEENEY: Lombard, Augustine and infinity. Manuscripta 2 (1958) 24–32.

[30] Surprises in the hist. of infinity from Anaximander to George Cantor. Proc. Amer. cath. philos. Ass. 55 (1981) 3–23, 9f.

[31] THOMAS AQU.: S. c. gent. I, 43. Op. omn. [Ed. Leon.] 13 (Rom 1918) 124f.; nach S. theol. I, 7, 1 handelt es sich dabei um die Vollkommenheit des «ipsium esse subsistens» als «maxime formale omnium».

[32] JOH. DUNS SCOTUS: Ord. I, d. 2, p. 1. Op. omn., hg. C. BALIC 2 (Rom 1950) 189–221.

[33] WILHELM VON OCKHAM: Quodl. III, q. 1, concl. 5. Op. theol. 9 (St. Bonaventure, N.Y. 1980) 199. 200f.; auch: II, q. 2, a.O. 112ff.

10 [34] THOMAS AQU.: S. theol. I, 46, 2; anders: BONAVENTURA: Coll. in Hexaëm. 6. Op. omn. 5 (Quaracchi 1891) 360f.; zur Vorgeschichte vgl. E. BEHLER: Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtl. Unters. zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arab. und jüd. Philos. des MA (1965).

[35] NICOLAUS CUS.: De docta ign. II, 2f. Akad.-A., hg. E. HOFFMANN/R. KLIBANSKY 1 (1932) 65–72; ähnlich: G. BRUNO, R. DESCARTES, G. W. LEIBNIZ, I. KANT.

15 [36] Doct. ign. II, 4f. 11f., a.O. 72–78. 99–110.

[37] ALBERTUS MAGN.: Comm. in I Sent. I, 15. Op. omn., hg. A. BORGNET (Paris 1890ff.) 25, 36; unter Bezug auf JOH. DAMASCENUS: De fide orth. I, 13. MPG 94, 849–851.

[38] DESCARTES: Medit., Resp. I, 149, a.O. [27] 113, 9ff.

20 [39] G. W. LEIBNIZ: Nouv. ess. sur l'entendement humain II, 13, 21 [1704]. Akad.-A. VI/6 (1962) 150f.

[40] NIC. CUS.: De docta ign. II, 1, a.O. [35] 61–65; schon THOMAS VON AQUIN setzt das «infinitum per privationem» der U. Gottes entgegen (S. theol. I, 86, 2), aber im Sinne der bloßen potentiellen U. der Materie.

[41] DESCARTES: Medit. III, 48, a.O. [27] 45, 11ff.

25 [42] Dazu vgl. PH. CLAYTON: Das Gottesproblem I: Gott und die U. in der neuzeitl. Philos. (1996).

[43] Belege bei W. PANNENBERG: Fichte und die Met. des Unendlichen. Z. philos. Forsch. 46 (1992) 348–362 sowie CLAYTON, a.O. 392–408, 399.

30 [44] F. D. E. SCHLEIERMACHER: Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799] 51, hg. H.-J. ROTHERT (1958, ND 1970) 29; zu Schelling vgl. CLAYTON, a.O. [42] 416ff.

[45] SCHLEIERMACHER, a.O. 53/30.

[46] G. W. F. HEGEL: Vorles. über die Philos. der Relig. I, hg. G. LASSON (1925) 206.

35 [47] Logik I/1, Die Lehre vom Sein (1832). Akad.-A. 21 (1985) 124–137; dazu: T. KOCH: Differenz und Versöhnung (1967) 106–130.

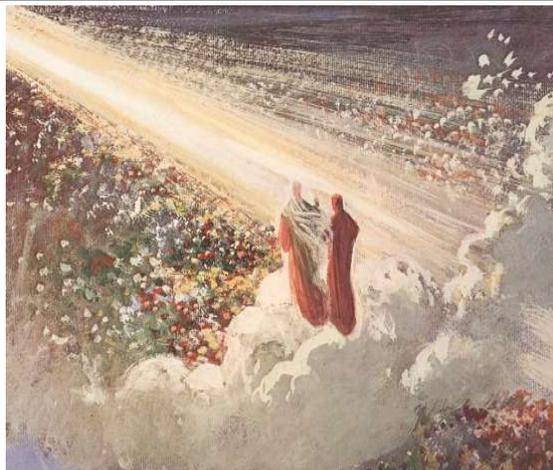
[48] Vorles. über die Philos. der Religion III/1, hg. G. LASSON (1925) 19–27. 32–37.

[49] Logik I/1, a.O. [47] 137; vgl. 127.

- [50] H. HEIMSOETH: Die sechs großen Themen der abendländ. Met. (1922, 41958) 77f.
- [51] G. BRUNO: De l'infinito universo e mondi (1584) dial. 1. Op. ital., hg. G. GENTILE I (Bari 1925) 294f.
- [52] De immens. I, 9–11. Op. lat. conscr. (Neapel/Florenz 1879–1891, ND 1962) I/1, 233–244.
- 5 [53] De la causa III (1583), a.O. [51] 219ff.
- [54] B. SPINOZA: Ethica II, prop. 2. Op. omn., hg. C. GEBHARDT (1925–87) 2, 86f.; vgl. I, prop. 15 schol., a.O. 57.
- [55] G. W. LEIBNIZ: 4. Schreiben an S. Clarke § 10 (2. 6. 1716). Philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT (1875–90) 7, 373; S. CLARKE: 4. Entgegn. § 10 (26. 6. 1716), a.O. 383; vgl. dazu: W. PANNENBERG: Gott und die Natur. Zur Gesch. der Auseinandersetzungen zwischen Theol. und Naturwiss. Theol. Philos. 58 (1983) 481–500.
- 10 [56] I. KANT: Der einzig mögl. Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 2. Abth., 8. Betracht. (1763). Akad.-A. 2, 154; vgl. H. REDMANN: Gott und Welt. Die Schöpfungs-theol. der vorkrit. Periode Kants (1962) 68ff.; auch: 92.
- 15 [57] B. BOLZANO: Paradoxien des Unendlichen [1847/48] §§ 10f., hg. F. PRIHONSKY (1851, ND 1920, 21975) 6–9, zit. 7.

Textauszug III - Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG3). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, herausgegeben von Kurt Galling. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965-1965, Bd. 6*, S. 74ff

Absolute, das. Alles wissenschaftliche Erkennen (Wissenschaft) sucht im einzelnen das Allgemeine, hinter dem Abhängigen das Unabhängige, hinter dem Zufälligen das Notwendige, hinter dem Bedingten das Unbedingte, hinter dem Relativen ein A.s. Aber der absolute Abschluß enthüllt sich fortgesetzt als falsche Verfestigung von Abstraktionen. In der Philosophie wird der Begriff des A. auf das Ganze der Erkenntnis (Erkennen) bezogen. Er gewinnt infolgedessen den Sinn des Ursprungs und speziell in der Ontologie die Bedeutung des alles Seiende grundlegenden Seins. So vertrat Parmenides gegenüber dem panta rhei des Heraklit ein Verständnis des Seins, von dem er jegliche Relation und Bedingung fernhielt. Das aber ist der Begriff des schlechthin Unbedingten, eben des A.n: Indem Plato als die Idee des Guten das bezeichnete, was jenseits des Seins (epekeina tés ousias) liegt, in dem als anypotheton schlechthin alles gründet, wurde für ihn das Gute zum A.n, in dem die Stufenfolge aller Wesen und Erkenntnisse gipfelt. Die metaphysische Spekulation des



Aristoteles statuiert einen unbewegten Bewegter, der frei von jeder Potentialität ist und in welchem infolgedessen Denken und Gedachtes zusammenfallen, Subjekt und Objekt eins werden. Diese Philosophie des absoluten Geistes versteht Aktualisierung als Denken im höchsten Sinne. Im Neuplatonismus nimmt dieses A. mit seinen Identifikationen bei gleichzeitiger ausdrücklicher Einbeziehung der platonischen Idee des Guten den Charakter einer schärferen Transzendenz an und unterliegt als das unwandelbare Eine (to hen) dementsprechend stärker einer bloß negativen Bestimmung und der dieser eigenen Dialektik. **Die mittelalterliche Philosophie und Theologie sah ihre Aufgabe darin, das historisch vorliegende Vorverständnis des A.n mit dem theistischen Gottesbegriff (Theismus) zu verbinden.** Thomas von Aquino definierte den unbewegten Bewegter als das höchste Prinzip, als actus primus et purus, als das ipsum suum esse von absoluter Einfachheit, in dem essentia und esse (Dasein) identisch sind. Dieses ipsum esse subsistens ist das A. Aber inzwischen hatte sich seit Anselm von Canterbury vor allem auf Grund des Einflusses der arabischen (islamischen) Philosophie ein Begriff der Existenz entwickelt, wie ihn das Schöpfungsverständnis der Offenbarung forderte, und dementsprechend brach notwendig die Kluft zwischen dem A.n der Antike und dem in radikal anderer Weise transzendent zu verstehenden Gottesbegriff der Offenbarung auf. Die Konsequenz dieser Differenz sollte erst von Kant klar erkannt und formuliert werden. Die Fassung des A.n bei Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Spinoza sind nur geringe Modifikationen des platonisch-aristotelisch-neuplatonischen Verständnisses. Die Verwendung des Substantivs »das A.« (absolutum) als eines philosophischen Terminus für Gott geht auf Nikolaus von Kues zurück.

Die Erörterung des Unbedingten als des gemeinsamen Titels der transzendentalen Vernunftbegriffe (Vernunft) führte Kant auf den für die Transzendentalphilosophie unentbehrlichen Ausdruck »absolut«. Der Terminus wird nach ihm auch oft gebraucht, »um bloß anzuzeigen: daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte«. Er selbst aber will sich des Wortes in der erweiterten Bedeutung bedienen und »es dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen«; es soll ohne Restriktion gelten. Demnach bezieht sich der transzendente Vernunftbegriff auf »die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen«, d. h. auf das in jeder Hinsicht Unbedingte. **Kant kennt drei Formen dieses Unbedingten, ein absolutes Subjekt, eine absolut erste Bedingung und ein absolut vollständiges System.** Aber das A. in diesem Sinn bezeichnet nur negativ die Grenze des Begreifens, jedoch kein Begrieffenes im Sinne eines Gegenstandes des Erkennens. Die Metaphysik des A.n wandert nunmehr in die Ethik ab. Im Gegensatz zu Kant vermochte der deutsche Idealismus (: II) das A. des Unbedingten nicht als Grenzsetzung aufrechtzuerhalten. Er suchte es in und jenseits, aber nicht als Begrenzung der Erfahrung, und die Dialektik brachte die grundsätzlich möglichen Formen des A. für ein objektivierendes Denken ans Licht. So stellte J. G. Fichte den Begriff des absoluten Ich als den Grundbegriff der theoretischen und praktischen Philosophie auf; Schelling fand das A. anfangs in der Natur, später dagegen erkennt er die absolute Identität oder Indifferenz als das Ursein, aus dem auf Grund der Selbsterkenntnis dieses A.n der Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorgeht. Hegel endlich gibt in seiner Phänomenologie eine Auseinanderlegung des Seins, die sich als Exposition des A.n versteht; Logik ist die Dialektik des A.n, Philosophie enthüllt das Sich-selbst-Begreifen des A.n, in welches das geschichtliche Werden hineingenommen ist.

Trotz seines Gegensatzes zu diesem Idealismus mit seinem absoluten Subjekt als der Totalität des Realen durchlief die Philosophie des Marburger Neukantianismus epigonenhaft den Weg von Kant bis Hegel auch in seinem Verständnis des A.n. Auf Grund seiner nominalistischen Begriffsdialektik fand Cohen im negativen Grenzbegriff des Noumenon die Positivität der Aufgabe, in der das A. als die ethische Forderung sich enthüllt. Aber in Natorps Altersphilosophie führte die idealistische Tendenz zu einem Identitätssystem der »unbedingten Koinzidenz des unbedingten Individualen mit dem unbedingten Universalen«. Um des echten A.n willen gab er dem Relativismus als dem Fluch des Säkulums den Abschied. Das echte A. überhaupt begründen wollen, heiße schon, es aufgeben. Es sei nur in radikalem Besinnen aufzudecken

als letzte selbst voraussetzungsfreie Voraussetzung. Das A. ist identisch mit dem Ursprung. Andererseits entspricht es ganz der poetischen Struktur seines Systems, wenn Natorp sagt, das A. bedeute im Vollsinn des Wortes »Leben«. Tatsächlich: konsequentes Mühen um das A. wirft jeden entschiedenen Denker auf seine Grundkonzeption zurück und zwingt ihn zu einer Philosophie der Identität. Jeder Versuch der Definition des A.n führt lediglich zur Explikation der Voraussetzungen des in Anwendung kommenden philosophischen Systems. Im Gegensatz zu Natorp konnte Cohen als existentieller Monotheist den Weg zu einem philosophischen A.n im objektiven Verstande nicht gehen. Er hielt die transzendental-methodische Grenzsetzung aufrecht, statuierte aber auf Grund der Phänomene des Religiösen die unumgängliche dem konkreten Individuum allein gerecht werdende Urkorrelation von Gott und Mensch. Für Gott reservierte er den Terminus »Einzigkeit«, mit dem er sich vom philosophischen A.n absetzt. Über diese unterschiedlichen Ergebnisse philosophischer Spekulation hinaus erfuhr die Frage nach dem A.n im Anschluß an seine Problematik im Historismus eine längst angelegte totale Radikalisierung in der Existenzphilosophie. Sie fragt nach der Geschichtlichkeit des A.n selber und nach der Absolutheit des existenten Ich. Auch darin zeigt sich die ganze Begrenztheit menschlichen Erkennens gegenüber dem A.n. Nach Jaspers ist die Antinomik (Antinomie) des Daseins die Grenzsituation, die jedes objektiv A. vernichtet. Es muß »aus Existenz jeweils in geschichtlicher Gestalt aus Freiheit ergriffen« werden. Obwohl die Hypothese des A.n menschlichem Denken innewohnt, läßt schon ein summarischer Überblick über die geschichtlich vorliegenden Antworten auf die Frage nach dem A.n in aller Deutlichkeit erkennen, daß seine Identifikation mit dem theistischen Gottesbegriff nicht möglich ist. Gott.

Außer den Werken der erwähnten Philosophen: J. HEILER, Das A., 1921 – D. LONDHE, Das A., 1934 – P. C. HÖTSCHL A KELHEIM, Das A. in Hegels Dialektik, 1939 – J. MÖLLER, Der Geist u. das A., 1951 – G. HUBER, Das Sein u. das A., 1955. J. Klein

Textauszug III – Baruch Spinoza: Ethik. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern. Herausgegeben von Helmut Seidel, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1975, S.23ff.

Kapitel 3

Erster Teil / Von Gott

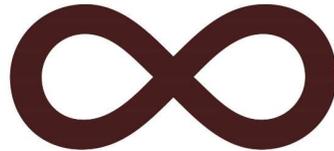
1. **Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als daseiend begriffen werden kann.**

2. Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir immer einen andern größeren begreifen. So wird ein Gedanke durch einen andern Gedanken begrenzt; der Körper aber nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch den Körper.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heißt das, dessen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, um daraus gebildet zu werden.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt.

5. Unter Daseinsweise verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem



In welchem Sinn ist dies unendlich?

andern ist, wodurch man es auch begreift.

6. **Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges unendliches Wesen ausdrückt.**

7. **Erläuterung. Ich sage absolut, nicht aber seiner Art nach unendlich; denn, was nur seiner Art nach unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schließt.**

8. Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.

9. Unter Ewigkeit verstehe ich das Dasein selbst, sofern es aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges, als notwendig folgend, begriffen wird.

10. Erläuterung. Denn ein solches Dasein wird ebenso, wie das Wesen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann deshalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man sich auch die Dauer als ohne Anfang und Ende vorstellt.