

### Kant und die Scholastik.

Zu Kants 200jährigem Geburtstage (22. April 1924).

Von Adolf Dyrhoff in Bonn.

Die Augen der ganzen gebildeten Welt richten sich, ob willig, ob ohne Willen, ob mit, ob ohne Verständnis, auf den Tag, an dem vor zweihundert Jahren Kant das Licht des Tages erblickte. Das, was aus diesem Tag wurde, war die Vernichtung der Aufklärung, die, wenn sie auch immer wieder in einzelnen Köpfen spukt und in gewissen politischen Richtungen noch stark nachwirkt, durch die von Kant mit eingeleitete romantische Periode endgültig überwunden wurde und somit auch in den Richtungen, die sich längst anschickten, der alten Romantik selbst das Grab zu bereiten, nicht wieder rein zu Tage kommen kann. Zu der älteren Philosophie, wie sie durch Platon und Aristoteles begründet und durch die mittelalterliche Scholastik aller Ausprägungen gefördert wurde, hat Kant ein ganz anderes Verhältnis. Ihm war das mittelalterliche Denken, wie einmal Otto Willmann mir gegenüber meinte, wesentlich nur aus Brucker bekannt, ausserdem noch wohl durch die antischolastische Legende, die in der Renaissance aufkam und durch den Protestantismus trotz der Blüte der von Troeltsch, Weber und Petersen geschilderten protestantischen Scholastik schliesslich übernommen wurde. Von Suarez' Raum-Zeit-Lehre mag über Leibniz ein Hauch zu ihm herübergeweht haben; im Ganzen würde eine sorgsame Nachforschung grosser Mühe bedürfen, um die Verbindungsfäden blosszulegen. Daher lässt sich schwerlich mit voller Bestimmtheit sagen, wie Kants Gesamturteil über die Alt-scholastik ausgefallen, wenn sie ihm ganz und gar vertraut gewesen wäre. Wie umgekehrt die heutige Neuscholastik über ihn urteilen würde, ist zwar leichter zu erkennen. Ganz einhellig werden aber auch die Neuscholastiker nicht über Kant sein, da sowohl die heutigen Auffassungen des Kant'schen Systems ziemliche Unterschiede aufweisen als auch der eine Neuscholastiker an dem System lieber dies und der andere lieber etwas anderes betonen wird. Aber vielleicht ist es besser denkbar, dass sich für die Neuscholastik eine mittlere Linie herausrechnen lässt, um die, rechts und links, sich die anerkennenden und die verurteilenden Würdigungen anordnen lassen. Man hat dazu nur nötig, die beiden Systeme miteinander zu vergleichen.

Kein Zweifel kann darüber bestehen, dass Kant wie alle Scholastiker den Skeptizismus ablehnt. Sogar zwischen der „akademischen Skepsis“

des Hume und seiner eigenen Richtung schneidet der Königsberger in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Tischttuch entzwei. Von Vaihingers „Als Ob“ wie von der Marburger Problematik und elegischen Haltung Windelbands hält sich Kant ziemlich fern; er spricht sich oft genug mit dem Brustton dogmatischer Ueberzeugtheit aus. Recht schwierig müsste es werden, wollte man seinen Wahrheitsbegriff rein subjektivistisch auslegen. Hätte ihm der Begriff des Sachverhalts vorgelegen, mir ist zweifelhaft, ob er diesen durch einen blossen Denkverhalt hätte ersetzen wollen. Wozu die Bindung der kategorialen Erkenntnis an empirische Anschauungen? Wozu zuerst ausschliesslich das Verbot, die Kategorien auf Gegenstände von Ideen anzuwenden? Es ist, als ob Kant die „lebendige Kraft“ des Geistes, seine Natur, seine Organisation habe deutlich für sich herausstellen wollen und dadurch zu jener Uebertreibung gekommen sei, die ihm den Vorwurf des „subjektiven Idealismus“ einbrachte. Gegenüber Leibniz, der wie Spinoza die Sinnesempfindungen zu niedrig eingeschätzt hatte, bedeutete Kants Lehre von der „empirischen Realität“ des Raumes und der Zeit doch eine Annäherung an die scholastische Auffassung, nur dass er die Meinung seiner beiden Vorgänger von der chaotischen Unordnung, Verworrenheit und Dunkelheit der rein sinnlichen Erkenntnis sich ohne Kritik zu eigen machte. Gegenüber Kant darf man nicht mit dem rasch fertigen Worte aufwarten: Das Gute an seiner Lehre ist nicht neu, und das Neue ist nicht gut. Man bedenke, dass Leibniz den Monaden alle Einwirkung aufeinander abgesprochen, dass er die „Materie“, Raum, Zeit zu einem Produkt der Monadenentwicklung hatte machen müssen, dass die Erkenntnis der Körper, d. h. der dunkel und verworren perzipierenden Monaden durch die denkende Monade ein ungelöstes Rätsel geblieben war. Man vergleiche die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“, um die „Kritik der reinen Vernunft“ zu verstehen. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ — darin gipfelt ein Hauptergebnis der Königsberger Erkenntnistheorie. Welcher Scholastiker würde den Satz nicht unterschreiben, wenn auch mit der einschränkenden Frage, ob denn Begriffe ohne vorausgegangene Anschauungen möglich seien?

Es mag sein, dass Kant geschichtlich zu der Weiterbildung des Idealismus zum Solipsismus beigetragen hat. Was er wollte, war aber das Gegenteil. Er sieht es durchaus darauf ab, die gattungsmässigen Faktoren an der menschlichen Erkenntnis aufzuweisen. Die Raum- und die Zeitanschauung, die Kategorien sind gattungsmässig uns eigen. Der Begriff der Humanität gewinnt dadurch bei ihm eine besondere Note. Den Empirismus lehnt Kant wie alle Scholastik ab. Und wenn auch seine Ansicht, Erfahrung könne durch Erfahrung widerlegt werden, auf einer unklaren Verwendung des Ausdrucks Erfahrung beruht, in dem Kampf gegen Hume hat Kant Recht. Was er in der „Kritik der reinen Vernunft“ will,

ersehen wir besser aus der „Kritik der praktischen Vernunft“. Der Einwand, der gegen den Solipsismus zu machen ist, dass er nämlich, um einer angeblich unnötigen „Verdoppelung“ der Welt zu entweichen, eine mit der Anzahl der Iche ins Unendliche wachsende Vervielfältigung der Welten einführe, ist gegen Kant nicht zu erheben. Was ihm hier vorzuwerfen ist, besteht darin: er hat die Existenz des Dinges an sich nicht einheitlich dargetan, indem er bald mit einem dunklen Begriff der „Affektion“ bald mit dem des „Grundes“ für die äusseren Erscheinungen arbeitet, und er hat sich nicht die Mühe gegeben zu fragen, ob man denn die blosser Existenz des Dinges an sich aussagen könne, ohne irgend etwas von seiner Beschaffenheit mit auszusagen. Er hat sich nicht gefragt, welchen sachlichen Wert denn die a priori notwendigen Bestimmungen des erkennenden, seiner inneren Organisation folgenden Geistes haben können, wenn nicht eine Art von prästablierter Harmonie, eine Angelegtheit zur Korrespondenz dieser Bestimmungen mit den Verhältnissen im Ding an sich zugleich mitangenommen wird. Bei der ganz eigenartigen Anlage der Kantschen „Kritik der reinen Vernunft“ wird der Scholastiker fast jeden Abschnitt dieses Werkes mit einem heiteren und einem trüben Auge verfolgen. Braig und von Hertling z. B. geben die Richtigkeit der Kantschen Beweisgründe gegen die äussere Realität des Raumes und der Zeit zu, aber nur für den „idealen“, phänomenalen Raum der Mathematik, der entgegengesetzte Attribute trage zum realen Raum der Sinne; sie suchen die Realität eines äusseren Raumes zu begründen. Diese Lösung, die sich noch mit einer verschiedenartigen Wertung der Kantschen Raumargumente verbinden liesse, ist wohl auch sonst in deutschen neuscholastischen Kreisen üblich. Der Einwand, den einmal ein Neukantianer dieser Lösung machte, sie zerhaue den Knoten statt ihn zu lösen, ist kaum verständlich; man kann ihn überreich der Kantschen Lösung des schwierigen Problems zurückgeben. Die Kategorienlehre Kants findet nicht nur bei Scholastikern Ablehnung. Seinen Weg, von einer Analyse des Urteils aus die dem denkenden Geiste als solchen eigenen Verfahrensweisen zu entdecken, wird man als einen wertvollen Fingerzeig betrachten, aber die Analyse des Begriffs und des Schlusses nicht vernachlässigen wollen. Vor der durch Apelt hervorgehobenen grossen Verschiedenheit der Zwecke und der Ergebnisse der aristotelischen und der Kantschen Leistung verschliesst niemand die Augen, trotzdem man eine gewisse Aehnlichkeit des Verfahrens — Aristoteles zergliedert den Satz oder vielmehr seine Prädikate, Kant das Urteil — nicht übersieht. Geleugnet wird der Erfolg des Kantschen Unternehmens, der bei der Zugrundelegung einer fehlerhaften Urteilstafel und bei einer nicht unterdrückten Uebertreibung sich nicht vollkommen einstellen konnte. Mit dem halben Lob, das der deutsche Philosoph dem Lehrstück von den Transzendentalbegriffen spendet, wird man, da es der Absicht dieses Lehrstücks nicht gerecht wird, kaum ganz zufrieden sein. Die aufmerksamste

Beachtung wird bei den Neuscholastikern den Kategorien der Substantialität und der Kausalität zuteil. Gegenüber Humes Empirismus wird man sich meist auf Kants Seite stellen, wo er ein apriorisches Element aufweisen möchte; nur eine Gleichsetzung des logischen „Kausal“prinzips mit dem metaphysischen Kausalgesetz wird man nirgends mitmachen. Die reine Subjektivität des Kausalgesetzes wird aber allgemein bestritten; Alb. Lang und vor allem Jos. Geysler haben sich verdienstlich mit dem Aprioristen auseinandergesetzt. Der so merkwürdige Abschnitt über die Ideen hat eine grundsätzliche Würdigung meines Wissens noch nicht erfahren. Sowohl der Begriff der „Idee“ als die Beziehung, die Kant zwischen dem Schlussverfahren und der Idee herstellt, als die Folgerungen, die er aus seinen ersten Aufstellungen gewinnt, bedürfen aber einer genau zusehenden Wertung. Den „Antinomien“ wendet sich in der Regel die neuscholastische Metaphysik zu. Eine auf Herz und Nieren der so blendenden und immer noch einflussreichen Weltidee gehende Prüfung des in Betracht kommenden Abschnittes und der Aufweis der Stelle, wo Kants Hauptfehler steckt, steht indes, soweit ich sehe, noch aus; denn natürlich können doch so entgegengesetzte Behauptungen nicht beide richtig sein. Mehr liess man sich auf die Paralogismen und die Kritik des altmetaphysischen Seelenbegriffs ein. Trotz der trefflichen Analysen des Selbstbewusstseins, die sich z. B. bei Hagemann, Gutherlet, Lehmen finden, trotz der treffenden Bemerkungen des hier mit der Scholastik gehenden Deutingerianers, Neudecker, ist jedoch noch manches zu tun. Die Aufstellungen, die der Lotze nahestehende Neuscholastiker Johannes Wolff in dem lange nicht genug gewürdigten, wenn auch an einzelnen Fehlern leidenden Buche: „Das Bewusstsein und sein Objekt“ über die vorbildliche Stellung des „Ich“ macht, sind einer Ueberprüfung zu unterwerfen im Hinblick auf Kant. Dessen Ausführungen gegen das substanziale Ich — Wundtianer halten sie für für unwiderleglich — machen den gleichen Eindruck einer qualvollen Bemühung wie die Gedankenwindungen, die Locke in ähnlichem Zusammenhange vollzieht — ein Zeichen dafür, dass beide den Kern der Sache nicht sehen, und nun ist zu zeigen, dass Kant wie Locke mit unangemessenen Gesichtspunkten an die Frage heranträten, verleitet von andersartigen Vorfragen. Kant nimmt das empirische Ich zu leicht, weil ihm immer wieder sein von Hagemann besonders gut hervorgehobener Formalismus ins Schlepptau nimmt, und so kann bei ihm das rein formale transcendente Ich den Sieg davontragen. Aehnliches ist über Kants Kritik der Gottesbeweise zu sagen, über die von Neuscholastikern, wie nicht anders zu erwarten war, viel geschrieben wurde. Die Abweisung des ontologischen Gottesbeweises, bei der Kant die Leibniz-Wolffsche und die eigene frühere Fassung im Auge zu haben scheint, wird meist mit dem Hinweis darauf erledigt, dass Thomas (und Gaunilo) dieselbe Stellung wie Kant einnehmen; da aber Kant eine andere Formulierung des ontologischen Argu-

ments zerpfückt, bestehen natürlich Unterschiede. Der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises wandten sich mit Recht die entschiedensten Diskussionen zu. Neuerdings hat Geysler wieder jenen gegen Kant verteidigt. Auch Kants wirkungsvolle Zurückführung des kosmologischen auf das ontologische Argument ist unter die Lupe genommen worden. In der Tat beruht alle Widerlegung Kants auf einer logisch und sachlich erfolgreichen Zurückweisung dieses mit glänzendem Schwung vorgetragenen Angriffs. Ich glaube, dass Kant einen logischen Fehler beging, daneben wird man nach Aequivokationen bei ihm zu spähen haben, ein Gedanke, den Rolfe's mit Glück durchzuführen unternahm. Die letzten Teile der „Kritik der reinen Vernunft“ enthalten dort, wo nicht über Wissen, Meinen und Glauben gesprochen wird, viel Ansprechendes, ja Hinreissendes. Von ihnen aus sollte man in das gewaltige, kaum zu überwältigende Werk den Anfänger einführen, das wäre besser als mit den „Prolegomena“ zu beginnen, die nicht gut sehen lassen, worauf Kant eigentlich so recht hinaussteuert. Die Arbeit, die in Metaphysiken oder in apologetischen Werken Neuscholastiker der Beleuchtung Kants gewidmet haben, ist sehr anerkennenswert. An Hermann Schell sei besonders erinnert. Die Nichtbeachtung solcher Arbeit von seiten der sog. „modernen Philosophie“ — wie oft muss man noch betonen, dass hinter diesem Wort kein einheitlicher Begriff steht? — und die verächtliche Geste, die man zuweilen wagt, sind schwer zu verstehen. Naiv gar wirkt die gelegentlich auftauchende Warnung, man solle zur Ehrfurcht vor Kant erziehen, statt zur Kritik an ihm, angesichts der Tatsache, dass die nichtscholastische Kritik, wenn man sie als Ganzes zusammen nimmt, wohl keinen einzigen Stein im Gebäude Kants belassen hat. Hierbei gilt, dass die scholastische Würdigung selten, wenn überhaupt vergisst, die geniale Geisteskraft und die überragende Grösse des „Riesen von Königsberg“ hervorzuheben. Scharfe Verdikte werden bei deutschen Neuscholastikern nicht häufig vorkommen.

Die „Kritik der praktischen Vernunft“ begegnet wohl durchgängig grösserer Sympathie als die der reinen. Natürlich! Die Verteidigung einer Willensfreiheit kann trotz den Bedenken, die die Neuscholastik der Lehre von der Unfreiheit des empirischen Charakters und der Uebertreibung der Freiheit des intelligiblen entgegenbringt, ihr nur willkommen sein. Der Schluss von der Voraussetzung eines „Du sollst“ auf ein „Du kannst also“ wird wohl überall geteilt werden. Der Lobpreis der Pflicht, die Absicht, die Unsterblichkeit der Seele und Gottes Existenz zu beweisen, findet sympathische Aufnahme, und nur schweren Herzens machen die Neuscholastiker diesen neuen Beweisen Einwürfe. Das natürliche „Bedürfnis“ des Menschen nach Glückseligkeit erkennt man gleich Kant lebhaft an. Seine Verwerfung eines ethischen Mechanismus teilt man. Die Anerkennung, die Kant der christlichen Jenseitshoffnung zuteil werden lässt, kann nicht der Stein des Anstosses sein. In der Hauptsache ist es die

Formulierung des Begriffs der Heteronomie, die früher den Widerwillen erzeugte; hier scheint jedoch, indem man genauer interpretiert, eine Wendung zu Kant hin einzutreten, die freilich mit voller Uebereinstimmung nicht identisch ist. Auch die Auffassung des Verhältnisses zwischen Sittengesetz und Gotteswille findet wenig Gnade; Mich. Wittmann hat in seiner neuen grossen Ethik lange Auseinandersetzungen mit Kant. Linsenmanns Moralthologie sollte man aber auch mit heranziehen, wenn man diese Punkte berührt. Den „kategorischen Imperativ“ hat Franz Brentano“ in seiner nichtscholastischen Zeit sicher schärfer bekämpft, als es je ein deutscher Neuscholastiker tat. Das Kantsche Ideal der „Menschenwürde“ steht dem scholastischen nicht fern, und die Hermesianer haben es sich zu eigen gemacht. Wenn die Güter- und Tugendlehre bei dem Königsberger nicht mehr in dem früher üblichen antiken Stile behandelt wird, so legt man darauf kein so grosses Gewicht. Auch die Zurückdrängung der Zweckbetrachtung fand keine starke Rüge. Wenn das „Gute“ mit dem Willen aufs engste verkoppelt wird, so konnte dagegen schon deshalb kein ernsterer Widerstand aufkommen, weil schon Thomas das Gute als das dem Wesen des Willens korrespondierende Sein bestimmt hatte. Unter „Heiligkeit“ verstehen die Scholastiker zwar etwas anderes als Kant, aber gegen eine Heiligkeit des Willens haben sie sicher kein ernsteres Bedenken. Das „Als ob“ gefällt sehr wenig; wenn man es auch wohl nicht ganz so skeptisch nimmt wie Vaihinger, so ist der subjektivistische Beigeschmack, der ihm nun einmal von der „Kritik der reinen Vernunft“ her anhaftet, doch unangenehm. Dem tüchtigen idealen Sinne Kants versagt man die gebührenden Ehren wohl nirgends.

Der „Kritik der Urteilskraft“ gegenüber ist der Neuscholastiker in einer eigentümlichen Lage. Bei Thomas und den Alten überhaupt war das Schöne weniger genau untersucht worden. Unter den Transzendentalbegriffen hatte es keine eigene Stelle. Die scholastische „Vermögenspsychologie“, die nur ein Erkenntnis- und ein Begehrungsvermögen kennt, liess auf der Seite des Subjektes keinen rechten Platz für es übrig. Die bildlichen Ausdrücke, das „strahlende Gute“, oder „Der Glanz der Wahrheit, Güte“ führten zunächst nicht weit. Thomas Kunstlehre aber erstreckte sich weit über den Rahmen der schönen Künste hinaus. So war man einerseits Kant gegenüber nicht durch eine strengere Tradition belastet. Andererseits war es gar nicht leicht, einen festen Boden zu erobern, auf dem man dem ästhetischen Subjektivismus des „Schönen für mich“ entronnen war; denn wenn man auch auf scholastischer Seite gerade beim Kunstschönen geneigt sein mag, dem Subjekte weitestgehende Zugeständnisse zu machen, so verbietet es doch der kritische Realismus, mit Hegel das Naturschöne ganz gleich Null zu setzen und mit Friedr. Theod. Vischer sich in einer apriorischen Aesthetik zu ergehen — Haltungen, die schliesslich doch aus Kant abgeleitet sind. Wie vertragen sich mit einem extremen ästhetischen

Humanismus metaphysische Ueberlegungen über die Schönheit Gottes und die ihr angemessene Liebe? Schon Deutinger, sonst Hegel so nahe stehend, müht sich, über Kant hinauszukommen, und Georg Neudecker, sein Anhänger, übt scharfe Kritik an Kant. Hagemanns Aufnahme des aus Kants Dreiteilung geflossenen Gefühlsvermögens fand mit Recht Widerspruch. Jungmann strebte, von neuplatonisch beeinflussten Sätzen des grossen Aquinaten aus eine unkantische Aesthetik aufzubauen, Gietmann, Einseitigkeiten Jungmanns zu überwinden, Kirstein, auf den Bahnen beider zu wandeln. Dippel, durch Urlichs, also Schelling, und durch Deutinger bedingt, wirkt stellenweise wie ein Eklektiker. Es ist an der Zeit, hier Kant genauer mit der Scholastik zu vergleichen. Nicht ohne Grund hat man Thomas' berühmte Definition des Schönen mit der Kants verwandt gefunden; Thomas wirft genial die Worte hin, das Schöne sei das, was in der blossen unmittelbaren Auffassung gefällt, Kant ringt gewaltig, aufklärerischen Ballast beiseite zu werfen und vor allem das biologische (hedonistische und utilitaristische) wie wohl auch das unmittelbare ethische und logische Interesse aus dem Gebiete des Schönen auszuschalten, um aber trotzdem den Gegenstand des uninteressierten Wohlgefallens als Symbol des Guten höher zu heben. Wenn Kant, für uns von heute zur Verwunderung, den „Zweck“ in die „Kritik der Urteilskraft“ hereinzieht, so ist auch darin bei allem Gegensatz der subjektivistischen Auffassung Kants und der objektivistischen des Aristotelikers eine starke Berührung zu sehen: Nach Kant gestattet die äussere Natur das Hineintragen der teleologisch-organischen Einheitsbetrachtung in ihre Welt, und er muss Analogien zwischen Natur und Geist zulassen; nach Thomas ahmt der künstlerisch bildende Geist des Menschen die Naturzwecke nach und sind ebenfalls Analogien zwischen beiden Seiten zu entdecken. Thomas sieht — das ist der Unterschied — das Verhältnis zwischen äusserer Natur und Geist von aussen her, Kant von innen her. Wenn bei Thomas der Wahrheitsbegriff letztlich immer einen erkennenden Geist voraussetzt, den Geist des ordnenden Gottes, Kant aber da bei gleicher Ausgangsstellung den Gedankengang zu einem über allen menschlichen Geistern stehenden Geist der Wahrheit hin nicht zu betreten vermag, so steht, wie der Schluss der „Kritik der Urteilskraft“ und Kants Zuneigung zum teleologischen Gottesbeweis zeigen, für den Königsberger Philosophen der Gott der Zweckmässigkeit doch wie für Thomas hinter all dem Schönen der Natur. Auch durch die „Kritik der Urteilskraft“ nähert sich der Planet „Kant“ ganz wie durch die „der praktischen Vernunft“ der Sonne, um die die Scholastik kreist.

Die übrige Philosophie Kants scheint den meisten Neuscholastikern wenig Anteilnahme abzunütigen. Dabei sind aber sowohl seine Geschichtsphilosophie, die den absoluten Relativismus Hegels noch nicht kennt und demnach nicht den Fortschritt in lauter Ueberwindungen erblickt, und

sein ganz eigenartiges Naturrecht, das aus Ideen von Hobbes und Grotius und der eigenen Freiheitstheorie zusammengewoben ist, als auch untergeordnete Partien wie seine Auffassung von der „Gesellschaft“ und der Erziehung nicht ohne Wert für eine realistischere Auslegung der kritischen Philosophie. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ mit der Rechtsphilosophie zusammen machen offensichtlich, worauf Kant mit seinem A priori ausging: Er wollte ähnlich wie Leibniz darlegen, dass auch die Sonderwissenschaften „ewige Wahrheiten“ bei ihrer Arbeit voraussetzen, die den Unsicherheiten der wandelbaren Empirie entnommen sind, letzte, unzerreißliche Prinzipien, die an Zahl wenige sind, dafür aber um so weiter greifen. Die Vernachlässigung der „Anthropologie“ durch die Neuscholastik ist eher begreiflich als die stiefmütterliche Behandlung alles dessen, was ausserhalb der zwei ersten Kritiken und der Religionsphilosophie liegt; wie der Inhalt der „Anthropologie“ sofort zu erkennen gibt und die Notizen des „Nachlasses“ beweisen, ist sie nur ein Anfang und in vielem von populärem Interesse eingegeben.

Der Religionsphilosophie Kants wandte sich der Eifer der Neuscholastik mit besonderer Stärke zu. Im wesentlichen wird ihr Ablehnung zuteil. Es ist nicht zu leugnen, dass der grosse Denker sich als Sohn der Aufklärung gebärdet, wenn er, und nicht nur einmal, den mehr geistreichen als sachlichen Einfall hinwirft, die alten Propheten hätten es leicht gehabt, den Untergang Israels vorzusagen, da sie das meiste zum Eintreten dieses Ereignisses selbst beitrugen. Es spricht da wohl weniger Verärgerung über gewisse Königsberger theologische Kollegen, als der geistige Bann wirkt, unter dem Kant, der Zeitgenosse Voltaires, Lessings, des Reimarus, stand. Man stellt sich die Selbständigkeit grosser Philosophen meist zu ausschliesslich vor; Platon, Aristoteles, Thomas, Spinoza, sie alle sind nicht vom Himmel gefallen. Und Kant übernimmt von der deutschen Logik und Psychologie des 18. Jahrhunderts unbedenklich Bestimmungen, die für ihn grundlegend werden. Den Bacon, Hobbes, Hume zollt er mehr Bewunderung, als sie verdienen. Wie sollte er erst sich der religionsphilosophischen Luft entziehen, die mit zunehmendem 18. Jahrhundert in zunehmendem Masse durch alle Poren der gebildeten Geister drang? Kant will ja auch keine philosophische Religion als Ersatz für die überlieferten stiften. Der Wahn, so etwas Gewaltiges vermöge ein Philosoph, ist erst im 19. Jahrhundert durch L. Feuerbach und seine Nachfahren aufgekommen. Aus dem Stande einer selbstverschuldeten Unmündigkeit will Kant die Menschheit befreien helfen. Dazu sucht er als Philosoph reine und tiefe Festsetzungen über Gott, seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit, seine Liebe. Es wäre eine lohnende Aufgabe, zu untersuchen, wie Kant, freilich auch hier\* unter einem geistigen Banne, dem der religionsphilosophischen Tradition und der christlichen Religion, die bekannten drei „Wege“ der Negation, der Analogie und der Ueberhöhung einschlägt. „Meine Gedanken sind nicht eure



Gedanken“, „Wer hat Ihm, Gott, etwas gegeben, dass ihm wiedervergolten werde?“, sind gleichsam unausgesprochene Leitsätze, die hinter Kants Stirne mitarbeiten. Seine Aesthetik des Erhabenen dringt in seine Auffassung von Gott hinein. Würde Kant auf einen solchen Gesichtspunkt hin durchforscht, die Kluft zwischen ihm und der Scholastik würde weniger breit erscheinen, als sie manchem geschienen hat. Das würde noch greifbarer, wenn man kontrastierend die Ausdehnung eines grundsätzlichen Antichristentums in der Philosophie von Schopenhauer bis weit über Nietzsche und Guyau herab verfolgte. Man hat den Eindruck, als ob auf scholastischer Seite die keineswegs unberechtigte Mißstimmung gegen den Religionsphilosophen Kant einigermassen sich mildere.

Ein nicht nur reizvolles, sondern auch für alle Teile lehrreiches Buch würde entstehen, wenn man es unternähme, Kants Aufnahme durch die Katholiken geschichtlich darzustellen. Die sachliche Behandlung der Fragen würde sicher dadurch mehr gewinnen als durch Lobeshymnen auf den „Meister“ und durch gläubiges Nachbeten seiner Sätze. Dabei wäre den deutschen Scholastikern eine besondere Stelle deswegen zu gewähren, weil sie mit dem Gange der philosophischen Bewegung in Deutschland vertrauter sein müssen als die Ausländer. Ueber die Maternus Reuss, Stang und ihre altbayrischen und österreichischen Gesinnungsgenossen darf man dabei rasch hinweggehen; sie waren keine Scholastiker mehr, sondern durch den verknöchernnden Schulbetrieb der Scholastik des 18. Jahrhunderts innerlich abgestossen, was man versteht, wenn man den ungebührlichen Archaismus bemerkt, der sich bei den scholastischen Schulübungen auf Thesenblättern jenes Jahrhunderts geltend macht. Selbst Kants heftiger Gegner, Stattler, war keineswegs Scholastiker (über diese Zeit Georg Huber, Kantstudien, XI 1906, 1 ff., Oswald Külpe, Kantfeier der Würzburger Universität, Würzburg 1904). Der Schellingianer Klein in Würzburg ist hier kaum zu rechnen. Der wandlungsreiche Neeb (Bonn) war nur im Vorübergehen herzlicher Kantianer. Für Karpe in Wien scheint nur eine angenehme Mischung aus Wolff und Kant in Betracht gekommen zu sein. Nicht klar ist, was Windischmann zu einer Zeit, in der er von Scholastik nicht einmal die bescheidenen Kenntnisse hat, die er später verrät, gegen Kant so tief einnahm, dass er niemals ein inneres Verhältnis zu ihm zu finden vermag. Baader fühlt sich durch die Lehre vom Radikal-Bösen im Menschen verletzt. Dass dann die zahlreichen Baaderianer Kant ebenso ablehnten, versteht sich von selbst. Hermes und seine Schüler (Esser, Braun) können nicht in dem Grade als Kantianer angesehen werden, wie man es gewöhnlich darstellte, dafür steckt ihnen zuviel Cartesianismus und Aufklärungsstimmung im Blut. Günthers Dualismus ist auch gegen Kant gerichtet; so gilt das gleiche für seine Knappen in Oesterreich (Pabst); Breslau (Baltzer, der zuerst Hermesianer war), Bonn (Knodt). Volkmuth (Breslau, Bonn, Posen) entwickelte sich von Hermes und

Baltzer weg in einer gewissen Eigenart. Nach Braunsberg warf der Bonner Güntherianismus seine Schatten. Bolzano in Prag deutet schon mit seinem „Satz an sich“ die Kampfstellung gegen Kant an, aber er kann, da er am Locke-Leibnizschen Vorstellungsbegriff festhaftet, doch nicht so ganz aus den Klammerarmen der neueren Tradition heraus. Eher gelingt dies Sengler in Freiburg mit seiner Theodizee; doch ist er Gegner der Scholastik wie Schlüter in Münster.

Der erste hatholische Philosoph, der von der neueren Philosophie, besonders von Schelling her, zur Scholastik vorzustossen suchte, und dem es zu einem Teile auch gelang, ist Deutinger. In seinem ungewöhnlich lehrreichen Werk „Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft“ (Regensburg 1857, 127 ff.) ist Kant zwar zum Unterschied von Schelling und Hegel auffallend kurz besprochen, aber die wenigen Seiten bieten in knappen Sätzen Auffassungen, die das Verhältnis dieses mit vollster Absicht christlichen Philosophen zu dem Vorgänger in helles Licht setzen. Die Hauptergebnisse der kritischen Philosophie erblickt der bayerische Denker 1) in der Erkenntnis der formalen Bedingtheit des Wissens durch die Vernunft; 2) in der Feststellung der unmittelbaren Gewissheit der Freiheit und 3) in dem Versuch, zwischen den beiden Grenzpunkten der Erkenntnis, der Natur einerseits und der Freiheit anderseits, zu vermitteln sowie in dem damit zusammenhängenden Gedanken der Synthese der Erfahrung mit ihren vernünftigen Voraussetzungen. Freilich habe keiner von diesen Punkten durch Kant seine volle Erledigung gefunden. Die Form bleibe ohne Inhalt, die Freiheit ohne Ziel und persönliche Kraft, die Vermittlung finde bloss ein Mittelglied, aber keine Einheit, weil die Synthese in ihrer einseitigen aprioristischen Richtung unfähig geworden sei, die vollständige Konstatierung der Gegensätze herzustellen und somit auch nicht die Macht haben könne, die richtige Methode des Uebergangs und der Ausgleichung der ja unerreichten Gegensätze zu finden. Vier Hauptaufgaben blieben somit der Philosophie nach Kant: 1) Man müsse den Dualismus aus der theoretischen Erkenntnis wegschaffen; solange das „Ding an sich“, das eigentliche Reale und Seiende, ausserhalb der Erkenntnis stehenbleibe, könne man von einer realen Erkenntnis und von einem realen Inhalt des Wissens gar nicht reden. 2) Gelte es, bis zur Feststellung der Realität selbst vordringen, um so eine wirkliche reale Erkenntnis zu erreichen; nicht nur das Subjekt, das als Einheit der verschiedenen zufälligen Wahrnehmungen sich immer als dasselbe wahrnehmende Wesen erkenne, sondern auch die wahrgenommenen Dinge hätten eine Unveränderlichkeit an sich, insofern von dem gleichen wahrnehmenden Subjekte dem gleichen Dinge verschiedene Eigenschaften und verschiedenen Dingen die gleichen Eigenschaften abwechselnd zugeschrieben würden. 3) Man könne, die Lehre von der praktischen Vernunft erweiternd, das Postulat, dass wenn eine sich unmittelbar im Selbst-

bewusstsein offenbarende Freiheit ist, diese Freiheit eine andere sich gegenüber finden müsse, zur Grundlage einer religiösen Philosophie machen, insofern diese andere Freiheit eine höhere, göttliche sein und die menschliche Freiheit zu ihr ein religiöses Verhältnis haben müsse. 4) Es müssten sowohl das der Erscheinung zugrunde liegende Reale als der zur Freiheit gehörige erfahrungsmässige reale Inhalt als Ausgangspunkt in die Wissenschaft aufgenommen und ihre Gegensätze ausgeglichen werden durch eine besondere synthetische Methode. Nur so könne das Verhältnis der Vernunft nach beiden Seiten hin richtig bestimmt werden (137 ff.).

Um von Löwe, Knauer, Huber u. a. zu schweigen, sei nur noch kurz auf die eigentlichen Neuscholastiker Deutschlands aufmerksam gemacht. Die erste Zeit der Mainzer Richtung zählt nicht, da unter Liebermann und seinen Freunden die Philosophie ziemlich popularphilosophisch, eher mit Annäherung an Kant (wenn auch unter Benutzung der Logik von Port-Royal) gehandhabt wurde und auch die Theologie trotz der Hineinziehung der *Loci theologici* des Melchior Cano kein strengscholastisches Gepräge trug. Ueber die von Lennig aus Rom eingeführte Philosophie ist zu wenig bekannt, um eine Aussage zu machen. Aehnliches ist über Clemens zu bemerken; doch lässt schon das Verhalten von Kleutgen, Haffner und Stöckl den Schluss zu, dass Clemens nicht gesonnen war, dem Subjektivismus Zugeständnisse zu machen. Kleutgen verweist darauf, dass die Scholastik in einigem Kant vorausging, und tritt mehrfach in eine Kritik an ihm ein; freilich erscheinen ihm Schelling, Hegel, Hermes, Günther wichtiger. Haffner reitet einen scharfen Angriff gegen die kecke Umkehrung der Verhältnisse bei dem Königsberger, Stöckl fertigt ihn in ähnlichem Sinne ab, etwas nach Schema F. Und nun wären alle Lehrbücher der deutschen Neuscholastik durchzugehen, wollte man das Bild genau zeichnen. Ich nenne nur Lehmen und Willems, lediglich als Beispiele. Jeder bringt ein Eigenes bei. Der Deutsch=Amerikaner Gründer darf hier mitgenannt werden; er widerlegt eingehend die „Seelenlehre ohne Seele“. Die Artikel in den Lexika von Welzer und Welte, Buchherger, Roloff, im Staatslexikon der Görresgesellschaft sind nicht zu vergessen, sie bergen treffliche Winke. Sehr lesenswert ist, was Otto Willmann im dritten Band der „Geschichte des Idealismus“ ausführt, zuerst in der Hauptsache rühmend, dann entschieden rügend. Als umfassende Gegenleistung gegen Kant ist wohl von Hertlings Metaphysik zu betrachten, die fast überall ohne Kant stets zu erwähnen, doch auf ihn Rücksicht nimmt.

Vergleicht man die Haltung, die seit Reinholds Abfall vom Meister die übrige deutsche Philosophie zu ihrem erhabenen Ahnen einnahm, mit der der deutschen Neuscholastik, so darf man sagen: Erst die letztere hat neben der Geschichte der Philosophie eine sachlichere, objektivere Behandlung in die Wege geleitet. Was haben die Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, was hat Herbart aus Kant gemacht? Haben

Weisse, Krause, Lotze die Augen, um den wahren Kant zu sehen? Und die Neukantianer aller Schattierungen — Windelband, den manche für einen Neuhegelianer ansehen, ist auszunehmen — sie schauen des Meisters Bild alle durch gefärbtes Glas. Gibt es ein härteres Urteil über Kant, als es die neueren Empiristen (Positivisten) fällen? Ein Wort Benekes geht darauf hinaus, Kant habe mit seiner ganzen Kritik der reinen Vernunft nur die Selbstverständlichkeit gelehrt, dass man von nichts wissen könne, ohne es im Bewusstsein zu haben. Geht das nicht viel weiter, als alles, was die neuscholastische Erkenntnistheorie zu diesem Punkte ausführt? Die Neuscholastik hält, soviel ich sehe, auch nicht dafür, dass Kant, wie Jüngere meinen, erledigt sei. Durch wen und wie sollte denn das geschehen sein? Kälpe, der als kritischer Realist von starker Positivität der Neuscholastik einigermaßen näher kommt, wollte zwar, dass man die philosophische Entwicklung noch einmal bei Leibniz (früher sprach er von Descartes) neu beginnen solle. Doch trotz aller treffenden Kritik wollte auch er Kant nicht einfach „erledigen“. Die Neuscholastik kann ihrem Wesen nach gar nichts anders tun als mit ihrer fortschreitenden Ausbildung an Kants System die Ecken kräftig abzustossen, die Späne vorsichtig abzufasen und den guten und gesunden Kern kunstvoll herauszumodellieren.

---

## Immanuel Kants Philosophie in den romanischen Ländern.

Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Einführung.

Von Dr. Martin Honecker, Bonn.

---

**G**edenklage laden zum Nachdenken ein und zur Rückschau. Den Kantianer mag die zweihundertste Wiederkehr von J. Kants Geburtstag (22. April) etwa veranlassen, ein Fazit zu ziehen und sich zu fragen, wie es heute um den Kantianismus, namentlich in Deutschland steht. Ein Gleiches wird auch der tun können, welcher sich nicht zu Kants Grundsätzen und Grundlehren bekennt. Doch auch vom rein historischen Standpunkt ist ein solcher Rückblick möglich, und in diesem Sinne wollen die folgenden Ausführungen verstanden sein.

Sie sind den Geschieden der Kantischen Philosophie in den romanischen Ländern gewidmet. Die Auswahl gerade dieses Kulturbereiches ist nicht nur dadurch gerechtfertigt, dass die Geschichte des Kantianismus bei den romanischen Völkern nicht so allgemein bekannt sein dürfte, wie seine