

Ueber den Gedanken einer philosophia perennis.

Eine Antrittsrede

von Hochschulprofessor Dr. Engert, Regensburg.

Wer das Chaos der heutigen philosophischen Strömungen überblickt, zumal wenn er sich an den Beginn des 20. Jahrhunderts zurückversetzt, der wird die Rede von einer philosophia perennis eher wie die Sehnsucht nach einer Euckenschen Einheit des Geisteslebens, das zweifelvolle Verlangen nach einem Felsen, worauf man stehen kann, nach einem Führer wie Vergil durch das Labyrinth des geistigen Weltenbaues verstehen. Nur wenige Linien heben sich da deutlich heraus: Kantianischer und Neukantianischer Idealismus, naturwissenschaftlicher, nicht an einen Namen anknüpfender Positivismus und Empirismus, so vielgestaltig wie es eben Spezialisten der Naturwissenschaft gibt. Aber doch versteht der eine das philosophische Denken als reine Konstruktion des Geistes an geistiger Idee und geistangehörigem Ideal; der andere als reine Arbeit der Sinnesorgane. Zwei Gegenpole also, zwischen denen es keine Vermittlung als nur die äussere geschichtliche Gemeinschaft im selben europäischen Hause gibt. Daneben hebt sich, energischer seit etwa derselben Zeit, eine andere Linie heraus, die des kritischen Realismus, ebenfalls von den Naturwissenschaften her, durch Wundt angebahnt, kräftig unterstützt durch einen Denker wie Ed. v. Hartmann und in Külle von der Psychologie her klug und klar begründet. Ihr geht, von der Logik ausgehend, kühn und eigenwillig die auf den Einsichten des böhmischen Priesters Bolzano ruhende Phänomenologie zur Seite, durch Husserl begründet, in Max Scheler auf katholischen Boden und einen neuen Augustinismus übergreifend, heute schon wieder verlassen. Ueber Külle und Husserl münden beide Linien in die traditionelle christliche Philosophie ein, welche, durch Kleutgens Philosophie der Vorzeit (1860—63) zu neuem Leben erweckt, durch Leos XIII. autoritativen Einfluss (Enzykl. Aeterni Patris 1879) auf den

Leuchter erhoben, in der Neuscholastischen Philosophie der Löwener Schule Merciers den Anschluss an das moderne Denken gewann unter massgebender Aufnahme von Gedanken des Suarez, aber in der deutschen katholischen Philosophie sich schon vorher durchgesetzt hatte. Zunächst rein geschichtlich orientiert durch die Lebensarbeit eines Hertling, Baeumker, Baumgartner, Grabmann („Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, seit 1891 erschienen), sucht sie heute mit Nachdruck einen systematischen Neuaufbau im alten Geist mit neuen Mitteln. Dabei ist unter den Systematikern der bedeutendste Geysler-München.

Damit ist die Frage nach einer *philosophia perennis* wieder lebendig geworden. Denn diese will, wie die Scholastik, eine ewige Norm am Transzendenten, zu dessen Erkenntnis sie hinstrebt; sie ist Metaphysik, weil sie den Glauben an ein aller menschlichen Einsicht Transzendentes kritisch stützt und in ihr den ewigen, sachlich unveränderlichen Gegenstand alles philosophischen Denkens findet.

1. Hält man den Gedanken fest, dass nur das Vorhandensein eines Transzendenten in der Denkbemühung, die Annahme einer ewigen Norm des Denkens die Frage nach einer *philosophia perennis* überhaupt rechtfertigt, dann ist die Geburtsstätte dieses Gedankens in der eleatischen Philosophie zu finden, in deren Grundsatz *ἔστιν τὸ ὄν*. In ihr liegt die tiefe Erkenntnis ausgesprochen, dass alles und nur das, was das Prädikat des Seienden verdient, also das Ewige, Unveränderliche, Gegenstand des Denkens sei und diesem Denken vorangehe. Somit kann und wird durch das Denken ein Wirkliches erfasst, und zwar soweit, dass Denken und Sein für diese Denkweise von ursprünglichster metaphysischer Kraft ein und dasselbe ist, alles Wechselnde dem Denken überhaupt sich entzieht und nur Sinnentzug darstellt. M. a. W. was gedacht wird, ist auch, es lässt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht auch Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben undenkbar (Ueberweg-Prächter Grundriss 11, 1920, S. 97).

Was gedacht wird, ist auch: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. So tief war der Eindruck, den die Unveränderlichkeit der gedanklichen Grössen in Zeit und Raum machte, dass das Gedachtwerdenkönnen zugleich das Stigma des Seienden war. So tief und allumfassend war das Stigma dieses Gedachtwerdenkönnens, dass ihm gegenüber alle Vielheit, sogar alle Bewegung und alles Werden versank, und nur das eine unterschiedslose Sein übrig blieb, in dem

Götter und Welten sich vereinigten, um eines Wesens zu sein. Aber dies Seiende blieb annahmemässig doch die Regel für das Gedachtwerden: es wurde eben das Unveränderliche des Begriffes auf das Seiende übertragen oder vielmehr vom Seienden her abgeleitet. Denn Sein und Unveränderlichsein wurde identifiziert: Das Seiende kann doch nicht werden, d. h. sich nicht verändern, weil dies dem Begriff des Seienden widerspricht. Wir haben hier die Geburtsstunde der Dialektik, die erste Erkenntnis des Satzes vom Widerspruch, den schon Aristoteles als den Weg zum Seienden und dessen Erkenntnis erkannte. Die Identifikation von Sein und Begriff und die Annahme von der Unveränderlichkeit des Begriffes und von dessen Grundlagen macht das Wesen des in sich statischen griechischen Denkens aus.

Es eröffneten sich zwei Wege zur Weiterentwicklung, je von den Hälften des eleatischen Grundsatzes *ἔστιν* und *τὸ ὄν* her, vom Sein oder dem begrifflich erfassten Sein. Ueber die alles Wissen zerstörende positivistisch-sensualistische Skepsis der Sophisten weg empfand zuerst Platon das Bedürfnis, dieses *τὸ ὄν* ontologisch-metaphysisch zu begründen: so zerlegte er das unterschiedslose Sein der Eleaten gemäss dem psycho-anthropologischen Befund in die Vielzahl der Ideen als der Urbilder und Erkenntniswerte der Dinge, im menschlichen Geist als angeborne Gedanken irgendwie gegenwärtig, aber für sich ewig, wandellos, selbstgenügsam existierend, in einem *ὑπερουράνιος τόπος νοητός*, von dem die irdischen Dinge als Nachbilder nur in Form der Teilhabe existieren, *μετοχῇ εἶδους*. Eine ganz ungewöhnliche Empfindung des noetischen Problems machte sich in Platon wirksam: Ideen, welche in sich gelten ohne Rücksicht auf Ort, Zeit und Person des Gedachtwerdens, welche in sich aufleuchten, ohne dass der Mensch sie recht eigentlich schafft, welche er plötzlich vorfindet, solche Wesen können nicht in den Fluss des menschlichen Geschehens, Gewirkt- und Gedachtwerdens hineingezogen sein; sie müssen für sich existieren, und der Mensch muss, um ihrer bewusst zu werden, nur aufgeweckt, erinnert werden an ihre leuchtende Klarheit, die ihm in einer Vor-Existenz gestrahlt. Und noch tiefer geht der Platonische Gedanke: Diese Seienden sind zugleich das allein Werthafte, *Ens et bonum convertuntur*. In einer ganz wunderbaren Einigung vereinigt Platons hoher Geist Wahrheit und Güte, Sein und Wert, das Logische und Ethische, und versteht die Quelle der Ideen als das summum bonum, dessen Ausfluss und

selbstleuchtende Strahlen die Ideen als Einzelwerte darstellen. So sind die Ideen wieder Nachbilder der höchsten Idee des *summum bonum*. Hier ist erstmals eine *philosophia perennis* Wirklichkeit geworden, noetisch und ethisch zugleich aufs tiefste begründet: Wer die Ideen und der Ideen höchste, ihr Urbild, erfasst, hat eine Ewigkeit im Denken gewonnen, und wirkt in diesem unverlierbaren Wert die persönliche Unsterblichkeit. Plato schafft damit das Urbild aller Beweise für die persönliche Unsterblichkeit.

Das andere Glied des eleatischen Satzes *τὸ ἔστιν* gewann unter wesentlich demokriteischen Einfluss Bestimmtheit in dem rein empirisch und logisch gerichteten Denken des Aristoteles. Der Ausgangspunkt ist hier nicht die in ihrer Reinheit, Wandellosigkeit und Ursprünglichkeit erfasste Idee — sie bleibt zwar dem griechischen Charakter des statischen Denkens entsprechend der Stütz- und Ruhepunkt —, sondern in einem weltgeschichtlichen Fortschritt des menschlichen Geistes ist es das empirische Sein selber als ein Reales, welches in objektiver Beharrlichkeit nach dieser Auffassung dem forschenden Menschengeist gegenübersteht und Aufnahme, Eingang und Würdigung verlangt. So musste einerseits diesem empirisch Realen sein Recht werden, wie es sich durch die Sinne Eingang in den Geist des Menschen erzwingt; andererseits doch auch der Idee, welche nun als Abbild eines wirklich draussen vor den Toren der Seele, d. h. vor den Sinnen Stehenden unabänderlich empfunden wird. Es mussten einerseits diese Begriffe als Ideen in innige Seinsgemeinschaft mit den Einzeldingen gebracht, andererseits dem menschlichen Verstande die Fähigkeit gegeben werden, aus dem Sinnenbild, dem *εἶδος αἰσθητόν*, das Denkbild, *εἶδος νοητόν*, herauszuschälen. Nun wurde wohl der Denkprozess diesen vorausgesetzten logisch-ontologischen Beziehungen gemäss, also von der Metaphysik her konstruiert, nur psychologisch verankert. Aber es geschah beides in der glücklichen und aussergewöhnlich fruchtbaren Anwendung eines Bildes, echt griechisch erfunden: im Schaffen des Künstlers. Wie in der toten Materie das Bild einer Pallas Athene, nur verhüllt durch den Stein, verborgen liegt, so in der Materie des Sinnenbildes, verhüllt durch zufällige Umkleidungen, das Erkenntnisbild oder der Begriff als Idee und Entelechie, als Form des Dinges und seine Wesenskraft, dem Einzelding mit vielen anderen artgleichen gemeinsam. Wie die Hand des Künstlers durch Meissel und Hammerschläge aus dem toten Stein das Bild herausholt, so der *νοῦς ποιητικός* — man beachte den

Ausdruck! — aus dem Sinnenbild die Idee. Der Vergleich wurde verlebendigt durch die Beobachtung am organischen Werden: Die Idee liegt im Keim, formlos zuerst, aber als Entelechie in sich selbst mit Ziel, Kraft und Trieb begabt, ohne äusseres Zutun die Idee als Form realisierend. Eine wenn auch heute nicht mehr genügende, aber für die damalige Zeit geniale psychologische Betrachtung gab dem also konstruierten Erkenntnisprozess seine empirische Grundlage.

Aristoteles hat also auch hier ein Beharrliches gefunden, nur diesmal im realen Objekt als dessen artmässiges Wesen, das allem Denkbild, nur verhüllt im Sinnfälligen, begriffliches Urbild ist und ihm Wandellosigkeit und Dauer verleiht. Freilich fehlte ihm die tiefe noetische und wertgetragene Empfindung Platons: Woher kommt nun die Evidenz unserer Einsicht, dass Denken und Sein, Gedachtes und Seiendes sich gegenseitig beleuchten? Die Idee des höchsten Wertes, des summum bonum fehlt: Woher kommt die innige Verbindung von Werthhaftigkeit und Sein? So dass die höchste Idee die Einzelidee, der höchste Wert die Einzelwerte, wie die Sonne das Licht, aus sich entlässt. Statt dessen tritt das *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* ein, der höchste Zweck, dem aus einer gewissen inneren Verwandtschaft heraus, wie von der Liebe des Strebens getragen, alles Einzelne zweckvoll nachstrebt. Zugleich ist alles rein intellektual gefasst, Denken und vom Denken verursacht; sodass das *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* zugleich *νόησις νοήσεως*, also sich selbst denkt und damit die Wesen als Denkbilder zum Inhalt hat. Auf diese Weise erst werden die Wesen werthhaft, und die Werte erscheinen als das logische posterius gegenüber dem prius des Denkens, und das göttliche Denken wird höchstens beseligendes Leben.

Auf alle Fälle muss aber auch Aristoteles als reiner Vertreter der philosophia perennis gelten; ja von seinem Gedankensystem hat der Ausdruck gerade in der neuesten Zeit den Ausgang genommen, im doppelten Sinn: einmal dass das Objekt des Denkens in der Beharrlichkeit seiner Grundanlagen den unveränderlichen Gegenstand des Denkens bilde; dann, dass der Mensch in der Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit seines eigenen erkennenden Wesens stets dieselben Grundansichten vom Ding erhalte. Also wird die philosophia perennis eine Summe unveränderlicher, weil einmal feststehender, vom Objekt wie Subjekt gleichermassen bestimmter Lehren, vergleichbar im Aufbau den anderen Wissenschaften, speziell der Metaphysik.

2. Es ist wohl zunächst zeitgeschichtlich bedingt, wenn das junge Christentum die Platonische Richtung des Denkens zum theoretischen Aufbau des neuen übergewaltigen Gotteserlebnisses bevorzugte. Aber es zog auch eine tief innere Verwandtschaft zum Platonismus; denn der aus der ursprünglich heraklitisch-stoischen Weisheit entnommene Logosbegriff reinigte sich in der Platonischen Sonne von der monistisch-pantheistischen Umklammerung, und konnte so der Inbegriff und persönliche Inhalt der Ideen werden, durch den und in dem Gott die Welt geschaffen hat. Bei Augustin, der rein vom noetischen Problem ausging, als er noch vor seiner christlichen Zeit die akademische Skepsis (*contra Academicos*) überwand, ist der grosse Schritt vollendet, der Gott als den Quell aller Wahrheit, als die unwandelbare Wahrheit selber auffasst. Er ist damit zugleich das *summum bonum*, die absolute Weisheit als der Besitz alles Wissens, die Liebe, welche in freier Tat alle Wahrheit als Wert im abgeleiteten Sinne selber schafft. Wahrheit und Wert sind also hier wiederum geeinigt, ja der Wert wird in gewissem Sinne das logische *prius*, weil die Wahrheit und das Einzelne Tat der Liebe ist. In der einen göttlichen Weisheit sind die unermesslichen und unendlichen Schätze der intelligiblen Dinge enthalten, und in ihnen liegen wieder die unsichtbaren, unveränderlichen Gründe der Dinge, die *rationes rerum*, eingebettet, auch der sichtbaren Dinge, welche durch diese Weisheit geschaffen sind.

Ist schon hier der Platonismus wesentlich christianisiert mit dem Gedanken des Logos, der vom Vater gezeugt, die Weisheit des Vaters und die Urheimat aller Erkenntnis und alles Erkenntniswertes der Dinge ist, weil sie in und durch den Logos geschaffen sind, so wird der Gedanke vollends in die geheimnisvollen Tiefen der christlichen Mystik eingesenkt, wenn mit einer seit jener Zeit nicht mehr erreichten Kraft das noetische Problem in das volle Licht des Logosgedankens gehoben wird. Nicht nur dass die Dinge und deren Erkennbarkeit im Logos des Vaters wurzeln, sondern unsere eigene Erkenntnis ist durch den Logos bedingt, nicht in kausaler Abhängigkeit, sondern vermöge des Erkenntnislichtes, das von Gott in die Dinge und unseren Geist strahlt, werden die Dinge und unsere Erkenntnis möglich: *Deus est lumen quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (*Conf. L. VII, 9*).

Ich sage: Die *philosophia perennis* wird hier erst am tiefsten verankert in einem unsagbar hohen und reinen Erleben des Tiefsten,

was je gedacht worden ist. Nicht nur im idealen Objekt wie bei Platon, nicht nur in der Unwandelbarkeit der Dinge und des Subjektes wie bei Aristoteles, sondern vor allem im Subjekt des Objektes, in Gott, dem Quell aller Wahrheit und Schöpfer aller Dinge, und im Subjekt der Erkenntnis, im Menschen, der nicht nur in seiner Anlage für die Wahrheit, sondern zuerst in der höchsten Form seiner Betätigung vom selben Quell der Wahrheit bedingt ist. Diese philosophia perennis ist nicht zuerst Tun der Ideen, wie bei Platon, Erkenntnis wie bei Aristoteles, sondern Tun Gottes in uns in persönlicher Liebesmitteilung, Religion, die alles Erkennen, auch das philosophische, im letzten Grunde trägt. Denn von Gott geht die Evidenz aus, welche der Prüfstein aller echten und tiefen Wahrheitserkenntnis ist: *In lumine tuo videbimus lumen*. Jene Evidenz, welche zuerst im eigenen Denken und Sein in Erscheinung tritt, weil in dem unmittelbaren Beisichselbstsein, dem unmittelbaren Bewusstsein der Geist in der Selbsterkenntnis sich selbst Objekt wird, und kein Medium hier zwischen Subjekt — erkennender Geist — und Objekt — erkannter Geist — eintritt; welche erklärt, indem sie verklärt: *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcendente teipsum. . . . Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est* (de ver. rel. c. 39). Es ist der Schritt von der blossen Gewissheit des eigenen Seins zur Wahrheit, indem diese Selbsterkenntnis zum Objekt des Denkens gemacht, und so die Uebereinstimmung zwischen Objekt und Subjekt des Bewusstseins, zwischen Erkenntnisgegenstand und Gedanke im reflexen Licht des Bewusstseins unmittelbar konstatiert wird. Aber gerade diese konstatiert die Abhängigkeit aller Erkenntnis von einem transzendenten Licht, weil alle Evidenz weder im Objekt noch im Subjekt liegen kann, sondern als drittes hinzukommt, das über geschöpfliches Objekt und Subjekt gleichermaßen hinausweist, um das Unveränderliche der Wahrheit zu begründen. Die Selbsterkenntnis in ihrer Gewissheit wird so nicht bloss das Kriterium der Gewissheit wie bei Descartes, sondern die erste erkannte Wahrheit selbst, der die anderen je nach der Teilhabe an dieser ersten Evidenz in ihrer Gewissheit folgen; also zuerst die Wahrheiten des bewussten Seins, dann die von ausserhalb des Bewusstseins bedingten, wie die Wahrheiten über die Dinge.

Es war eine weitere weltgeschichtliche Fügung, dass gerade Augustin der Lehrer des Mittelalters wurde, und am tiefsten vielleicht strahlen seine Gedanken bei Bonaventura, dem Mystiker aus der Schule des seraphischen Heiligen, entgegen, wieder eingetaucht in die Tiefen mystischer Erfahrung. Diese müssen als Ausgang des Denkens bei Bonaventura verstanden werden. Denn leitend ist bei ihm der Gedanke: *Utrum quidquid cognoscitur, cognoscitur in rationibus ipsis aeternis?* (*De scientia Christi* q. 4). Die *rationes aeternae* sind die Augustinischen *rationes rerum*, die Erkennbarkeit oder das Wesen der geschaffenen Dinge. Bei der Gewissheits-erkenntnis der Urteile erfasst der Geist eine unveränderliche Wahrheit. Da er selbst veränderlich ist, kann er die unveränderlich aufleuchtende Wahrheit nur durch ein gewisses unwandelbar strahlendes Licht schauen, das unmöglich eine veränderliche Kreatur, also auch nicht das geschaffene Ding sein kann. Er erkennt also die Wahrheit in jenem Licht, *quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. So kommt die Notwendigkeit des Schlusses im Syllogismus oder dessen Evidenz *ab exemplaritate in arte aeterna secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem* (*Itin. mentis ad Deum* c. 3 n. 3). — Es fordert also die urteilende und schliessende Vernunft als oberste Voraussetzung ihrer Gewissheit den Zusammenhang mit der Gottheit, nicht nur in einer Art kausaler Verursachung durch Influenz, sondern in einer wirklichen Berührung Gottes, in einer Schau der unveränderlichen Regeln und *rationes*, also in einer Verbindung unseres Intellektes mit der ewigen Wahrheit selber (vgl. Ueberweg-Baumgartner, *Gesch. der ma. Phil.* ¹⁰, 1915, S. 444).

Nur weil das Mittelalter ganz mit dem Augustinischen Logosgedanken erfüllt war, konnte die grosse *purgatio* des arabisierten d. h. neuplatonisierten Aristoteles und dessen Verpflanzung in den Organismus christlicher Philosophie, ja sogar in das Heiligtum der Religion selber, in die Theorie der Erbarmung Gottes über die sündige Menschheit oder die Theologie gelingen. Das geschah durch Albert den Grossen und Thomas von Aquin. Es gehört zu den anziehendsten Punkten der gewaltigen Geistesarbeit des Aquinaten, die Umformung des Augustinismus in den Aristotelismus zu verfolgen. Der Prozess vollzog sich schon in der Frühzeit, im ersten Sentenzenkommentar, um sich in einem der reifsten, leider unvollendet gebliebenen Werke des Heiligen, dem *op. In Boethium de Trin.*,

abzuschliessen. Es ist dies die Wissenschaftslehre des Aquinaten.

Es handelt sich für Thomas um eine Auseinandersetzung über das Wesen der *Sapientia*, in welche der Augustinismus seine Anschauung über die letzten Gründe der Erkenntnis, also die Lösung des noetischen Problems gekleidet. Während der *magister sententiarum*, Petrus Lombardus, das Wesen der Weisheit in einer Gottschauung fand, und zwar sowohl für die natürliche wie übernatürliche Weisheit, so zwar, dass die durch die Sünde verfinsterten natürlichen Gaben in den übernatürlichen ihre Erneuerung und Vollendung finden; unterscheidet Thomas, auf Aristoteles gestützt, die natürliche und übernatürliche Weisheit gerade durch das entsprechende Objekt und die Verursachung des Erkennens: Die natürliche Weisheit sei *eminens quaedam sufficientia in cognoscendo, ut etiam in seipsa certitudinem habeat de magnis et mirabilibus rebus quae aliis ignota sunt; et possit de omnibus iudicare et alios ordinare . . . in quantum omnia reducit ad suum principium* (In III Sent. D. 35 q. 2 a1). Eine leise Reminiscenz des Augustinischen Gedankens liegt in dem Worte: sie könne vorhanden sein *per quandam affinitatem ad divina* (nach Dion. de hier.); im übrigen ist sie Wirkung menschlicher Tätigkeit, gemäss der psychologisch-empirischen Anschauung des Aristoteles. Die übernatürliche Weisheit hat im Glauben ihren Anfang und ist wie dieser unmittelbares Gotteswerk, empfängt also Gott unmittelbar; während die natürliche Weisheit Gott nur mittelbar schaut, insofern sie in den Dingen den Urheber erkennt, der dieselben auf die menschliche Erkenntnis hingeeordnet hat. Dabei hat im streng Aristotelischen Sinne der Intellekt die Führung, und nur ein gewisser Affekt, die Liebe zur Weisheit, verlebendigt die intellektuelle Erkenntnis.

Das Verhältnis zu Augustin erfährt, immer noch der Gepflogenheit des Heiligen entsprechend, in liebevoller Umbiegung des Sinnes bei Augustin völlige Klärung im *op. In Boeth. d. Tr.* Hier wird die Mitwirkung Gottes zur natürlichen Erkenntnis dahin bestimmt: „*Praeter operationem enim qua Deus naturas rerum instituit singulis formas et virtutes proprias attribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae . . . Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione Eius. In aliis etiam nova illustratione*“ (scil. in supernaturalibus. In *Boeth. de Tr. q1 a1 resp.*).

Damit ist die Angleichung an Aristoteles und dessen empirisch-psychologische Anschauung des Erkenntnisprozesses vollzogen: Jene Evidenz, welche auch für die natürliche Erkenntnis bei Augustin als eine unmittelbare Erleuchtung des Geistes durch den Logos erschien und ebenso ein Werk der Liebe Gottes war („sapientia est caritas Dei“ L. de gr. N. Test.), wird für Thomas eine durch Gott geschaffene natürliche Verhaltensweise der Dinge zu unserem Intellekte, unseres Intellektes zu den Dingen; sie ist für Thomas nur sekundär durch die Liebe des Menschen zur Erkenntnis bedingt. Der empirisch-intellektualistische Zug im Denken des Aquinaten hat die ganze Grundansicht der Dinge geändert: sie erscheinen viel tätiger im Erkenntnisprozess, viel selbständiger als bei Augustin.

Trotzdem bleibt auch für Thomas nicht bloss der Aristotelische Aspekt der *philosophia perennis*, die durch die Beharrlichkeit des Wesens der Dinge und unseres Intellektes gewährte Beständigkeit unserer Einsichten. Ueber diese hinaus baut der von Thomas rückhaltlos recipierte Gedanke Augustins: Die in den Dingen verwirklichten Ideen sind dem göttlichen Geist ursprünglich immanente Gedanken und existieren als solche *ante res*, sodass sie dort *principia formarum* (In II Sent. D. 3 q2 a2) sind und die ewige Norm aller Wahrheit. Soweit der Mensch sie in dieser Beziehung zu Gott erkennt, kann ihre Erkenntnis und ihr Inhalt *philosophia perennis* sein. Die religiöse Verklärung ruht trotz der Verselbständigung der Dinge und ihres Erkenntniswertes immer noch auf dieser Konzeption.

3. Thomas ist jedoch insoweit der erste moderne Mensch, als er diese Selbständigkeit der Dinge und ihr Zusammenwirken mit dem göttlichen Faktor betont. Denn das ist das Stigma der Neuzeit in philosophischer Hinsicht: So sehr gewinnen die Dinge und der erkennende Mensch Selbständigkeit und übermässigen Eigenwert, dass der göttliche Faktor im Erkenntnisprozess überhaupt negiert wird. Allerdings büsst damit das noetische Problem seine Klarheit, Lebendigkeit und Tiefe ein, die *philosophia perennis* ihr Wesen und bald auch ihr Dasein.

Der Prozess ist zum erstenmal bei Descartes ausgeprägt: Die Evidenz als Wahrheitskriterium und Kennzeichen aller echten Erkenntnis ist so sehr ins Subjektive verschoben, dass Wahrheit und Gewissheit verwechselt wird. Das Augustinische *cogito ergo sum*, die Selbstgewissheit des Erkennenden auch im Zweifel wird neu entdeckt, jedoch in ganz anderem Sinne gewertet. Nicht als eine

Erkenntnis, welche in sich durch die erlebte Uebereinstimmung von Subjekt und Objekt die objektive Evidenz als Urkriterium aller Wahrheit trägt, sondern als Gewissheit des Aktes in seinem Vollzug, der nicht bezweifelt werden kann. So wird die Gewissheit der subjektiven Evidenz, die Richtigkeit des Schlusses nach dem Muster der mathematischen Evidenz das Kennzeichen der wahren und objektiven Erkenntnis, und nicht ein unmittelbarer oder kausaler Einfluss Gottes wie bei Augustin bzw. Thomas ist Ursprung der Evidenz; vielmehr dient nur noch die veracitas Dei, dass Gott keine Täuschung wolle, diesem Zweck wie eine schüchterne Berufung auf einen sonst otiosus Deus: Der deistische Gottesbegriff kündigt sich an. Die völlige Scheidung von Religion und Philosophie, die Säkularisation des Denkens hat begonnen: Wir stehen im Zeichen der Aufklärung, des Rationalismus.

Es ist klar, dass hier der Gedanke der philosophia perennis ganz auf die Beständigkeit des Erkenntnissubjektes, des Menschen in seinen natürlichen Erkenntnisanlagen, sich zurückzieht, und es beginnt im Individualismus dieses Zeitalters der Prozess der Zersetzung, zugleich die Verflüchtigung des noetischen Problems, um sich in der sensualistischen Erkenntnistheorie der Engländer bei Hume zu vollenden.

Und doch ist es Leibniz, welcher den Gedanken der philosophia perennis gerade um diese Zeit schafft. Er schreibt an Remond: „La vérité est plus repandue qu' on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet perennis quaedam philosophia“ (Wien, 26. August 1714; Leibniz, Phil. Schriften ed. Gerhardt, III. B., 1887, S. 424 f.). Er macht die Anwendung auf die Erkenntnis der Griechen, welche grosse und schöne Gedanken von der Gottheit gehabt, auf die Kirchenväter, welche das zum Christentum nicht Passende ausgeschaltet hätten, auf die Scholastik, in bezug auf welche er dem Scaliger mehr glaube als dem oberflächlichen Vives; diese habe die antike Philosophie dem Christentum adaptiert, und es liege Gold unter jenem scholastischen Haufen der Barbarei verborgen. Der Gedanke von Leibniz ist zunächst aus dem umfassenden Geiste des

grossen Mannes herausgewachsen, welcher die Wahrheitskeime überall entdeckt und seinem System organisch einverleiben will. Bei diesem Grundstreben ist es nicht allerwege möglich oder erlaubt, den Gedanken in die Erkenntnistheorie der Monadenlehre einzuverleiben. Denn in der Monadenlehre ist aufs stärkste die Beständigkeit des Subjektes in der Erkenntnis zum Ausgang genommen: Jede Monade trägt dunkel und verworren alle Erkenntnisse in sich, und es ist nur notwendig, sie aufzuklären, dass sie zum vollen Bewusstsein erhoben werden. Daneben geht jedoch im Denken von Leibniz eine empirische Strömung einher, welche den Dingen ihr Recht und ihre Bedeutung für die Erkenntnis lässt, in den *vérités de fait*. Demgemäss ist aus der geringen Andeutung nichts für den Sinn zu schliessen, den Leibniz mit der *philosophia perennis* verbunden hat, und das Wort ist erst in der neuesten Zeit fruchtbar geworden. Denn die Nachfolger von Leibniz, vor allem Wolff, als Systematisator der Leibnizianischen Gedanken, haben diese empirischen Erkenntnisse an Geltungswert weit unter die rationalen gestellt, ihnen nur eine Bestätigung der bereits rational gewonnenen Erkenntnisse gelassen. Das ist auch der Sinn der Kant vorliegenden und von ihm kritisierten Gottesbeweise. Denn diese, keine anderen hat Kant mit dem Vorwurf des Ontologismus in Wirklichkeit treffen wollen und können, weil ihm keine anderen bekannt waren (vgl. meinen Aufsatz im „Pharus“ XVI, 1925, S. 593 ff.).

4. Erst von dieser Ueberspannung der rationalen Erkenntnisse her ist die Erkenntniskritik von Kant verständlich, und sie wird zum Höhepunkt der ganzen einseitigen Entwicklung in der Destruktion der *philosophia perennis*. Kants Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass die vom Rationalismus geübte Evidenz als Kriterium der Wahrheit nur formale Bedeutung, die Gewähr einer Folgerichtigkeit der Erkenntnis und niemals einer Wahrheit im transzendenten Sinne habe, niemals den Schluss auf eine Realität des Erkenntnisobjektes zulasse. Kants Auffassung ist nun diese, dass diese Realität zu der Form allein durch die Sinne komme; weil aber diese — wie er im Anschluss an den englischen Empirismus lehrte — bereits eine totale Umformung des Erkenntnismaterials oder des Dinges an sich bedeuteten, so sei dies Ding an sich absolut unerkennbar. Alle Metaphysik könne sich nur darauf beschränken, die Formen der Erkenntnis im menschlichen Geiste als das in Wirklichkeit dem Sinnfälligen Transzendente zu erfassen, die zwölf Kategorien seien

das letzte Wort aller Metaphysik, welche als Wissenschaft werde auftreten können.

Kant hat konsequent den Sinn des vorkantischen Rationalismus zu Ende gedacht. Denn dieser hatte, zumal in seiner Potenzierung durch Wolff, alle Wahrheit in der Richtigkeit der Denkfunktionen gefunden, alle Realität a priori aus diesen obersten Denkgesetzen gleich den Einsichten der mathematischen Beweise und deren logischem Zusammenhang mit den Grundvoraussetzungen abgeleitet. Mit gutem Grund verweist auch Kant auf Logik, Mathematik und mathematische Physik als die Grundlagen aller Wissenschaften und die Regel für das wissenschaftliche Denken, die Norm für das Zustandekommen aller anderen wissenschaftlichen, d. h. allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse; man vergleiche den Eingang der „Kritik der reinen Vernunft“. Eine weitere Voraussetzung war ihm die logische Gleichheit des vernünftigen Geistes bei allen Menschengruppen, Rassen, Kulturkreisen und Völkern, wie bei den Einzelnen (nach dem richtigen Worte Schelers, „Vom Ewigen im Menschen“, I, S. 447), eine Ueberspannung des Aristotelischen Gedankens von der Gleichheit der rein formalen Geistesfunktionen beim Menschen, welche schon bei den Arabern zur Identität des erkennenden Geistes bei allen Menschen oder zum Henopsychismus geführt. Dieser Henopsychismus ist wieder bei Fichte und Hegel Wirklichkeit geworden, die eine reale Identität der Vernunft bei allen Völkern mehr oder minder deutlich lehrten. Als ob es einen einzigen vernünftigen Mustergeist mit einheitlichen apriorischen Funktionsgesetzen, eben jenen einzigen Geist Kants und der Rationalisten (Scheler, S. 459), gebe, der nichts anderes in der Welt sehen kann, als diese gnädig erlauben. So sehr war seit Descartes die Frage dem Denken entschwunden, ob denn jene subjektive Evidenz oder Gewissheit — dies philosophische Gegenstück zur Heilsgewissheit Luthers — wirklich die einzige sei, ob sie nicht vielmehr über sich hinausweise zu einer objektiven Evidenz oder gar zu Gott, dem Urquell der Realität und Wahrheit zugleich.

Die philosophia perennis als Erkenntnis eines Transsubjektiven und objektiv Realen, die in diesem die Norm und Regel ihres Tuns und Inhaltes fände, war völlig verloren gegangen mit ihrem Namen. Es war nur die Beharrlichkeit des menschlichen Erkenntnissubjektes übrig geblieben. Der Rettungsversuch dieser Beharrlichkeit durch den biologischen Empirismus Herbert Spencers blieb gleich erfolglos. Er wollte den Menschen als die biologisch fixierteste Tierart, dessen

Vernunft als den höchstgesteigerten Prozess der Anpassung des Organismus an die Umwelt, das Kantsche a priori als ein entwicklungsgeschichtliches, erworbenes Aposteriori begreifen. Dieser Rettungsversuch starb an sich selber. Denn änderte sich die Umwelt, so musste sich auch die Vernunft als Anpassung an diese Umwelt ändern: es gab keine ewige beharrliche Wahrheit mehr. Der amerikanische Pragmatismus, der die Wahrheit in der Fruchtbarkeit für das Leben, sozusagen nach ihrem Börsenwert einschätzte, war nur eine Umformung dieses biologischen Empirismus. Der Fiktionalismus der Als Ob-Philosophie Hans Vaihingers gab die immerhin geistvolle Wendung im deutschen Geistesleben. Der Neukantianismus der Marburger Schule bot den ausgesprochenen Idealismus und die Verankerung aller Wahrheiten im Erkenntnissubjekt: So drang weder Positivismus noch Idealismus über die Erkenntniskritik zum wirklich noetischen Problem der Evidenz vor, die Beharrlichkeit des Erkenntnissubjektes genügte nicht, um der Sturmflut der relativen Meinungen und Ueberzeugungen einen Damm entgegen zu setzen. Es gab keine philosophia perennis mehr, der Glaube an eine Metaphysik war zum Köhlerglauben geworden.

Wir haben schon eingangs den Prozess gekennzeichnet, welcher zu einem kritischen Realismus in der Erkenntnistheorie führte: er kam von der Naturwissenschaft her, welche wie einst den Demokrit und Aristoteles gegen Plato, so jetzt Lotze und Wundt gegen Hegel erweckte. Zugleich bahnte sich in der südwestdeutschen Wertphilosophie Windelbands eine wenn auch noch recht vorsichtige Strömung zum Realismus an, ohne jedoch grundsätzlich über den Subjektivismus hinauszugehen. Die wirkliche Auferstehung der Metaphysik des Transzendenten im Sinne eines Welt und Menschen überlegenen Seins kam von der Aristotelischen Gedankenwelt, und diese bewies sich so als der fruchtbare, über Jahrtausende hinweg fortzeugende Mutterschoss einer wirklichen philosophia perennis. Es geschah in Adolf Trendelenburg, der 1840 im Vorwort zu seinen „Logischen Untersuchungen“ schrieb: „Die Philosophie wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst wie die anderen Wissenschaften, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt.“ Das ist das Programmwort der philosophia perennis in der Neuzeit ge-

worden, und Trendelenburg selber gab bereits dafür Ansätze, indem er die grossen Aristotelischen Grundsätze nach der logisch-ontologischen wie naturrechtlich-ethischen Seite wieder aufweckte und organisch weiterzuführen suchte. So gelang ihm die folgenreichste Schulgründung der Neuzeit. Denn aus seinem Schülerkreise gingen Franz Brentano, Otto Willmann, Georg von Hertling hervor, selbst der Bannerträger des neuen deutschen Idealismus, der eigenwillige Rudolf Eucken. Trendelenburgs geistige Enkel sind über Hertling die deutschen Neuscholastiker geworden, welche bewusst Idee und Namen der philosophia perennis wieder aufgenommen haben: Baeumker, Baumgartner, Grabmann und deren weitgedehnter Schülerkreis. Gleichzeitig, aber von Trendelenburg ganz unabhängig, wurde eine objektive Philosophie durch den deutsch-böhmischen Priester Bernard Bolzano zu neuem Leben erweckt, angeregt durch den Schöpfer des Namens philosophia perennis, Leibniz. Sein mathematisch denkender Geist ersah in der Philosophie die Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhang aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe nach Möglichkeit einzudringen wir uns zu einer Aufgabe machen, um dadurch weiser und besser zu werden („Was ist Philosophie?“, 1849, aus dem Nachlass herausgegeben). Dieser grosse Erneuerer der Logik blieb zwar zunächst ohne Wirkung. Jedoch hat ihn die Gegenwart durch Husserl, Meinong und Marty wieder entdeckt, und er ist in Scheler bedeutsam für die philosophia perennis geworden.

5. Wir nennen noch drei Namen als Träger von Begriff und Inhalt der philosophia perennis in der Gegenwart: Schell im 1. Vorwort zum I. Band seiner „Apologie des Christentums“, 1901; Willmann, „Aus der Werkstatt der philosophia perennis“ 1912; Scheler im I. Bd. „Vom Ewigen im Menschen“ 1922.

Aristotelisch in der Form, aber durchaus Platonisch gedacht, ist die Konzeption der philosophia perennis bei dem Brentano-Schüler Hermann Schell. Das Vorwort ist datiert vom Ostersonntag, 7. April 1901, und darin schreibt er: „Darum halten wir an der intellektualistischen Grundlage der alten Apologetik fest und verehren in ihrem Prinzip des Intellektualismus die philosophia perennis“ (abgedruckt „Apologie des Christentums“ I⁸, 1907, S. XXIV). „Gerade wenn die Lebenstat das Zentrum aller theoretischen und praktischen Interessen ist, hängt alles davon ab, ob das Kausalgesetz metaphysische Geltung hat und wirklich der Schlüssel — der einzige! — ins Para-

dies der Wahrheit ist. Die Lebenstat (scil. der Religion) hat nur Sinn und Recht, wenn die Vollkommenheit, die vollkommene Geistesstat und Geistesfülle, der Grund und Zweck allen Daseins ist und sich selber als die selbstverständliche Urwahrheit erweist. Wenn die Lebenstat Erfolg haben soll, dann muss auch das für unser Geistesbedürfnis Notwendige da sein. Was bedeutet das Kausalgesetz anderes, als alles Unvollkommene und Halbe sei aus dem Vollkommenen, alle bloße Tatsächlichkeit und Passivität aus der wesentlichen Vollkommenheit abzuleiten? Könnte der Wille seine Vollendung gewinnen, wenn die Vernunft nicht die Wahrheit erreichte? Worin soll denn der Wille seine Vollendung gewinnen? Woraus soll ihm denn sein Leben, seine Liebe, seine Kraft, seine Unvergänglichkeit quellen, wenn nicht aus der Wahrheit? . . . Die Kraft des Denkens ist der Wille; das Leben des Gedankens, die Glut und Liebe des Wahrheitsuchens ist der Wille. Das Licht des Wollens, der Zweck des Forschens, Ringens und Liebens, das Brot des Lebens, der Inhalt, der Reichtum und die Fülle des geistigen Strebens, der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft aller gereinigten Seelen ist die Wahrheit und ihre Umprägung in lichtvolle Gedanken“ (a. O. S. XXIII f.).

Hier ist Aristotelisch die Betonung des Intellektualismus und die Wertung des Kausalgesetzes. Aber das Kausalgesetz tritt hier sachlich an Stelle der Evidenz, da es als das Licht bezeichnet wird und der Zweck alles Forschens und Liebens; und in Wirklichkeit ist das Kausalgesetz, die Frage nach dem Warum und die Antwort darauf der Weg zur Evidenz als dem einzigen Wahrheitskriterium. Es leitet denn auch zu Platon hinüber die Auffassung Gottes als der wesenhaften Vollkommenheit, des Lichtes und der Liebe. Schell müsste nicht der gelehrige Schüler der Kirchenväter, eines Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa gewesen sein, wenn er nicht im Grunde Platoniker gewesen wäre. So ist sein Gott- und Geistbegriff wesentlich Platonisch, wie Kiehl richtig gesehen hat: Gott als die vollkommene Liebestat, der Geist als die reine Liebestätigkeit und das summum bonum, in sich Vernunft und Wille zugleich in wesenhafter Anlage. Und vollends die innige Beziehung der Wahrheit zu Gott als der Quelle aller Wahrheit, die am klarsten in dem von ihm ausgebauten noetischen und religiösen Gottesbeweis zutage tritt, zeigt ihn als reinen Platoniker. Darum ist bei ihm das Wesen der philosophia perennis zutiefst Platonisch-Augustinisch gedacht, so sehr er

auch die Aristotelisch-scholastische Form des Intellektualismus mit der Betonung des Kausalgesetzes bevorzugt.

Es verbindet sich damit bei Schell ein anderer tiefer Gedanke in folgenden Wendungen: „Weil die Wahrheit unendlich weit, tief und vielseitig ist, bedarf es unendlich vieler eigenartiger Ausgangspunkte oder Voraussetzungen, um von ihnen aus dem gemeinsamen Ziele, der Wahrheit selber entgegenzustreben und so der unendlichen Allseitigkeit durch die Vielheit der Ausgangspunkte annähernd gerecht zu werden. Es wäre Beschränktheit, wenn man auch nur auf eine Voraussetzung oder auf einen Ausgangspunkt des geistigen Entwicklungsganges und der grossen Forschungsfragen verzichten wollte. Die Geisteswelt mit ihren unzähligen Voraussetzungen oder Lebenslagen bedeutet nichts anderes als die dem Denken gestellte Riesenaufgabe, von allen möglichen Ausgangspunkten aus den heiligen Gral der Wahrheit zu suchen und zu finden“ (a. O. S. XXXIV). Das ist geschrieben im Streit um die Voraussetzungslosigkeit des Forschers gegen Mommsen. Aber Schell hat die höhere Warte gefunden, von der aus der Streit seinen überzeitlichen Inhalt erhält. Er betont die Unterschiede in den Zeiten und Einzelpersonen als notwendige und berechtigte Voraussetzungen aller Wahrheitsforschung: Diese sind die Naturseite des menschlichen Geistes, die Fasern, wodurch er geschichtlich geworden und zu einer charakteristischen Eigenart befähigt ist. Das Denken muss sich grundsätzlich über all diese Voraussetzungen zu erheben suchen, um der Wahrheit selbst unbefangen offen zu stehen und immer wieder neue Bahnen zu eröffnen. Aber das Bewusstsein der eigenen Besonderheit und Bedingtheit fordert geradezu, sich auch in die anderen Gesichts- und Ausgangspunkte hineinzudenken und so vermittelt der Universitas ingeniorum et litterarum das zu werden, was keiner allein zu werden vermag: ein möglichst allseitiger Denker und Erforscher der Wahrheit (a. O. S. XXXIII f.)

Auch hier ein tiefst Platonischer Gedanke: Die Wahrheit ist das Allumfassende, Grösste, Unendliche und Tiefste, und ihr vermag kein einzelner Geist allein gerecht zu werden. Zwingend weist dieser Gedanke auf Gott als die Wahrheit, weil nur Gott der Allumfassende, Tiefste und Grösste ist. Ihm gegenüber ist der Einzelne wirklich ein beschränkter Spiegel, der nur in der Vereinigung mit anderen einigermassen, aber auch so niemals erschöpfend die Wahrheit widerzuspiegeln vermag. Und wieder weist von hier aus der

Gedanke der *philosophia perennis* auf Gott, der allein die volle, ganze und dauernde, weil zeitlose Wahrheit ist. In ihm allein ist sie gegründet, er ist der Quellgrund auch der erkannten Wahrheit; wie ein Lieblingszitat Schells lautet, das wir oben schon bei Augustin angezogen: *In lumine tuo videbimus lumen* (Ps. 35, 10). Alles Wissen ist zuletzt ein Wissen durch Gott. Damit enthüllt sich die Verwandtschaft der Schellschen Erkenntnislehre mit Augustin.

Willmann, der von Herbart's rein intellektualistischer Philosophie ausging, aber sehr bald in den Aristotelismus einmündete und einer der bedeutendsten Vorkämpfer desselben wurde, denkt auch bez. der *philosophia perennis* rein Aristotelisch im Sinne Trendelenburgs. Die *philosophia perennis* ist für ihn eine Summe von Lehren, der Aristotelische Universalien-Realismus mit seinen Grundansichten vom Seienden, nur erweitert und vertieft durch die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse an seiner empirischen Basis. Zur *philosophia perennis* scheint für ihn auch der Aristotelisch gesehene Erkenntnisprozess und die Aristotelische Form der Ontologie samt natürlicher Theologie zu gehören. Die Perennität der Philosophie besteht also für Willmann wesentlich in einer Summe von Wirklichkeitsauffassungen, welche, wenn einmal richtig gesehen, nicht mehr verloren werden dürfen, weil sie im Grunde hinreichend durch das Objekt der Erkenntnis, die Dinge selbst bestimmt sind. Sie werden deswegen zugleich Maßstab für die Erkenntnis der Irrtümer in allen anderen Wirklichkeitsansichten. In diesem Gedankenkreis Willmanns steht auch Baeumker, der neuestens wieder die *philosophia perennis* zum Programm erhob, indem er schrieb: „Jenes tief sinnige System der Metaphysik, wie Plato und Aristoteles es begründeten, wie die Patristik es im christlichen Sinne gestaltete, wie die Scholastik, insbesondere in unvergänglich klarer Form und prinzipienhaft folgerichtiger Durchführung Thomas von Aquino, es ausbaute, wie ein Leibniz es als *perennis quaedam philosophia* in seinen wesentlichen Zügen festhielt: es kann und muss gewiss weiter geführt und weiter ausgebildet, bereichert und in seinen Fundamenten allseitiger, insbesondere auch erkenntniskritisch, gesichert und abgewogen, mit der voranrückenden empirischen Wissenschaft in fortschreitender Beziehung erhalten werden, aber es darf doch andererseits ohne Schaden in seinen Grundlagen und Hauptsätzen nicht aufgegeben werden. Vor allem auch vom Gottesbeweis gilt dies“ (Deutschland und der Katholizismus I, 1918, S. 69 f.). Baeumker hat

seine Lebensarbeit der Erforschung der Philosophie der Scholastik gewidmet, und die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA“ sind vorzüglich seiner Schule zu danken. Was er selber von der philosophia perennis spricht, erinnert an die Auffassung von Leibniz; Baeumker hat seine Philosophie in der „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ (B. II, S. 31—60) gegeben. Von seinem Geiste ist die „Philosophische Handbibliothek“ getragen (Kösel & Pustet, 1920 ff.). Darüber verbreiten sich unter den Mitarbeitern vor allem die Metaphysik von Ludwig Baur (B. VI), wie der Geschichtsschreiber der neuesten Philosophie, Max Ettliger (B. VIII), die beide übereinstimmend jenes Wort von Baeumker anführen. Wie die Ausführung bei Baur zeigt, sind nicht bloss Grundlagen und Hauptsätze, sondern es ist auch der ganze thomistische Grundriss beibehalten worden, sodass es sich wirklich nur um eine Weiterführung in fortschreitender Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft handelt. Ich halte dafür, dass ähnlich wie bei Leibniz, dem wohl die mathematische Wissenschaft mit ihrem festgefügt System von Lehrsätzen vorschwebte, der Vergleich mit der Wissenschaft zu weit vorgetrieben worden. Die Philosophie ist nun einmal nicht ein solches System abgeschlossener Lehrsätze, die von Geschlecht zu Geschlecht weiter gegeben werden, um hier, einfach fortgeführt, ein stets sich ergänzendes und sicherndes Gebäude darzustellen. Sondern — ich schliesse mich an den Gedanken Trendelenburgs von dem organischen Wachstum dieser philosophia perennis an und ergänze ihn durch Schell — die Philosophie ist das von Generation zu Generation fortgesetzte Bemühen, die eine unendliche Wahrheit von den verschiedensten Seiten zu erfassen und zu beleuchten, wobei bestimmte Grundansichten von der Wirklichkeit wie jene von der Objektivität unserer Erkenntnis, von der Analogie des Seinsbegriffes, vom Verhältnis zwischen Welt und Weltgrund bleiben. Aber sie müssen jeweils der veränderten Geisteshaltung entsprechend gleichsam immer neu gewonnen, neu begründet werden. Darauf weist Nicolai Hartmann hin, indem er fragt: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? „Es ist also in Wirklichkeit eine Dreiheit durchaus wesensverschiedener Strukturen, die in der alten Ontologie identisch gesetzt sind: die des Gedankens, die des idealen Seins und die des realen Seins. . . . Der Fehler der alten Ontologie lag nicht darin, dass sie überhaupt Uebereinstimmung der Sphären annahm, sondern darin, dass sie der Uebereinstimmung keine Grenzen

setzte. Dadurch wird das Sphärenverhältnis prinzipiell verschoben, die Selbständigkeit der Sphären gegeneinander aufgehoben“ (Festschrift für Paul Natorp, 1924, S. 127). Ich unterscheide bewusstseinswirkliches und ideales und reales Sein, um vom Bewusstseinswirklichen her den Weg zum idealen und dann zum realen Sein zu bahnen. Die Hauptfrage lautet eben heute nicht mehr: Wie kommt das Sein zu uns; sondern wie kommen wir aus uns heraus zum realen, objektiven Sein? Dabei behält Nicolai Hartmann recht, wenn er sagt: „Gibt es denn eine andere Grundfrage des theoretischen Denkens als die nach dem Sein als solchem? Stellen und beantworten nicht die idealistischen Theorien im Grunde eben dieselbe Frage, wenn sie die Idealität des Seins zu erweisen suchen?“ (a. O. S. 124). Die Ontologie bleibt das Hauptanliegen jeder Philosophie, a fortiori der philosophia perennis. Aber sie braucht einen entschiedenen Umbau auf erkenntniskritischer Grundlage, auf welchen auch P. Raymund Dreiling in der ersten Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner 1922 hingewiesen hat (Bericht 1922 S. 53).

Ganz eigenartig, aber doch dem Schellschen Gedanken in manchem verwandt, ist endlich die Auffassung der philosophia perennis bei Max Scheler. Scheler will bewusst den Anschluss an Augustin vollziehen. Für ihn ist wie für Augustin der Ausgangspunkt das noetische Problem im Erlebnis der Evidenz. Diese schöpft ihre Wahrheit bezeugende Kraft nicht aus den Dingen; sonst wäre sie vergänglich wie die Dinge und die Erfahrung von den Dingen. Denn jede Induktion oder Erfahrungskennntnis kann durch eine neue überwunden oder wenigstens überbaut werden, besitzt also nur hypothetische Geltung. So bleibt für die Evidenz nach Scheler nur eine Erklärung übrig: alle Dinge werden in ihrem Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt in lumine Dei geschaut. Die Evidenz ist das Aufleuchten des Wesenhaften und Zeitlosen am Ding, das Einleuchten des Wesens, in dem es sich im strengsten Sinne als selbstgegeben darstellt („Vom Ewigen im Menschen“ I, 1921, S. 607, 523). Das Schauen des Wesens oder die Evidenz in lumine Dei sei nicht ein Bewirktwerden per lumen Dei, wie Thomas von Aquin es darstelle; sondern ein Hereinleuchten der ewigen Gesetze vom göttlichen Geist her in den Menschen selbst, das Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in die endliche, und deren Herausleuchten aus den Dingen (S. 589). Alle Einzelerkenntnis ist dann nur Funktion der allgemeinen Wesenserkenntnis, insofern das Einzelne das Wesen wider-

strahlt; Anwendung der bereits feststehenden Wesenserkenntnis auf den einzelnen Fall. So wird das Problem der Induktion gelöst durch Subsumption unter den Allgemeinbegriff und das Allgemeingesetz (S. 446).

Diese Auffassung des Erkenntnisvorgangs in seinem Kern, dem Evidenzerlebnis, ist echt Platonisch; und es führt die Annahme einer Berührung des Menschen durch das göttliche Licht unmittelbar zur Augustinischen Konzeption der philosophia perennis.

Es folgt daraus ein zweiter Gedanke: Was einmal als Wesenserkenntnis gewonnen ist, kann durch alle folgende Erfahrung nicht wieder in Frage gestellt oder modifiziert werden — zum Unterschied von aller Erkenntnis zufälliger Tatsachen und gesetzlicher Beziehungen. Nur Bereicherung und Wachstum der Wesenserkenntnisse ist möglich; allerdings auch Verlust und die Notwendigkeit einer neuen Entdeckung alter Wahrheiten. Insofern gibt es auch ein wahres Wachstum, aber auch eine Abnahme; oder wie Scheler sich ausdrückt, ein wirkliches Werden und Entwerden des menschlichen Geistes, indem dieser die Wesenserkenntnisse an je bestimmten Stellen des konkreten Weltprozesses funktionalisiert: der vernünftige Geist ist nichts anderes als der Inbegriff der Akte, Funktionen und Kräfte solcher Wesenserkenntnis (S. 455).

Ein dritter Gedanke schliesst Schelers Konzeption ab: Es kann sehr wohl sein, dass ein Zeitalter der Menschheit, oder einer ihrer Teile, seien es Rassen oder Gruppen, Erkenntnisblicke in das Wesensreich warf, die kein anderes Zeitalter zu werfen je berufen sein kann, und dass daher die folgenden Zeitalter aus dem Wesen des menschlichen Geistes und ihres Gegenstandes selbst heraus verpflichtet sein können, dasjenige als ewigen Erkenntniswert zu bewahren, was selbst zu erkennen ihnen die Kraft des Geistes fehlt (S. 456). So gibt es eine Verschiedenheit der Angriffspunkte, der Kräfte und Einblicke, und in dieser Kooperation der Zeiten und Menschen wird das eine Gebäude der philosophia perennis gebaut; immer eingedenk der historischen Verteilungsregeln der Erkenntniskräfte selber, die zu erkennen, eine höchst wichtige Teilaufgabe der Erkenntnistheorie darstellt (S. 457).

Es ist allerdings die Frage, und sie berührt die ganze Phänomenologie, ob der Erkenntnisprozess richtig gesehen ist; ob insbesondere das Induktionsproblem so gelöst werden kann. Gemäss den Ergebnissen der heutigen Psychologie ist das Erlebnis der Evidenz

nur der Endpunkt des Erkenntnisprozesses überhaupt, und es gehören ihm ebenso wesentlich die Erfassung der einzelnen Dingmerkmale wie die Beziehungserfassung zu den Dingen an. Dann ist die Induktion nicht eine Funktionalisierung der primären Wesensschau, sondern Vorstufe und notwendiger Unterbau der Wesensschau im Sinne des Aristoteles. Wenigstens vollzieht sich jede Erkenntnis der Dinge und ihrer Gesetzmäßigkeiten so, gemäss den Einsichten der Naturwissenschaft. Es ist ebenso in der Psychologie, welche allerdings jetzt zu den Einzelwissenschaften zählt. Die Erkenntnistheorie der Ethik und Religion braucht noch eine eigene Untersuchung; es könnte für diese der Schelersche Gedanke mit einiger Abänderung eher in Frage kommen. Es kann nun, theoretisch gesprochen, eine Wesenserkenntnis wieder verloren gehen oder in Frage gestellt werden, und insbesondere schützt die Verpflichtung, ewige, einmal geschehene Wesenseinsichten zu bewahren, nicht vor Verlust: Wer soll entscheiden, welche Wesenserkenntnisse im Schelerschen Sinne zu den unverlierbaren gehören? Der Gedanke von Schell ist in dieser Beziehung tiefer, wahrhaftiger und freier: Die Wahrheit bleibt dieselbe, nur hat jedes Zeitalter und jeder Mensch andere Voraussetzungen und Angriffspunkte, sodass ebenso konservativ bewahrt als jeweils neu erungen werden muss, das Alte ohne Prüfung nicht verneint werden darf, das Neue in organische Verbindung mit dem Alten zu treten hat.

Daher ist in der Gegenstellung gegen die Kantsche Annahme einer logischen Gleichheit oder gar Fichte-Hegelschen Identität und ewigen Stabilität des Menschengeistes leicht ein Gedanke Schells wieder zu erkennen, und es vollendet sich die Schelersche Konzeption der philosophia perennis zur Dreiheit der Wesensgedanken im Sinne Augustins und Platons, wobei die Schelersche Wiederentdeckung des noetischen Problems vom Wesen und Ursprung der Evidenz dankbar anerkannt werden soll: Alle echte Erkenntnis wird unmittelbar in lumine Dei geschaut, der einen ewigen wandellosen Wahrheit; alle Einzelerkenntnis muss ursprünglich in Zusammenhang mit der wandellosen Wahrheit gebracht werden als gründend in der ewigen Wahrheit; das Ziel selber, Wahrheitserkenntnis im absoluten Sinn, ist immer nur ein Teilgewinnen an der göttlichen Wahrheit, und als solches nur erreichbar durch die Solidarität des Menschengeschlechtes in seinen einzelnen Geistern, Völkern und Zeiten.

Es ist klar, dass, von diesem Standpunkt aus gesehen, alle philosophia perennis nur Sinn und Inhalt mit der organischen Aufnahme

in das sittlich-religiöse Tun gewinnt; in die Gottestat der ewigen Liebe und Erbarmung über die gottfremde gefallene Menschheit: *Nemo videt Deum nisi mundum cor* (Aug. De serm. Dni in monte L. 1 c. 2) „*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*“ (Sol. 2 n. 7).

Wir kommen zum Schluss: Worin besteht das Wesen der philosophia perennis?

Sie ist, um mit Thomas zu reden, zunächst sapientia, eine bestimmte Geisteshaltung: das unablässige, reine, vorurteilslose Fragen nach der Wahrheit; ein „Schmecken“ der Wahrheit, eine Liebe zu ihr, die alles Irdische übersteigt. Diese ist der Gürtel, mit dem nach der tiefsinnigen Legende die Engel den Heiligen gürteten, um ihn vor allem Unreinen, Unheiligen, Irdischen zu bewahren. Sie ist die Schwinge, welche den Menschen von der Erde zum Ueberirdischen trägt.

Sie ist ferner sapientia im zweiten Sinne, der affektvolle Besitz einer tiefen allumfassenden Einsicht in das Ganze der Welt und deren einzelne Teile. Aber sie ist sapientia als Teilgewinnen an der ewigen sapientia, am Logos, an des göttlichen Vaters eingebornem Sohn; Betrachtung der Welt und des Lebens in intuitiver Einsicht von Gott her, aus dem alle Weisheit und Wissenschaft fließt, in dem sie ursprünglich Sitz und Quelle haben, und der das ewige Urbild aller Wahrheit als Erkenntnis und Inhalt ist.

Sie ist endlich in dritter Linie der Besitz einer bestimmten Grundansicht von der Welt und den Dingen, der kritisch gestützte Glaube, dass wir im einzelnen, aber immerhin pro modulo suo quisque wirklich Wahrheit als das Wesen der Dinge und Wahrheit als Erkenntnis des Weltgrundes, Gottes, erreichen.

So ist die philosophia perennis zutiefst in der Religion verwurzelt, und nur der religiöse Glaube vermag an eine solche zu glauben, an einer solchen zu bauen, wenn er von Gott unmittelbar berührt und erfüllt ist.