

Kantischer und thomistischer Apriorismus.

von Erich Przywara S. J. (München).

Die Kantforschung wie die Thomasforschung der neueren Zeit zeigen eine eigentümliche Konvergenz zueinander. Auf der einen Seite hat sich, als bedeutsamstes Ergebnis des Kant-Jubiläums, eine eindringliche Untersuchung der ausgesprochenen und unausgesprochenen Metaphysik Kants ausgebildet, die in Nikolai Hartmann, Max Wundt, Eugen Herrigel, Heinz Heimsoeth nicht wenig Ähnlichkeit zeigt zu der Art, wie Koyré in Frankreich überraschend die Linien von Descartes rückwärts zu Suarez, Skotus, Thomas und Bonaventura aufgewiesen hat. Von der andern Seite her datieren seit des geistvollen Sertillanges' Werken im französischen Neu-Thomismus die Versuche, die Problematik Kants und die Problematik Thomas von Aquins in innerlichen Kontakt zu bringen. Diese erste, mehr von der geschichtlichen Forschung her orientierte, gegenseitige Berührung ergänzt sich dann aber weiter durch eine Berührung auf eigentlich sachlichphilosophischem Gebiet. Der „Zug zu Metaphysik“ innerhalb der deutschen Philosophie (wie er nun in Heideggers *Zeit und Sein* seinen stärksten Ausdruck erreicht hat¹⁾) ergab sich aus der Krisis der Realwissenschaften, die mit Husserls *Logischen Untersuchungen* entscheidend begann, in die Krisis der Psychologie sich fortsetzte und nun in der Methodenkrise der Naturwissenschaften selber einen Höhepunkt hat. Man ist auf das ernste Problem gestossen, ob nicht Metaphysik eher Voraussetzung als Funktion der Realwissenschaften sei. Ein ähnliches Problem aber ist es, was die neuere Richtung des Neu-Thomismus, im Unterschied zur Neuscholastik etwa Merciers und Geysers bewegt²⁾. Die frühere Neuscholastik hatte, mehr oder minder, in der Erkenntnistheorie einem kritischen Realismus,

¹⁾ vgl. vom Verf. *Stimmen der Zeit* 115 (1927/8 II) 252 ff.

²⁾ vgl. vom Verf. *Kantstudien* 33 (1928) 73 ff.

und in der systematischen Philosophie einer Art „induktiver Metaphysik“ gehuldigt, d. h. einer Metaphysik letzter Schlußfolgerungen aus den Realwissenschaften. Nun aber führte sowohl die Berührung mit der allgemeinen Krisis der Realwissenschaften wie ein tieferes Zurückgreifen auf die Methode des Aquinaten, aus „ersten Prinzipien“ Wissenschaft aufzubauen (wie sie wenigstens „eine“ Seite der Methode des Aquinaten ist) dazu, auch hier die gleiche Frage zu stellen: muß nicht Metaphysik als Wissen von den „ewigen Wesensgründen“ vom wechselnden Auf und Ab der Realwissenschaften unabhängig sein, also nicht Schlußfolgerungen aus ihnen?

Diese doppelte Berührung drängt notwendig zu einem Zweifachen. Erstens (methodisch) zu einer Verlegung der Frage in das Wesen von Erkenntnis überhaupt. Zweitens aber (systematisch) zu einer stärkeren Interpretierung beider, Kants wie Thomas von Aquin, im Geiste dessen, der als der Philosoph des Apriori „ewiger Wesenheiten“ angesprochen wird: Platons.

Das ist die Situation, aus der heraus der große Versuch *Maréchal*s verstanden sein will, Thomas und Kant, aus ihrer inneren Aporetik heraus, auf die gemeinsame Ebene eines „apriorischen Objektivismus“ zu stellen und doch von hier aus ihre entscheidenden Unterschiede aufzuzeigen. Wir beginnen mit den Voraussetzungen und der Problemstellung *M.s.*, gehen über zu seiner positiven These, um dann eine kurze Beurteilung anzuschließen.

1.

Es dürfte wohl der exakt-naturwissenschaftlichen Schulung *Maréchal*s¹⁾, dessen erste Arbeiten sich in dieser Sphäre bewegen, zu danken sein, daß seinem großen Unternehmen einer

¹⁾ J. Maréchal S. J., *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance (Section philosophique du Museum Lessianum). Bruges 1923—26.

I De l'antiquité à la fin du moyen âge; La critique ancienne de la connaissance.

II Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant.

III La Critique de Kant.

V Le Thomisme devant la Philosophie critique
(die noch ausstehenden Bände sind:

IV Par delà le Kantisme: Vers l'Idéalisme absolu.

VI Les épistémologies contemporaines.

inneren Auseinandersetzung zwischen Thomas und Kant eine sorgfältige kritische Prüfung der Möglichkeiten zugrunde liegt. Diese Prüfung erstreckt sich naturgemäß zunächst auf die Bestimmung der geschichtlichen Fragestellung beider Denker und dann auf die Möglichkeit eines gemeinsamen Nenners für beide Fragestellungen.

Bei Thomas sieht M. sehr nüchtern, was jeglicher Forschung über eine Philosophie des Aquinaten so große Schwierigkeiten bereitet: die ursprünglich theologische Orientierung. Koyré hat sr. Zt. für diesen Typ der scholastischen Summen den recht glücklichen Ausdruck „métaphysique religieuse“ geprägt.

„S. Thomas“, sagt M., „n'a point écrit d'épistémologie¹⁾; il n'a pas même publié d'exposé systématique de sa philosophie. La *Somme contre les Gentils*, qu'on appelle parfois la *Somme philosophique* est avant tout un traité d'apologétique religieuse. Les *Quaestiones disputatae* touchent plusieurs questions de pure philosophie. Dans les *Commentaires sur les Sentences* et dans la *Somme Théologique*, la pensée philosophique, partout vivante, adapte et restreint ses manifestations au cadre de l'enseignement dogmatique. Restent, comme oeuvres de philosophie pure, les *Commentaires sur Aristote* et un certain nombre d'*Opuscules* particulières.“ (V 34)

Bei Kant ist es die Schwierigkeit, die aus den verschiedenen Richtungen entspringt, die sich, so gegensätzlich sie zueinanderstehen, doch alle auf ihn berufen. Maréchal's Kant-Band (cahier III) wählt darum den Weg einer Reduktion auf die ganz unmittelbare Fragestellung Kants, wie sie sich aus der geschichtlichen Situation ergibt. Die Folge ist, daß sich das Bild eines Kant der „Einklammerungen“ ergibt. D. h. der Kant irgendwelcher absoluter Behauptungen über das Wesen der Welt tritt völlig zurück gegen den Kant des rein methodischen „so weit komme ich mit meiner Kritik“, was mithin allem Uebrigen gegenüber weder Bejahung noch Verneinung besagt.

„La méthode transcendantale d'analyse de l'objet est une méthode précise et non exclusive. Dans l'objet de la connaissance spontanée, elle considère seulement l'emprise immédiate des facultés qui érigent celui-ci en objet connu. C'est à dire, en langage kantien: elle considère l'a priori constitutif de l'objet — ou encore les conditions transcendantales de possibilité de l'objet (par opposition à sa condition empirique, le donné sensible). Ce qui revient à dire, en langage scolastique: elle considère le *cognoscible en acte* selon les conditions qui le constituent dans son *actualité cognoscible*; — ou bien: selon que le *cognoscible en acte* est identiquement le *connaissant en acte*, — ou encore:

¹⁾ „épistémologie“ ist der Ausdruck der neueren französisch-belgischen scholastischen Schulen für die Erkenntniskritik (ἐπιστημολογία).

selon la priorité fonctionnelle (aspect limité de la priorité métaphysique) des facultés connaissantes sur leurs opérations objectives“ (V 32).

M. gewinnt auf diesem Wege nicht nur der Lehre von den apriorischen Formen einen positiven Sinn ab (III 93—145) sondern glaubt auch die berühmte „kopernikanische Wendung“ in etwa rechtfertigen zu können, weil sich das „Gesetzgeber der Natur“ nur auf die Phänomene beziehe und nicht auf die Dinge-an-sich (III 152 f). So arbeitet sich ihm vor allem der Kant aporetischer Fragestellung heraus:

„Il n'en reste pas moins vrai que Kant avait, dès 1772, saisi et formulé le problème central de la *Critique de la Raison pure*: comment des objets sont-ils possibles dans la pensée? ou si l'on préfère, qu'elles sont les conditions de possibilité de la pensée objective? Être objectif, c'est avoir une relation à l'objet . . . Nos concepts purs ne pourraient contracter cette relation que de deux manières: a) comme produits de l'objet reçus dans le sujet; mais alors ce ne seraient plus des concepts purs, à priori, mais bien des représentations particulières des données passives, empiriques, et par conséquent sensibles: une représentation passive en tant qu'intellectuelle est une absurdité; b) comme causes productrices de l'objet: mais il est trop manifeste que notre intelligence ne crée pas l'objet auquel elle se réfère: une intuition intellectuelle active, totalement productrice de son objet, fût-elle possible, dépasse la portée de l'entendement humain.“ (III 56 f.)

Und das Endurteil über ihn (bei aller Ablehnung der reinen Grenzideen-Theorien: III 192 ff; 206 ff) ist die Frage, ob es denn nicht also möglich sei „forcer Kant à se dépasser lui-même, à renier, au nom de la Critique, les conclusions agnostiques de sa Critique“ (III 239), — und die Antwort, daß die „principes d'épistémologie“ des Thomismus die „magistrales mais incomplètes analyses kantienne“ „élargir“ könnten (ebd).

So kommt M. zunächst zur Unterscheidung zweier Typen von Erkenntnistheorie. Der eine Typ ordnet Erkenntnis dem Sein unter und will infolgedessen die Objektivität der Erkenntnis rechtfertigen durch eine Reduktion auf die Seinsprobleme (nach M. vorab auf das zwischen Einheit und Vielheit: I 13,153; II S. VIII usw.): „critique métaphysique de l'objet“. Der zweite Typ nimmt Erkenntnis in ihrer besonderen Eigenart als immanenten Subjektaktes und will die Objektivität von Erkenntnis erweisen durch Reduktion auf die reinen Akt-eigenschaften in ihrer dem Materialen der verschiedenen Objekte einheitlich gegenüberstehenden Formalität: „critique transcendantale de l'objet“ (V 13). Der erste Typ eignet der antiken und mittelalterlichen Erkenntnistheorie.

„Ils aperçurent très tôt que le contenu brut de l'esprit présente des éléments contradictoires, qui ne peuvent donc faire indistinctement l'objet d'affirmations légitimes; le problème se ramenait à introduire, dans le contenu de l'esprit, les distinctions et les étagements nécessaires pour sauvegarder le premier principe normatif, tout en faisant droit à la nécessité absolue et universelle de l'affirmation“ (V 13).

Der zweite Typ ist der kantianische.

M. versteht hier „transzendental“ im allgemeinen Sinn von Formalität der Erkenntnisfakultät („critique radicale de la faculté même de connaître“ V 13), nimmt das Wort also wesentlich im negativen Sinn des Gegensatzes zu „transzendent“ (im Sinne der „Dinge an sich“). Er stellt sich praktisch auf den methodischen Standpunkt der gewöhnlichen neuscholastischen Erkenntnistheorie, die das Problem der Erkenntnis schlechthin als das Problem „de ponte“ bezeichnet, d. h. das Problem der Beziehung immanenter Bewußtseinswelt zur Realität (III 79; V 393 u. a.). Die tiefere Diskussion des Begriffes „transzendental“ nach seinem positiven Sinn, ob „transzendental“ im Sinne anthropologischer Idealität des „Subjektes an sich“ (im Gegensatz zum empirischen Subjekt) oder voluntaristischer Setzung (im Gegensatz zu passivem Erfahren) oder reiner Geltung (im Gegensatz zu empirischem Phänomen), — diese ganze Diskussion bleibt für die Auseinandersetzung zwischen Thomas und Kant außer Betracht. M. vollzieht nur praktisch (leider nirgendwo ausführlicher dargelegt) eine Beschränkung des erkenntnistheoretischen Gegenstandes auf die „affirmation métaphysique“. Mit andern Worten: er nimmt zum Gegenstand der Erkenntnistheorie (zum mindestens entscheidend) nicht die Erkenntnis der praktisch sensiblen Realität der Realwissenschaften, sondern die der intelligiblen Realität der reinen Metaphysik, nicht die Realität der Individualwelt, sondern die Realität der Welt der Wesenheiten, aber wiederum nicht, insofern diese als etwas „in sich“ gefaßt werden mag, sondern insofern sie „in“ der Welt die „eigentliche“ Welt ist. So sind ihm die zwei Fragen, die wir seit Husserl scharf zu scheiden gelernt haben, die Frage nach den Wesenheiten und die Frage nach der Wirklichkeit, eine einzige identische Frage.

Kraft dieser Terminologie besteht nun für M. eine doppelte Beziehungsmöglichkeit zwischen den beiden Typen. Einmal die einer Reduktion des transzendentalen (im Sinne M.) auf den metaphysischen Typ. In diesem Sinn spricht M. von einer geschichtlich tatsächlichen sowohl „compénétration de la métaphysique et de l'épistémologie“ in der Richtung auf das „problème de l'unité et de la multiplicité“ in Antike und Mittelalter (II S. VII f) wie von einer Wiederherstellung „de l'unité nécessaire de l'un et du multiple“ in Kants Kritik, also einem letzten metaphysischen Charakter seines Transzendentalismus (III S. IX). Die zweite Beziehungsmöglichkeit ist dann die einer „transposition“ des metaphysischen Typ auf den transzendentalen. Sie ist, im Unterschied zu der ersten rein geschichtlich vorliegenden, eine aufgegebenen und der eigentliche

Gegenstand der Untersuchung M., da der 5. Band (als „Le Thomisme devant la Philosophie critique“) darin gipfelt, die thomistische metaphysische Erkenntnistheorie (V. 33—384) nicht nur in der Sprache der transzendentalen darzustellen, sondern auch die so dargestellte als innere Vollendung und Lösung der geschichtlich-transzendentalen zu erweisen (V 385—461). Damit mündet die Darlegung der Vorbedingungen bei M. unmittelbar in die Darlegung seiner Problemstellung ein. —

2.

M.s Problemstellung einer inneren Uebernahme der Anforderungen der Philosophie Kants („contester la légitimité absolue et universelle sinon l'opportunité relative des exigences méthodologiques du Kantianisme“ V S. VIII) und daraus inneren Ueberwindung ihres geschichtlich-tatsächlichen Agnostizismus durch Thomas bzw. den von M. dargelegten Thomismus („élargir les magistrales mais incomplètes analyses kantiennees“ III 239), diese Problemstellung ergibt sich in der Tat wie von selber aus den eben dargelegten terminologischen und geschichtlichen Voraussetzungen.

Erstens führt die Beschränkung auf die Rechtfertigung der „affirmation métaphysique“ dazu, Thomismus und Kantianismus auf die gemeinsame Ebene der Untersuchung eines Objektes zu stellen, das nach beiden in seiner formalen Gestalt nicht real ist. Denn weder für Kantianismus noch für Thomismus ist das „Allgemeine“ (universale) ein schlechthin Vorliegendes in der Realität. Thomas drückt das aus mit der Unterscheidung zwischen „id quod“ (der Inhalt eines „Allgemeinen“, z. B. was zum Wesen des Menschen überhaupt gehört) und „modus quo“ (die Form der Allgemeinheit, z. B. das Wesen des „Menschen an sich“). Was real existiert, sind immer nur individuelle Menschen, und insofern gehört der „Mensch an sich“ nicht der Realsphäre an, sondern ist Produkt des Denkens. Aber die real existierenden Menschen sind wirklich „Menschen“, und insofern ist der „Mensch an sich“ nicht Fiktion. Dasselbe gibt sich in kantischer Sprache durch die Unterscheidung des Notwendigen und rein Faktischen. Das Notwendige erkenne ich seinem materialen Inhalt nach nur in Verbindung mit dem rein Faktischen (das „Wesen“ von Mensch nur in Verbindung mit den Sinneserfahrungen gegebener Menschen-Individuen), aber ich finde es „als“ Notwendiges nicht im rein Faktischen vor. Das

Notwendige ist also „als“ Notwendiges (thomistisch: *forma universalitatis*) „apriori“, seinem konkreten Inhalt aber nach (thomistisch: *materia universalitatis*) „aposteriorisch“, mithin die Gesamterkenntnis des Notwendigen „synthetisch“, und zwar, da das Notwendige unter der Rücksicht der „Form“ der Notwendigkeit das Entscheidende ist, „synthetisch apriori“, d. h. eine Synthese von „apriori“ und „aposteriori“, in der das „apriori“ das Formelement bildet.

Diese gemeinsame Ebene erweitert sich nun — zweitens — durch die methodologische Gleichung, die M. zwischen dem Einheit-Vielheit-Problem als dem Kern von Metaphysik und dem Intellekt-Sinneserkenntnis-Problem als dem Kern von Erkenntnistheorie zieht, sodaß die eine, den metaphysischen und transzendentalen Typ von Erkenntnistheorie einende Theorie sich gibt als „*théorie du concept synthétique, rendu multipliable par relation extrinsèque à la quantité, et d'autre part, unifié sous l'unité illimitée de l'être*“ (V 40). D. h., indem in der Erkenntnis des Real-Metaphysischen (in dem Sinne, wie wir sie eben darlegten) sich erkenntnismäßig die durch die sensible Außenwelt hervorgerufene mehr passiv-rezeptive Sinneserkenntnis mit der die Sinneselemente bearbeitenden (bei Thomas durch den „*intellectus agens*“, bei Kant durch die „Kategorien a priori“ als Ausdruck der „Spontaneität“) Intellekterkenntnis eint, vollzieht sich auch eine Einigung zwischen der sensiblen Außenwelt als der „Welt der Vielheit“ und jenem Prinzip der Einheit, das erst in der Intellekterkenntnis aufleuchtet (sei es „in der Intellekterkenntnis“, insofern als sie als in sich geschlossener Akt gefaßt wird, wie bei Kant, sei es in ihr, insofern sie als „assimilatorisch-final“, wie M. sich ausdrückt, zum „reinen Sein“ zielt, wie bei Thomas). Diese Gleichung hat dann, wie M. immer wieder ausführt, ihren letzten Ausdruck in der Gleichung zwischen dem thomistischen metaphysischen Prinzip von Akt-Potenz und dem kantischen transzendentalen (im Sinne M.s) von Spontaneität-Rezeptivität. Die Erkenntnis überhaupt ist nach M. gekennzeichnet durch das Verhältnis zwischen dem objektbedingten „*id quod*“ des konkreten Erkenntnisinhalts und dem subjektbedingten „*modus quo*“ der Weise des Erkenntnisaktes (I 45, 66 ff u. a.), das ein Verhältnis der Formung des „*id quod*“ durch den „*modus quo*“ besagt (I 66 ff). Diese Formung geschieht innerhalb der

reinen Sinneserkenntnis nur unvollkommen, wengleich doch in gewissem wahren Sinn (III 99 ff) und erreicht in der Intellekt-erkenntnis ihren Höhepunkt, vom formenden „intellectus agens“ des Menschen zur rein „apriorischen“ Erkenntnis der Engel (V 95 ff, 103 ff). Für die Erkenntnis gilt: „l'immanence est la condition et la mesure de la connaissance“ (V. 70). Dieses Faktum drückt sich zunächst allgemein aus, in thomistischer metaphysischer Sprache als Faktum des „actus immanens“, in kantischer transzendentalistischer Sprache als „Bewußtseinsgeschlossenheit“. Im Lichte der obigen Grundprinzipien beider aber besagt es, für den thomistischen metaphysischen Typ den „Akt“ als Formprinzip der „Potenz“, für den kantischen transzendentalistischen Typ die „Spontaneität“ als Formprinzip der „Rezeptivität“. „Potenz“ ist im Thomismus Prinzip der Vielheit, „Akt“ Prinzip der Einheit, ebenso „Spontaneität“ bei Kant Prinzip der Einheitsetzung, „Rezeptivität“ Prinzip der Vielheitserfahrung. Akt und Potenz aber sind im Thomismus Eins als das eine metaphysische „devenir“. Spontaneität und Rezeptivität bei Kant Eins als das eine transzendente Bewußtseins-Bewegtsein („le fieri de l'objet immanent“ V 29). Die Gleichung zwischen Einheit-Vielheit und Intellekt-Sinneserkenntnis führt sich also auf die Gleichung zwischen Akt-Potenz und Spontaneität-Rezeptivität zurück, und diese selber ist der Ausdruck der Gleichung zwischen metaphysischem „Werden“ und transendentalem „Werden“. Das uralte Werde-Problem in seiner Akt-Potenz-Lösung ist also die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen Thomas und Kant.

Damit rückt — drittens — ein letztes Problem entscheidend und abschließend in diese ganze Problemstellung: das Problem der Finalität. Denn alles Werdend-Bewegte ist irgendwie auf ein Ziel gerichtet, und zwar kraft seiner inneren Konstitution. Ist also der Erkenntnisakt, gemäß Thomas wie Kant, ein Werdend-Bewegtes, so folgt, daß sein innerer Sinn sich entscheidend in seiner praktischen Zielrichtung offenbart. Die Eigenschaft, darin der Erkenntnisakt „action“ ist, wird zum Erweis dessen, ob er (transzendentalistisch) in sich selbst ruht (also nicht nur methodisch-transzendental in sich selbst betrachtet wird, sondern auch systematisch-transzendental als in sich selbst geschlossen behauptet wird) oder (metaphysisch) auf das objektive Sein zielt.

Hier stehen wir am Höhepunkt der Problemstellung M. Denn hier vollzieht sich sowohl die letzte Gemeinsamkeit zwischen Thomas und Kant wie ihre entscheidende Gegensätzlichkeit.

Ihre letzte Gemeinsamkeit. — Denn nach M. ruht für beide der Erweis der Objektivität des Erkennens (der Durchbruch durch, thomistisch gesprochen, die „species“ zur „res“, kantisch gesprochen, die „Phänomene“ zu den „Dingen in sich“) im Aktionscharakter des Erkennens, also thomistisch gesprochen im inneren „appetitus naturalis“ des Erkennens auf das „Sein“ als sein ihm entsprechendes „bonum“ (V 263—306), kantisch gesprochen in der „praktischen Vernunft“. M. bringt beide auf die gemeinsame Formel: „la valeur objective de la connaissance“ ist „formellement manifestée au sujet par l'analyse de ses propres exigences à priori“ (V 374). Damit aber schließt sich auch diese „Aktions-Finalität“ in gleicher Weise bei Thomas wie bei Kant im „letzten Ziel“, d. h. in Gott, entweder kantisch als dem grenzbegriffhaften „transzendentalen Ideal“, d. h. der selber unbedingten alles bedingenden Bedingung „aller Möglichkeit“ von Objekten (III 190 ff) oder thomistisch als dem „ipsum esse“, dem „reinen Sein“, das als Urgrund alles Seins Ursinn aller Erkenntnisbewegung ist, als „actus purus“ der Urgrund aller ihrer „Aktion“ (V 333—369). Thomas und Kant sind also, nach M., eins in einem „aprioristischen Objektivismus“, d. h. in einer Fassung der Apriorität der Erkenntnis, durch die die Objektivität von Erkenntnis nicht geleugnet, sondern als möglich erklärt sein soll (V 103 ff u. a.), — und zweitens in einem „finalen Dynamismus“, d. h. in einer faktischen Rechtfertigung des inneren Anspruches der Erkenntnis auf Objektivität aus der praktischen Ziel-Bewegung des Erkenntnisaktes (III 237 ff; V 33 ff usw.).

Ihre entscheidende Gegensätzlichkeit. — Denn bei Kant führt die Betrachtung des Aktionscharakters der Erkenntnis nur zu den „Postulaten“ der praktischen Vernunft, d. h. nur zu einer „nécessité morale ou pratique“ (I s. IX) und dazu zu einer solchen, die den Agnostizismus der theoretischen Vernunft nicht aufhebt (III 207, 233—235). Für Thomas aber wird der „appetitus naturalis“ des Erkennens zum „Sein“ hin nicht nur zu einem Postulat, auf das sich eine wahre Objektivität des Erkennens gründet (kraft des Axioms „desiderium naturale non potest esse frustaneum“), sondern begründet eine „nécessité

théorique“ (I S. IX) der Objektivität, auf dem Weg einer „démonstration analytique, faisant ressortir le lien de dépendance qui existe entre la cohérence rationnelle de la tendance et la possibilité ontologique de la Fin (dem „Sein in sich“); de telle façon que, là ou l'incohérence logique de la tendance n'est pas admissible, la possibilité ontologique de la Fin s'impose absolument“ (V 334). Folgerichtig erreicht dieser Gegensatz seinen Höhepunkt in der Fassung des „letzten Zieles“ dieses Strebecharakters. Bei Kant hat das „ens realissimum“, d. h. Gott, in der theoretischen Vernunft nur den Charakter der grenzbegriffhaften „letzten Bedingung“ aller „Bedingungen der Erkenntnis“ (ist also ein „negatives Noumenon“, wie M. sich glücklich ausdrückt, „un non-phénomène, tout au plus, une réalité problématique dans la sphère inconnaissable des purs intelligibles“ V 448), und das Gottespostulat der praktischen Vernunft teilt den Charakter aller ihrer Postulate, die auch trotz des Teleologie-Prinzips der „Kritik der Urteilskraft“ „demeurent subjectifs et relatifs“ (III 235), d. h. keine theoretische Begründung der Realität Gottes zulassen. Für Thomas aber begründet sich gerade in der inneren Zielrichtung des Erkennens auf das „Sein in sich“ Gott als das „reine Sein“ (ipsum esse), in dem alles Sein gründet und der darum ist „implicitement affirmé, comme (noumène positif), dans tout jugement“, wie korrelat bei Kant als „noumène négatif“ die letzte Regulativ-Idee jedes Urteils (V 448).

Damit aber ist die Behandlung der Problemstellung bereits unmerklich in die Behandlung der positiven These Maréchal's übergegangen.

3.

Die positive These M.s hat, folgerichtig zu der kritischen Prüfung der Möglichkeiten und zur Problemstellung, zwei Hauptteile. Erstens einen geschichtsmethodischen, der über das tatsächliche Verhältnis zwischen Thomas und Kant urteilt. Zweitens einen sachmethodischen, der dieses Verhältnis zu einer bestimmten Einheit überbaut. Beide Hauptteile aber behandeln, gemäß den Ergebnissen der Problemstellung, das Verhältnis zwischen Thomas und Kant sowohl nach der Gemeinsamkeit zwischen beiden wie nach ihrer Gegensätzlichkeit zueinander.

Erstens: das geschichtsmethodische Verhältnis. — Es besteht, kurz gesagt, darin, daß methodischer Transzendentalismus (im früher dargelegten Sinn M.s) für Thomas

wie Kant gemeinsam sei, daß sie aber in der letzten systematischen Richtung dieses Transzendentalismus sich grundlegend unterscheiden. Der methodische Transzendentalismus hat zu seinen Bestandteilen: erstens den allgemeinen methodischen Zweifel als Ausgangspunkt, zweitens den aprioristischen Objektivismus als Theorie des Wesens von Erkenntnis, drittens den finalen Dynamismus als Weg der Rechtfertigung ihres Anspruchs auf Objektivität. Alle drei Bestandteile sind aber innerlich geformt durch einen systematischen Transzendentalismus, der bei Thomas ein Transzendentalismus des Seins ist, bei Kant hingegen ein Transzendentalismus des Ich.

Das prägt sich zunächst im „allgemeinen methodischen Zweifel“ aus. — Entgegen der These unseres neuen rheinischen Thomismus¹⁾ weist M. nach, daß Thomas genau so wie Descartes und Kant die „universalis dubitatio de veritate“ an den Anfang setze: „Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur iis qui nesciunt quo vadant . . . Ista scientia (metaphysica) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate“ (in *Metaph.* III 1). Aber bereits dieser erste Ansatz von Philosophie oder besser ihre Voraussetzung ist innerlich geformt durch den Gegensatz zwischen Transzendentalismus des Seins (Thomas), dem der (transzendente) Erkenntnisakt ins (metaphysische) Sein zielt, und Transzendentalismus des Ich (Kant), dem er sich in sich selbst (in der Transzendentalität) schließt:

„Descartes s'efforce de douter tant qu'il peut, c'est à dire aussi fort et aussi loin que s'étend la possibilité immédiate du doute, et sans se mettre beaucoup en peine d'apprécier la valeur intrinsèque de ses raisons de douter; son but est atteindre d'un bond le roc ferme d'une vérité évidente: assez évidente pour apparaitre de tous les points indubitable et pour servir de base solide à la reconstruction d'une philosophie. Chez Aristote et S. Thomas, le doute méthodique est aussi la mise en question, devant la raison réfléchie, de l'objet dont on prétend acquérir une connaissance scientifique: par une fiction de méthode, on s'abstient provisoirement de donner à cet objet aucun assentiment: on le traite 'ad modum quaestionis solvendae'; on indague sur les tenants et aboutissants, on soupèse les raisons qui semblent militer pour ou contre sa valeur. Cette attitude est d'ailleurs, ici, plus exclusivement négative et expectante que chez Descartes; elle n'exige point un effort artificiel pour douter positivement, mais seulement la réserve impartiale qui convient à l'examen objectif d'une

¹⁾ Karl Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Augsburg 1926. S. 125 ff. u. a.

cause; elle est moins un doute, à vrai dire, qu'une suspension momentanée de jugement pour se donner le loisir de considérer l'hypothèse du doute: „considerando dubitationem“; si l'appel au tribunal de la réflexion suspend provisoirement toutes les prérogatives de la raison spontanée, ces prérogatives seront reconnues sans chicane dès que leur bien-fondé apparaîtra. S. Thomas doute moins sérieusement que Descartes; par contre, il doute plus universellement, et ceci importe davantage: le but de S. Thomas n'est pas, comme celui de Descartes, de saisir au plus tôt, parmi d'autres „vérités“ possibles, une vérité privilégiée, indubitable et bien définie, qui puisse servir de point de départ constructif: son dessein, moins particularisé, offre plus de portée réelle et, qu'on nous passe le paradoxe, plus de foncière „modernité“: car il s'agit, ni plus ni moins, d'instituer une critique générale du vrai comme tel. Aussi les premiers résultats acquis par le procédé du doute méthodique seront-ils différents dans le thomisme et dans la métaphysique cartésienne: ici, l'évidence intuitive du Moi ontologique (ne va-t-on pas s'y trouver prisonnier?); là-bas, la nécessité objective de l'Être en général“ (V 40).

Damit aber, daß, in seinem Ausgang von Descartes her, der Transzendentalismus Kants auf das Ich gerichtet ist (das bei ihm nur aus dem mehr oder minder „ontologischen“ Ich Descartes' das Ich der „synthetischen Einheit der Apperzeption“ ward) und damit auf eine „Evidenz vor dem Ich durch das Ich“, ist nun auch seine innere Gestalt in ihrem entscheidenden Unterschied zum thomistischen Transzendentalismus bestimmt. Gemeinsam für Thomas und Kant ist nach M. (wie wir oben sahen) ein solcher methodischer Transzendentalismus, der erstens seiner Intention nach auf Erklärung und Rechtfertigung der Objektivität der Erkenntnis gerichtet ist („apriorischer Objektivismus“) und zweitens diese Rechtfertigung in der Akt-Finalität des Erkennens sucht („finaler Dynamismus“). Der entscheidende Unterschied zwischen Thomas und Kant liegt darum (gemäß dieser Fassung des Gemeinsamen) in ihrer verschiedenen Art der Rechtfertigung. Gewiß finden sich bei Kant die Ansätze zu einer voll durchgeführten Rechtfertigung der Objektivität aus der Akt-Finalität des Erkennens. Erstens in den Postulaten der „praktischen Vernunft“, wie wir bereits sahen. Dann aber zweitens in der eigentümlichen Rolle, die bei Kant die Aesthetik spielt, insofern das ästhetische Urteil nicht nur einen „finalisme subjectif“ des Aktes zum Objekt in sich („l'harmonie de l'objet avec le jeu libre, sans contrainte, de nos facultés“ V 228 ff), sondern auch einen gewissen „finalisme objectif“ enthüllt (V 230 ff). Aber es bleibt doch dabei, daß schließlich nur die Postulate der praktischen Vernunft auf das Objektive im Sinne der „Dinge in sich“ gehen und damit (gemäß

dem früher Dargelegten) der grundsätzliche Agnostizismus der theoretischen Vernunft nicht aufgehoben wird.

„Le sentiment esthétique apparaît en nous comme le ‚réactif‘ naturel et immédiat de l'exercice téléologique de la faculté de juger: sous l'affirmation esthétique — ‚cela est beau‘ — le sentiment qui la fonde met l'approbation confuse de tout notre être, qui jouit de s'éployer librement selon sa loi propre. En un sens très rigoureux l'on pourrait donc dire que nous sentons directement notre finalité personnelle, et que la finalité des objets est un postulat logique de notre vie affective. Tant vaut le sentiment comme révélateur de notre être profond, tant valent aussi les présupposés théoriques du sentiment, c'est à dire la finalité universelle. Pourtant, ici encore, n'exagérons rien, et ne nous laissons pas gliser insensiblement de Kant à Schleiermacher. La distance reste grande entre les postulats kantiens de la Raison pure pratique et les présupposés de la vie affective: les premiers participent à l'exigence universelle du devoir, ils touchent l'objectif et l'absolu; les seconds sont liés à l'exercice concret d'une tendance, ils demeurent subjectifs et relatifs, si impérieux soient-ils.“ (III 235).

„Il ne faut pas oublier, qu'aux yeux même de Kant, les idées transcendantales, simples exigences subjectives pour la raison théorique, reçoivent de la volonté morale et du sentiment une précieuse consécration. Par une véritable convergence de ses facultés — cognitives et appetitives — l'homme est entraîné, de toutes parts, à l'affirmation des mêmes objets problématiques: Dieu d'abord, soit comme Être absolu, soit, du moins comme ‚suprême Architecte de l'univers‘; puis le Moi, comme sujet moral, libre et subsistant, ou comme finalité active réagissant sur les objets; enfin, la Nature, comme unité mondiale ou comme système de fins objectives. Ces idées, qui s'imposent à tant de titres, que leur manque-t-il, pour atteindre — non pas la certitude subjective: elles la possèdent — mais la pleine ‚vérité objective‘ d'un objet de science? Kant l'a redit cent fois: il leur manque d'être constitutives d'un objet théorique nécessaire. Les présupposés du sentiment sont bien, à vrai dire, dans notre poursuite des fins particulières, ‚constitutifs‘ de notre action concrète: mais notre action concrète n'est jamais, en soi, absolument nécessaire. Les postulats de la Raison pratique sont pareillement ‚constitutifs‘ de notre action, et cette fois, de notre action morale comme telle, donc d'une action absolument nécessaire parce que purement ‚obligatoire‘: leur valeur pratique est donc absolue: mais ils ne jouissent pas encore de cette nécessité théorique qui fait la marque immédiate du ‚vrai‘ objectif. Ni présupposés du sentiment, ni postulats de la Raison pratique ne sont ‚praktisch bestimmend‘ c'est à dire explique Kant, que s'ils apparaissent comme ‚la seule forme possible de notre pensée‘, soit relativement à une action donnée, soit même ‚absolument‘ et pour toute action quelconque, ils n'apparaissent point encore comme ‚la seule forme de possibilité des objets‘. Aussi, au point théorique, demeurent-ils des principes ‚régulateurs‘ de notre pensée, des expressions du ‚besoin subjectif‘ d'unité de notre raison, pas davantage“ (III 236).

Der Grund aber dieses letzten Agnostizismus (wie M. durchgehend die Philosophie Kants nennt) ist, wie schon die letzten Zeilen der eben angeführten Stelle andeuten, die Verschließung des methodischen in einen systematischen Transzendentalismus

der Subjektivität. M. nennt es, mit Rücksicht auf das Leerlaufen der in die Objektivität der „Dinge an sich“ weisenden dynamischen Finalität bei Kant, ein Erstarren oder Statischwerden der „conception dynamiste de l'entendement“ (III 238) zu einer „conception trop exclusivement formelle et statique de la connaissance“ (V 4), zu einem „conceptualisme stérile“ (ebd.). Das ist aber nichts anderes als Absolutsetzen der transzendentalen Subjektivität (V 426).

„Malgré les expressions dynamistes ‚fonction, activité synthétique, etc. qu'emploie Kant comme tout le monde, ses démonstrations reposent exclusivement sur des emboîtements immobiles de conditions à priori, sur une hiérarchie logiquement nécessaire de ‚formes‘ et de ‚règles‘. En ceci, les Néo-kantiens de Marbourg ont vu juste: la Critique de la Raison pure est avant tout une nomenclature et une méthodologie de la raison. Kant n'a pu éliminer complètement de son esprit le levain du wolfianisme: il en demeure à l'analyse statique; chez lui, la considération ‚transcendentale‘, d'où pouvait jaillir — croira Fichte — l'affirmation conquérante de l'acte, se renferme dans le minutieux et définitif repérage de la forme“ (III 238).

Während also Kant, kraft seiner Abiegung der über-hinausweisenden dynamischen Finalität in eine in sich ruhende transzendentalen Subjektivität zurück, in einem systematischen Transzendentalismus des Ich sich zusammenschließt, übt bei Thomas dieselbe dynamische Finalität (der „appetitus naturalis“ des Erkennens auf das „Sein in sich“ als sein „bonum“) ihren „rôle spéculatif“, wie M. sagt (V 6), d. h. wird zur inneren theoretischen Begründung der metaphysischen Objektivität des Erkennens, zur Begründung des systematischen Transzendentalismus des Seins, der als solcher aufhört „systematischer Transzendentalismus“ im Kant-Sinn zu sein, und Metaphysik ist.

Damit aber gehen wir in den zweiten Hauptteil der positiven These M's über, in seine sachmethodische Darlegung der thomistischen Erkenntnistheorie als der inneren Ueberwindung und Erfüllung Kants („Kant, le patient initiateur, serait complété plutôt que contredit“ V 30).

Zweitens: die sachmethodische These. — Wenn wir den Buchtitel M's benutzen, können wir diese These so formulieren: der in seinen inneren Richtungen rein durchgeführte methodische Transzendentalismus (in dem früher bestimmten Sinn) ist „le point de Départ de la Métaphysique“.

Der Beweis ist mithin dann gelungen, wenn der rein durchgeführte methodische Transzendentalismus die Grundthese der

Metaphysik grundlegt. Nun aber endet nach M. der methodische Transzendentalismus in die dynamische Finalität des transzendentalen Aktes auf die „Dinge an sich“, die Grundthese der Metaphysik aber, ebenso nach M., ist die Behauptung des Widerspruchsprinzips in der Fassung des Identitätsprinzips („le principe d'identité ou de contradiction“ I 28; „quod est, est“ V 44, 206), also eines absoluten „ist“ (im Unterschied zum „Relativen“ eines reinen Transzendentalismus, der nur die Erkenntnis-„beziehung“ zur Grundlage hat, d. h. nichts über das schlechthinige Dasein-Bestehen der Beziehungspunkte, des Subjekts wie des Objekts als Realitäten, aussagt). Also haben wir eine Grundlegung der Grundthese der Metaphysik durch den methodischen Transzendentalismus, wenn die dynamische Finalität nicht nur in der Form eines „Postulates“, sondern in der Form einer „cohérence logique“ (V 334) das „absolute Sein“ setzt.

Das aber geschieht nach M. tatsächlich und allein in jenem Punkt, in dem die dynamische Finalität gipfelt, in Gott als dem „absoluten Sein“. Das Paradox der metaphysischen Erkenntnis, daß nämlich ein individuelles und kontingentes Subjekt Träger von Allgemeinem und Absolutem sei („la disproportion inquiétante d'une pensée individuelle et contingente chargée de signification universelle et absolue“ V.S. XVIII), löst sich durch den dynamisch-finalen Charakter der Erkenntnis als gehend „incessamment de l'Absolu (Gott) à l'Absolu: de l'Absolu, Cause première, qui la meut d'une motion naturelle, à l'Absolu, Fin dernière, qu'elle s'efforce de rejoindre par des actes élicites“ (ebd). Indem nach Thomas „tout objet d'intelligence revêt . . . une relation nécessaire à l'absolu de l'être“ (V 51), andererseits aber ebenso der subjektive „dynamisme intellectuel“ durch die „forma generalissima entis“ bestimmt ist, d. h. das Sein schlechthin zu seinem inneren Sinn hat (V 274 ff), ist nach M. alle Erkenntnis des Objektiven begründet im „ipsum esse“ Gottes und darum dieses „Être absolu“ „implicitement affirmé, comme „noumène positif“ dans tout jugement“ (V 448).

Der Beweis M. hierfür hat acht Etappen. — Erstens ist es bereits Bestandteil des methodischen Transzendentalismus, daß Gott die selber unbedingte Bedingung aller Bedingungen der Erkenntnis sei. — Zweitens ist es thomistische Grundlehre, daß der dem Intellekt innere „appetitus naturalis“ (seine „dynamische Finalität“) auf das Sein schlechthin gehe und darin auf Gott als

das „esse ipsum“: „mouvement assimilateur tendant vers une Fin dernière absolue“ (V 334). „La fin subjective adéquate de notre dynamisme intellectuel . . . consiste dans une ‚assimilation‘ saturante de la forme de l'être, en d'autres termes dans la possession de Dieu.“ (V 336). — Damit aber — drittens — ist die Möglichkeit dieses Zieles logisch mitbehauptet: „cette fin quoique surnaturelle, doit être, en soi, possible: sinon la tendance radicale de notre nature intellectuelle devient une absurdité logique; l'appétit du néant“ (ebd). — Dann aber ist — viertens — in solcher Behauptung der Möglichkeit des subjektiven Zieles auch die Möglichkeit der in ihm mitausgesagten Realität Gottes (als des objektiven Zieles) mitbehauptet: „pour que l'assimilation à l'Être absolu soit possible, il faut avant tout que cet Être absolu existe. . . . Le sujet connaissant s'engage lui-même par nécessité logique, pour cet ‚il faut‘ . . . Car si l'on peut à la rigueur tendre à un but sans certitude d'y atteindre, et même avec la certitude que l'on n'y atteindra pas, on ne saurait, sauf à se contredire, poursuivre une fin que l'on juge absolument et sous tous rapports irréalisable. Ce serait vouloir du néant“ (ebd). — Da nun aber — fünftens — Gott, wenn Er ist, das „ens necessarium“ ist, das notwendig Seiende, so beschließt die Behauptung der Möglichkeit seiner Realität die Behauptung seiner tatsächlichen realen Existenz ein. „Lorsque la ‚fin subjective‘ est un objet fini, le mode de réalité de ce dernier n'est point totalement fixé par le seul fait de ‚terminer‘ objectivement une tendance . . . Mais lorsque cet objet est Dieu, lorsque la fin objective s'identifie avec l'Être nécessaire par soi (Acte pur), qui n'a pas d'autre mode de réalité que l'existence absolue, l'exigence dialectique enveloppée dans le désir prend une portée nouvelle — et cela, non pas à raison du seul désir naturel, mais à raison de l'objet du désir: affirmer de Dieu qu'il est possible, c'est affirmer purement et simplement qu'il existe, puisque son existence est la condition de toute possibilité“ (V 337).

Indem aber nun die subjektive Finalität zu Gott eine „nécessité à priori“ des Erkennens überhaupt ist (kraft des „appetitus naturalis“ des Erkennens auf das „Sein in sich“), ist endlich — sechstens — „notre affirmation implicite de l'Être absolu“ ebenfalls „nécessaire à priori“. „Lorsque la fin subjective est la fin dernière, elle est poursuivie nécessairement, en vertu d'une disposition à priori, d'un vouloir naturel, logiquement préalable

à toute activité contingente. Or, vouloir nécessairement et à priori la fin subjective, c'est en adopter nécessairement à priori la possibilité, et c'est par conséquence affirmer nécessairement et à priori l'existence (nécessaire) de la fin objective. Notre affirmation implicite de l'Être absolu porte donc la marque d'une nécessité à priori, ce qu'il fallait démontrer" (V. 338).

Da also die Objektivität des Erkennens in Gott und von Gott her als dem „ens necessarium“ gerechtfertigt ist, so vollzieht sich mithin — siehtens — die Rechtfertigung der Objektivität aller Erkenntnis im Maße des Zusammenhanges der betr. Objekte mit Gott, d. h. auf Grund ihrer „nécessité hypothétique“, die sie durch ihren faktischen Ursprung aus Gott haben. „Une fois que les représentations contingentes sont introduites dans le dynamisme intellectuel, il est nécessaire à priori qu'elles rapportent, comme fins subordonnées, à la Fin dernière. Leur existence objective logiquement enveloppée dans leur assimilation contingente, s'appuie elle-même à une nécessité: dum sunt, non possunt non esse“ (V. 338 f).

Mithin, entsprechend diesem objektiven Zusammenhang, geschieht — achtens — nun auch das subjektive Erkennen wesentlich „in Gott“. „Si la relation des données à la Fin dernière de l'intelligence est une condition à priori intrinsèquement ‚constitutive‘ de tout objet de notre pensée, la connaissance analogique de l'Être absolu, comme terme supérieur et ineffable de cette relation, entre ‚implicitement‘ dans notre conscience immédiate de tout objet en tant qu'objet“ (V 425) und „nous trouvons celui-ci (la nécessité objective d'un Être absolu) implicitement affirmé, comme ‚noumène positif‘, dans tout jugement“ (V 448), und das ist „la suprême garantie spéculative qu'exigent les philosophes critiques“ (V 425).

Gewiß erscheint damit die unmittelbare Schau Gottes (visio beatifica) in der letzten Perspektive dieser erkenntniskritischen Begründung. „En effet, notre capacité foncière s'étend jusqu'à une fin dernière, lointainement possible, qui est l'assimilation intuitive de Dieu même“ (V 350). Wohl kann man sagen, daß die Beweisführungen nur auf die Möglichkeit dieses letzten Zieles gehen (V 351), und zweitens durch die in ihnen behauptete „transcendance de l'Être infini“ selber geben „la raison péremptoire de notre impuissance, tant physique que juridique, à le posséder directement“ (V 350). Aber immerhin besteht doch „la vision

béatifique de Dieu comme objet dernier de notre tendance profonde“, und ohne ihre Gewährung „la disproportion, chez l'homme, entre le désir et le pouvoir serait . . . flagrante“ (V 350). Mithin ist hier Erkenntniskritik wie Metaphysik „offen nach oben“. „La métaphysique du sujet connaissant, si on la veut parfaire, ouvre une option que la raison, laissée à elle-même, est impuissante à trancher“ (V 352). Für sich genommen, „notre théorie métaphysique de la connaissance suppose-t-elle la non-impossibilité en soi d'une intuition essentielle de l'Être absolu“ (V S. XX).

Gewiß, endlich, erscheint in der Theorie M.s so etwas wie eine Erneuerung der Theorie des „ontologischen Intuitionismus“ stattzuhaben, da sie alles „in Gott“ erkennen läßt. Aber das ist kein „Schauen“, sondern besagt nur das der Reflexion aufleuchtende Gründen der Objektivität unseres Erkennens „in Gott“. „L'affirmation de l'Infini“ als „condition dynamique constitutive de l'objet pensé, n'a rien de commun avec une ‚vision des objets en Dieu‘, ni avec une ‚idée innée‘, fût-ce seulement virtuelle au sens cartésien. Purement implicite et exercée dans l'aperception des objets finis, elle ne peut s'explicitier que dialectiquement, par réflexion et analyse“ (V 453). Es ist nichts anderes als „le couple de l'Être absolu et de la participation déficiente à l'Être absolu, le couple de l'esse imparticipatum et de l'esse participatum“, der sich findet „au fond de nos concepts („in exercitio“ cuiuslibet apprehensionis intellectualis)“: „l'analogie générale de l'être“ (I 79). Es ist die „connaissance analogique“ (V 350).

Aber bei all dem bleibt bestehen, daß der kritische Erkenntnisweg nicht durch die Sinnesgegebenheiten zu den Dingen unmittelbar geht (V 88 f), sondern allein über jene „Mitteilung“ durch die Finalität unseres Erkennens zu Gott hin, die da ist „formellement manifestée au sujet par l'analyse de ses propres exigences a priori“ (V 374): ein Weg zur Objektivität der Dinge über ihre ewige Verbundenheit mit Gott in Gott (V 338 f), und ein solcher Weg in der Tiefe des erkennenden Ich (V 64 ff, 346 Anm. 2).

Während im Ausbau Kants durch den absoluten Idealismus „le Moi transcendantal se confond, subjectivement et objectivement, avec le principe absolu postulé par la raison à l'origine de toutes choses“ (V 426), öffnet sich hier vom volldurchschauerten transzendentalen Ich aus der Blick zu Gott und über Gott zu den

Dingen: der systematische Transzendentalismus des Seins im scharfen Unterschied zum Transzendentalismus des Ich (V 40).

4.

Die Stellungnahme zu diesem Werk muß ein Doppeltes unterscheiden. Erstens eine Tatsachenfrage, zweitens eine Beurteilungsfrage. Erstens: welcher Thomasinterpretation gehört die Darstellung M.s an? Zweitens: entspricht diese Interpretation dem wirklichen Thomas und folgerichtig dem wirklichen Kant?

Zum ersten dürfte festzustellen sein, daß die Thomasphilosophie, die und wie sie M. grundlegt, die Thomasphilosophie eines ausgesprochenen Platonismus ist. Der bisher nur halb ausgesprochene Platonismus des belgisch-französischen Neu-Thomismus (in seiner Aufstellung einer von den Realwissenschaften vollkommen unabhängigen Metaphysik) hat durch M. seine entscheidende erkenntnistheoretische Begründung erhalten, die gleichzeitig seinen Platonismuscharakter (und darin den Platonismus von Thomismus als Schule überhaupt) voll enthüllt. Denn Platonismus und dazu ein „christlicher Platonismus“ im Sinne Augustins und Anselms sind gekennzeichnet: erstens durch die Lehre von einer Metaphysik der „ewigen Wesenheiten“, d. h. Philosophie nicht als Erforschung der konkreten Individualwelt, sondern als Ergründung ihrer allgemeinen notwendigen Wesenheiten (*scientia universalium*), — zweitens durch die konsequente Erkenntnislehre von einem „Aufschwung zum ewigen Sein“ als der diesen „ewigen Wesenheiten“ entsprechenden Erkenntnishaltung (im Gegensatz zu einer Durchdringung der Sinnesgegebenheiten), — endlich drittens abschließend durch den Gottesweg, wie Anselm ihn grundlegte, d. h. über Gottes Wesenheit zu seiner hieraus folgenden Existenz. Diese drei Punkte aber sind M.s Grundpositionen. Dem ersten entspricht seine deutlich ausgesprochene Voraussetzung der „*scientia universalium*“ (I 45 ff, 120 ff u. a.), dem zweiten seine Lehre vom „*mouvement assimilateur*“ zum „*ipsum esse*“ Gottes als derjenigen Haltung, in der die Erkenntnis an das Sein objektiv rührt (das Sinneselement der Erkenntnis nur als „*élément de représentation*“, dagegen die „*signification objective*“ durch die „*relation ontologique à l'Absolu*“ V 442), also in vollkommener Erneuerung des platonischen „*ὁμοιοῦσθαι θεῷ*“. Dem dritten aber ist korrelat seine Gewinnung des Daseins Gottes über die Einsicht der Idee

Gottes als innerer Zielidee des Erkennens und der Möglichkeit des Daseins Gottes als innerer Bedingung der aktuellen Zielgerichtetheit desselben.

Dieser ausgesprochene Platonismus aber führt nun zu einer Thomasauffassung (und folgerichtig zu einer entsprechenden Kantauffassung), die „eine“ Seite zur alleinigen macht. Was zunächst Thomas betrifft, so wird man gewiß nicht leugnen können, daß die Elemente der Theorie M.s sich bei ihm finden. Es ist die platonisch-augustinische Seite in ihm, die vorab in der *Quaestio disputata de Veritate* (die darum M. mit Vorliebe anführt) heraustritt. Aber es ist ebenso unleugbar, daß diese Seite, vorab durch den *Kommentar zu Boethius de Trinitate* (der bei M. bedenklich zurücktritt) und die scharfen Stellen der Erkenntnislehre in der *Summa Theologica* deutlich paralysiert ist durch einen in der Richtung einer empirisch fundierten Metaphysik ausgebauten Aristotelismus. Ja, die *Quaestio de Veritate* selber stellt der, den methodischen Hauptsatz des Platonismus bildenden „reductio in prima principia innata“ den scharfen Gegensatz einer „reductio in sensibilia“ entgegen (Ver. q 12 a 3 ad 2 und 3: indiget sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat). Dieser Aristotelismus nimmt in allen drei Punkten, die wir eben durchgingen, den entgegengesetzten Standpunkt zu M.s Thomismus ein. Im Begriff von Metaphysik überhaupt zielt er, in deutlichen Ansätzen, auf eine Lehre vom Verhältnis zwischen Allgemeinem und Individuellem, die die spätere „scientia individualium“ Skotus-Suarezs grundlegt (S. Th. 1 q 57 a 2 corp; Comp. theol. c. 71 + 102). Im Begriff der metaphysischen Erkenntnis baut er die Kausalität der Sinnesgegebenheiten so stark aus, daß sogar die „ersten Prinzipien“ auf sie zurückgeführt erscheinen (in Boeth. de Trin. q 6 a 4 corp) und Stärke und Umfang der Intellekterkenntnis von den Sinnen direkt abhängig sich gibt (S. Th. 1 q 85 a 7 corp; ebd. q 12 a 12 corp), sodaß alle Erkenntnis „reiner Wesenheiten“ ein schlechthin „Erfolgendes“ aus der grundlegenden Sinneserkenntnis ist (in Boeth. de Trin. q 6 a 4 corp; ebd. a 2 ad 5; S. Th. 1 q 84 a 7). Und folgerichtig ruht auch der Weg zu Gott so ausschließlich auf den Voraussetzungen der Sinne, daß alle Inhaltlichkeit des Bildes Gottes von ihnen her ist (S. Th. 1 q 84 a 7 ad 3; S. Th. 1 q 12 a 13 corp) und Gott darum in dieser Zeitlichkeit „tamquam ignotus“ erscheint, weil

alle Erkenntnis von Geistigem „per negationem et remotionem“ ist (in Boeth. de Trin. q 6 a 3 corp; ebd. q 1 a 2 corp + ad 1), sodaß die Ablehnung des anselmischen Weges aus der innersten positiven Denkart des Aquinaten sich ergibt (S. Th. 1 q 1 + 1 q 88 a 4). Es steht also die aristotelische Seite in Thomas zum mindesten gleichberechtigt neben der platonisch-augustinischen. Dann aber ist der wahre Thomas das Verhältnis zwischen seinen beiden Seiten. D. h. jene Grund-Aporetik, von der der Ne Thomismus ausgehen will, die er aber verfehlt, ist das spezifisch thomashafte „Zwischen“ dieser beiden Seiten¹).

Was ist nun aber der tiefere Grund, warum M. zu seinem einseitigen Thomasbild kommt? Wir haben es bereits angedeutet, als wir davon sprachen, daß er über das Identitätsprinzip zu Gott als dem Rechtfertigungsgrund der Objektivität des Erkennens komme. Hier liegt in der Tat der Angelpunkt des Ganzen. Thomas legt nicht das Identitätsprinzip, sondern das Kontradiktionsprinzip seiner ganzen Metaphysik zu Grunde (S. Th. 2, 2 q 1 a 7 corp.; Contr. Gent. 2; 83 usw.). Dadurch aber, daß das Kontradiktionsprinzip eine negative Form hat („es kann nicht ein und dasselbe unter ein und derselben Rücksicht zugleich sein und nicht sein“); ist es sozusagen innerlich „in potentia“ zu jenem Prinzip, das das eigentlich positive Grundprinzip ist, das Prinzip der „analogia entis“. Wird aber das Identitätsprinzip zu Grunde gelegt, so ist von diesem „was ist, ist“ nur ein doppelter Weg möglich: entweder die Gleichsetzung dieses „ist“ mit dem Geschöpf (der Weg des deutschen Idealismus) oder mit Gott (der Weg des Ontologismus)²). M. sucht diesem Dilemma zu entgehen, indem er erstens von einer Synthese von Sinneserkenntnis und Intellekterkenntnis spricht (wodurch eine Intuition des reinen Seins sich ausschließe: I 145 ff usw.), und zweitens nachdrücklich die „Analogie“ in sein System einführt (V 176 ff). Aber erstens ist seine „Synthese“ (gemäß dem „apriorischen Objektivismus“) ein „weg“ von den Sinnen zum allein Eigentlichen des reinen Intellekts, zweitens ist seine „Analogie“, folgerichtig zur Rechtfert-

¹) vgl. unsere näheren Darlegungen in *Stimmen der Zeit* 109 (1924/25 II) 188 ff.

²) Vgl. hierzu die tiefgehenden Auseinandersetzungen von F. M. Sladeczek über „Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde“ in *Scholastik* 2 (1927) 1 ff., die aber der Ergänzung durch das oben berührte Verhältnis zwischen Kontradiktions- und Analogie-Prinzip bedürfen.

tigung der Objektivität von Gott her, eine Analogie „von oben nach unten“ oder eine Analogie der „cognitio matutina“, d. h. entscheidend nicht Erkenntnis Gottes aus und in den Dingen, sondern Erkenntnis der Dinge aus und in Gott.

Man wird wohl, zu klarem Unterschied gegen einen Ontologismus, das System M's als kritischen Seins-Finalismus bezeichnen können. Die implizite Erkenntnistheorie des französisch-belgischen Neu-Thomismus ist sonst die Theorie einer Intuition des Seins als Sein. Eine solche Theorie steht natürlich in einer gewissen Nähe zu einem Ontologismus. Ja, sie könnte, im Licht unsres obigen Dilemmas, direkt als seine Bejahung erscheinen (wenn nicht, anderswoher, eine Unterscheidung zwischen Gott und dem reinen Sein eingeführt ist). M. ist zu scharfblickend, um eine solche Theorie mitzumachen. Er wandelt zunächst die statische Intuition in eine erkenntnisdurchleuchtete dynamische Finalität um. Zweitens, da der terminus a quo das geschöpfliche Erkennen ist, so trägt diese „Intuition in der Finalität“ ebenfalls den Charakter des Geschöpflichen, ist irgendwie ein „zu Gott vom Geschöpf und durch das Geschöpf“. In die ursprüngliche Unmittelbarkeit zum reinen Sein spannt sich also eine doppelte Distanz ein: die Distanz, die in Finalität als Finalität liegt, und die Distanz, die von der Geschöpflichkeit des terminus a quo einspielt. Aber auch so wird man sagen müssen, daß der direkte Zug des Systems M.s auf ein „von Gott zu den Geschöpfen“ gehe, während die eben erörterten Momente den Sinn eines Einschränkens und Bremsens haben. Wenn (wie M. es sehr klar sieht) die scholastischen Summen des Mittelalters insofern in ihrer Erkenntnishaltung ein „von Gott zu den Geschöpfen“ sind, als sie von Theologie her philosophieren, so ist das System M.s der Versuch, diese Haltung aus der Ebene des „von Theologie zu Philosophie“, wo sie ihren eindeutig notwendigen Sinn hat, in die Ebene „reiner Philosophie“ zu übertragen, wo sie ebenso notwendig ihre zum mindesten großen Schwierigkeiten hat.

Von hier aus stellt sich aber nun das Problem Kants in einem neuen Lichte dar. M. gibt auf die Frage, warum Kant über den „apriorischen Objektivismus“ und die „dynamische Finalität“ nicht zu einer Ueberwindung des Agnostizismus komme, nur die Antwort, daß sein, von Wolff überkommener „statischer Konzeptualismus“ daran schuld sei. Im Lichte der Erörterungen über Identitätsprinzip und Kontra-

diktionsprinzip können wir aber nun tiefer sehen. Als tiefster Grund der Hemmungen Kants gibt sich gewiß ein Wolffsches Re-
 likt. Aber es ist sein humanitäts-rationalistischer Ontologismus,
 die Ableitung der empirischen Welt aus dem „reinen Sein“. In-
 dem dieses „reine Sein“ in der menschlichen Vernunft als ihre
 Grundintuition aufleuchtet, gerät diese in eine enge Einheit zur
 göttlichen Vernunft. In seiner Grundintuition trägt menschliches
 Erkennen irgendwie göttlichen Charakter. Dann aber trans-
 poniert sich folgerichtig der Gegensatz zwischen Menschlichem
 und Göttlichem in den Gegensatz zwischen Sinnesleben und Ver-
 nunft. Wir gewinnen die Vergöttlichung der Vernunft gegen-
 über der Verworfenheit der Sinneswelt (oder wenigstens gegen-
 über der Sinneswelt als einem un-eigenständig unentwickelt
 Geistigen: Descartes-Leibniz). Die „Synthese“ Kants aber zwi-
 schen Rationalismus und Empirismus gibt sich als Widerspruch-
 Identität, wie wir früher sagten¹). Denn bei ihm stellt sich die
 Einheit der „Humanität“, die göttliche Züge trägt, als solche dar,
 in der einmal die Sinnesseite als das „Chaotische“ (bis zum „Ra-
 dikal-Bösen“) gegenüber der ewigen „Ordnung“ der Geistesseite
 sich gibt, auf der andern Seite aber die Geistesseite an die Sin-
 nesseite so sehr innerlich geknüpft ist, daß sie als ihr selber
 unselbständiges Formalprinzip und letztlich identisch mit ihr er-
 scheint. Gewiß tendiert Kant wie Thomas auf eine „Synthese“
 zwischen Sinnesseite und Geistesseite. Aber durch die usurpier-
 ten göttlichen Züge des Menschen bei Kant wird diese Synthese
 bei ihm zu einer Einheit von Widerspruch und Identität. Und
 darum gibt sich jener „unendliche Progreß“, darin Kant eine
 wahre Erneuerung der platonischen Bewegtheit zum ewigen Sein
 zu bedeuten scheint, nicht als ein Platonismus beruhigten Rhyth-
 mus, sondern als ein schmerzlicher Krampf, als Platonismus der
 tragischen Unruhe.

Damit aber ist, wie es scheint, doch ein echter Sinn
 eines „platonischen Thomas“ zugestanden. In der
 Tat müssen wir, der Methode nach, von einem doppelten Platonis-
 mus Thomas von Aquins sprechen, — und das ist der bleibende
 Kern des Werkes Maréchals. Das Erste ist die aus dem vollen
 Leben aufsteigende rastlose Bewegtheit des Erkennens. Platon
 heißt, nach dem trefflichen Wort des französischen Platonfor-

¹) vgl. unsere früheren Darlegungen in *Logos* 15 (1926) 1 ff., sowie *Stimmen
 der Zeit* 107 (1923/24 II) 161 ff.

schers Diés', „le maître des ceux qui cherchent“ (Autour de Platon, Paris 1926 S. 299), und die Art seines Denkens trägt die satten Farben sinnenhafter Lebendigkeit. Für Thomas aber steht über dem menschlichen Erkennen das Wort „in infinitum“ „ins Unendliche immer weiter“ (S. Th. 1 q 86 a 2 ad 4) und „alia et alia conceptione“ „in immer neuem Erfassen“ (de Ver. q 2 a 5 ad 11), und es ist ein Erkennen, dessen Fülle und Kraft gebunden ist an Fülle und Kraft des Sinnenlebens (S. Th. 1 q 85 a 7 corp), ja an die Wohlgestalt des Leibes selber („quanto corpus est melius“ ebd). Das Zweite ist die innere Ewigkeits-Religiosität dieses Erkennens. Bei Platon ist es der feierliche Mysterien-Hauch, der es durchatmet und das „hin zu Gott“ des „ὁμοιοῦσθαι θεῷ“, in das es zielt. Bei Thomas wird es zu jener geheimnisvollen Art, darin das Leuchten des „intellectus agens“ das Widerleuchten des göttlichen Geist-Lichtes ist, der tiefe Augustinismus, der den Muttergrund des Aquinaten darstellt. Aber es ist die Reife dieses Thomas-Platonismus, daß er, ruhend in diesem heiligen „in Gott“, den kühlen Blick der Ehrfurcht gewinnt für die Distanz zwischen Gott und Geschöpf. Er treibt den Aristotelismus der „causae secundae“ und darin eine Metaphysik der sich wandelnden konkreten individualen Diesseitswelt der Sinne empor aus dem großen Bewußtsein des „Gott alles in allem“: „so ist zu verstehen, daß Gott wirke in den Dingen, daß doch die Dinge selbst Eigentätigkeit haben“ (S. Th. 1 q 105 a 5 corp). Der Thomas-Platonismus wirkt sich aus in die beruhigte Bejahung der konkreten Welt.