

Augustinus und Kant.

Um Methode und Inhalt der Metaphysik.¹⁾

Von Bernhard Jansen S. J., Pullach-München.

Die Frage, mit welchen Aktsetzungen, ob intuitiv oder diskursiv, ob theoretisch-logisch oder irrational-emotional, ob empiristisch-sensualistisch oder aprioristisch-rationalistisch, der Mensch sein philosophisches Weltbild aufbaut, die Frage sodann, welches die vornehmsten Inhalte, die Hauptkategorien und die Grenzen dieser ideellen Darstellung der jenseits des denkenden, vom Geist widergespiegelten Gesamtwirklichkeit sind, gehört zweifelsohne zu den tiefsten, schwierigsten und heißumstrittensten Problemen der Weltweisheit und ihrer mehrtausendjährigen Geschichte.

Die Stellungnahme zu ihr eint und trennt Platon, Aristoteles, Zeno, Plotin und ihre Schulen, sie macht Augustinus und Thomas zu Freunden und Gegnern, differenziert die für den oberflächlichen Blick einheitlich verlaufende Scholastik in scharf sich bekämpfende Richtungen, begründet die leidenschaftliche Absage des spätmittelalterlichen Nominalismus und der Renaissance an die mittelalterliche Vorzeit, stellt dem Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts den Empirismus gegenüber, während beide im Kantischen Transzendentalidealismus ihren Ausgleich und ihre Ueberwindung finden. Wiederum ist der deutsche Idealismus, vornehmlich Hegel, Weiterführung, Ergänzung und Kritik des Kritizismus, das philosophische Geplänkel des weiteren neunzehnten Jahrhunderts ein epigonenhaftes Ringen um die in den vorausgehenden drei Jahrhunderten aufgegebenen Fragen und gegebenen Lösungen.

In unsern Tagen endlich, mögen wir nun denken an die von Bolzano, Brentano, Husserl, Bergson, Eucken, Külpe, Meinong, Scheler, Hartmann, Driesch, Heidegger ausgehenden Bewegun-

¹⁾ Der Vortrag wurde gehalten auf der letztjährigen Tagung der Görresgesellschaft in Breslau.

gen oder in unsern Reihen an die zwischen Thomisten, Scotisten und Suaresianern geführten lebhaften Auseinandersetzungen, an die mit viel Zustimmung wie mit mannigfachen Bedenken aufgenommenen methodischen und inhaltlichen Theorien eines Mercier, Garrigou-Lagrange, Geysler, Noël, Maréchal, an die jüngsten Diskussionen über die Erkenntnis der ersten Prinzipien, über Intuition und Abstraktion, an die neuere Betonung der Augustinischen Elemente und irrationalen Motive gegenüber den einseitig aristotelisch-scholastischen: wir können von einer förmlichen geistigen Aufgebrochenheit, einem heißen Ringen nach dem Wie und Was der metaphysischen Erkenntnis sprechen.

In ihrer Stellung zu diesem Problem möchte ich Augustinus und Kant in dem mir anlässlich des kommenden Augustinusjubiläums gestellten Thema behandeln. In der Tat, Augustinus und Kant, die unter allen Denkern am maßgebendsten Vorzeit und Neuzeit beherrscht haben, sind, in ihrer persönlichen Eigenart und in ihrem Verwurzelte sein in ihrer Zeit, nach Methode und Gehalt, in ihrer gegenseitigen Ergänzung die eindrucksvollste Antwort auf die uns beschäftigende Frage.

Natürlich handelt es sich unter den gegebenen Umständen nur um das Herausarbeiten der großen architektonischen Linie, freilich nicht um eine von der mühsamen Kleinarbeit losgelöste Konstruktion.

Was will Augustinus zutiefst mit seinem ganzen Philosophieren? Hüten wir uns, in der Antwortgebung heutige Aporetik moderne Voraussetzungslosigkeit anachronistisch in seine grundverschiedene Denkart hineinzutragen.

Augustinus ist von frühester Kindheit an ein Gottgläubiger, sogar christlicher Katechumen gewesen. In der Dunkelheit der Zweifel und in den Trübungen der Sittlichkeit bewahrte er sich stets ein persönliches Verhältnis zu Gott. Fast zur selben Zeit wurde er aus dem sensualistischen Manichäer und dem suchenden Skeptiker der dogmatische Neuplatoniker mit dem tiefen Verständnis für übersinnliche Wirklichkeiten, den transzendenten Gottesbegriff, den ideenerfüllten *νοῦς*, die geistige Seele, die apriorische, von der Erfahrung losgelöste Erkenntnispsychologie, und zugleich wurde er in der Damaskusstunde der über die bisherige Sinnenlust siegende *ἀνθρώπος ψυχικός*, der aus Christus und seiner Gnade Wiedergeborene, der aus dem Glauben lebende Heilige.

Aus diesem Zusammentreffen ergab sich für den ebenso wahrheits- wie glücksdurstigen, ebenso spekulativ tiefen wie gläubig festen Augustin die psychologische Notwendigkeit, philosophisches und theologisches Wissen, vernunftgemäße Einsichten und gläubige Ueberzeugungen miteinander in Einklang zu bringen. Aus diesem inneren Bedürfnis schreibt er die Frühdialoge und späteren philosophischen Abhandlungen, nicht als ein erst philosophisch Suchender wie etwa Nikolaus von Kues oder Descartes, sondern wie ein sich im dogmatischen Besitz der natürlichen Weltweisheit und der geoffenbarten Inhalte Wissender, nach der Harmonie von Glauben und Vernunft Ringender. *Fides quaerens intellectum* ist auch hier sein Leitstern.

Erst aus dieser Haltung versteht man das genial Sprunghafte seines Gottesbeweises im zweiten Buch *De libero arbitrio*. So verfolgt auch die Methode, den Zweifel aus dem Bewußtsein heraus zu schlagen, ganz andere Zwecke als bei dem ein methodisches Erkenntnisprinzip erst suchenden Descartes: Augustin schaut von der Höhe der bereits erstiegenen Position mit dem ruhigen Besitzerglück auf den zurückgelegten Weg zurück, will den zu ihm Aufschauenden die einzelnen Windungen aufdecken und ruft vor allen den Tastenden und Irrenden da drunten zu: hier beginnt der Aufstieg, das ist die notwendige seelische Einstellung, diese Aussichten in ferne, weite, schöne Lande des Geistigen und Uebernatürlichen harren eurer.

Ohne Bild gesprochen, getreu seinem Prinzip „*ratio antecedit fidem* und *fides antecedit rationem*“ will Augustinus mit philosophischen und theologischen Mitteln als Weltweiser und Gottesgelehrter — beide Betrachtungsweisen und Beweisgründe fließen ständig ineinander — einmal die natürlichen Grundwahrheiten erforschen und sicher stellen, ohne die die Offenbarung unmöglich ist. Das tut er vornehmlich im Geist des Neuplatonismus in der Kampfesstellung gegen Skeptizismus, Materialismus, Manichaeismus und heidnische Schuleinrichtungen, in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung und später im Gottesstaat. Sodann gilt es, die positiven Inhalte des Glaubens gegen die damals auftauchenden Irrlehrer als vernunftgemäß zu erweisen, so die Schöpfungslehre in den verschiedenen Erklärungen zur Genesis oder das Geheimnis der Dreipersonlichkeit Gottes in den Büchern *De Trinitate*, vornehmlich das Dogma von der Gnade in den zahlreichen Auseinandersetzungen mit den Pelagianern.

Endlich heißt es, spekulativ-theoretisch und praktisch-paränetisch den Reichtum der Geheimnisse dem vom Glauben erleuchteten Verstand und dem in der Gottesliebe glühenden Herzen zu erschließen. So in den Kommentaren zu den biblischen Schriften, namentlich zu den Psalmen und zum Johannesevangelium, ferner in De Trinitate und in der zweiten Hälfte des Gottesstaates.

Aus dieser spekulativen Einstellung erhellt ein anderer Zug, der uns tiefer in die methodische, formale Art seines Philosophierens einführt, sein starker Intuitionismus. Seine glühende Hingabe an Plotin und seine Schule, die er später bedeutend abkühlt und sogar tadelnswert findet, weist bereits auf eine seelische Wahlverwandtschaft mit der religiösen, unsylogistischen, gefühlsbetonten, intuitiven Art des genannten Denkers hin, jedenfalls mußte sie die ursprüngliche Anlage zum geistigen Schauen bedeutsam weiter entwickeln. In derselben Richtung arbeitete sein begeistertes Studium der heiligen Schriften, in denen nach orientalischer Denkweise Dialektik und Syllogistik gegenüber der sinnlichen und geistigen Anschauung gänzlich zurücktritt. Daß aber die ganze Mentalität bereits ihrer ursprünglichen Anlage nach stark in Affekt getaucht war, mit seltener Genialität wie mit Seherblick geistige Vorgänge schnell zu erfassen wußte und sie mit Blitzesschnelle kombinierte, liegt in den Bekenntnissen mit ihrer reichen Kindes- und Jugendpsychologie, mit ihren feinen Schilderungen des Erlernens, Liebens und vor allem der Gedächtnisvorgänge vor aller Welt ausgesprochen.

Dieser Intuitionismus mit all seinen Vorzügen, aber auch mit seinen wissenschaftlichen Lücken und Fehlern macht es verständlich, wie das Genie des schöpferischen, ideenreichen Denkers und einzigartigen glänzenden, bezaubernden Schriftstellers gleich dem Licht ganze geistige Regionen abtastet, durchleuchtet, verbindend überschaut, wo ein normal diskursives, streng logisches, scholastisch abstrahierendes Denken atemlos und erschöpft in den ersten Anfängen steckenbleibt und fast vergewaltigt Widerspruch erhebt und sich über ungezügelter Phantasie und Disziplinlosigkeit hadernnd ergeht.

Nicht als fehlte Augustinus die Gabe eindringender, scharfsinniger, feinsten Analyse: in der Zergliederung der Seelenvorgänge, in der Beobachtung eigenen und fremden Seelenlebens ist

ihm in der gesamten Weltliteratur niemand überlegen, in der Zerlegung begrifflicher Inhalte tut er es auf weite Strecken Aristoteles, Scotus, Kant und Hegel gleich, wie die Theorien über Natur, Wesenheit, Person, Proprietates und Notiones in der hl. Dreieinigkeit zeigen. Tatsächlich aber stürmt der intellektuell und affektiv gleich feurige, bewegliche, blitzschnelle, verschwenderisch reiche Geist über die zwischen Ausgangs- und Endpunkt liegenden Zwischenglieder, die für ihn mehr sperrende und verdunkelnde Hindernisse als aufhellende Hinweise zu sein scheinen, hinweg.

So stellt er, wie bereits angedeutet, im zweiten Buch De libero arbitrio zunächst induktiv an der Hand der mathematischen und ethischen Wahrheiten, der Zahl und Weisheit, die Tatsache fest, daß es allgemeine und notwendige Wahrheiten, daß es Normen gibt, nach denen wir die empirischen Gegebenheiten messend und wertend beurteilen. Nun behauptet er ohne weiteres, ohne auch nur den Versuch einer syllogistischen Begründung zu machen: dieses Höhere, was über der Vernunft steht und wonach sie urteilt, ist Gott und geht von Gott aus. Statt eines Beweises folgt ein Affekt. Vergegenwärtigen wir uns, wie lebhaft heute um das Sein, das Ansichsein der Geltungen, Wahrheiten und Werte, ihre Nichtzurückführbarkeit auf die Existenzordnung disputiert wird, so empfinden wir diese Lücke um so peinlicher. Ähnliches gilt von seinen Beweisen für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Verbundensein mit der Wahrheit. Sollte nicht auch in etwa das Schillernde, das nie aufzuhellende Zwielflicht, in dem seine so entgegengesätzlich gedeutete Erkenntnispsychologie von dem Schauen der geistigen Wahrheiten in dem höheren Licht dasteht, aus dem mit der intuitiven Zusammenschau psychologisch fast notwendig gegebenen Mangel begrifflichen Auseinanderhaltens und syllogistisch prüfenden Vorangehens zu erklären sein, worin Augustinus weit hinter Thomas und Kant zurücksteht? Sollte es nicht aus dieser letzten seelischen Anlage, aus der die intuitive Genialität und ihre Schranken unzertrennlich geeint hervorgehen, zu erklären sein, daß er in so vielen Fragen, etwa über den Ursprung der Seele, zeitlebens ein Ringender blieb? Nirgends ist mir so überwältigend das Genie des hl. Thomas, der Augustinus gegenüber häufig nur als das Talent gewertet wird, so zum Bewußtsein gekommen, als in der Sicherheit, Leichtigkeit, Festigkeit

und Tragweite, mit der der Aquinate gegenüber dem schwankenden Augustin in vielen heißumstrittenen Fragen mit sicherem spekulativem Takt entscheidet.

Soviel zur Methode der Augustinischen Metaphysik. Lassen wir in Kürze ihren Inhalt vor unserem Auge sich aufschichten, so ist nichts leichter, als diesen Aufbau schnell zu überblicken. Sie bedeutet den Primat des Transzendenten vor dem Sinnfälligen und Empirischen, des Allgemeinen, Notwendigen und Ewigen vor dem Einzelnen, Zufälligen und Zeitlichen, des Geistigen vor dem Körperlichen. Gott und die Seele sind die beiden Pole und zugleich das Zentrum seines Gedankengefüges (*Joh. tract.* 18. cap. 2). Das Bemühen um Gottes- und Seelenerkenntnis offenbart aber noch nicht den tiefsten Quellgrund seines faustischen Ringens. Dieses bricht mit elementarer, urwüchsiger Kraft aus seinem Streben nach Wahrheit heraus, nach der Wahrheit, die ebensowohl das ideelle Ziel seines Erkenntnistrebens wie seines Glückshungers, seines *λόγος* wie seines *ἔδος* ist. (*Confess. lib.* III n. 6).

Steht diese Seelenhaltung klar vor dem Geist des Forschers, vergegenwärtigt er sich weiter die beglückende Hingabe, mit der sich der ehemalige langjährige manichäische Sensualist und akademische Skeptiker weitgeöffnet den erkenntnistheoretischen Lehrsätzen des neuplatonischen Ultrarealismus und verstiegenen Spiritualismus um die Zeit seiner sittlichen Bekehrung und übernatürlichen Wiedergeburt hingibt, dann überblickt er leicht die ideelle Staffelung folgender intellektueller Schichten.

Erstens: Augustinus glaubt, völlig unabhängig von der Sinnewelt einen ursprünglich in der Seele gegebenen Schatz von allgemeinen, ewigen Wahrheiten oder Normen zu erschauen, nach deren Sollen er das empirisch vorgefundene Sein mathematischer, ästhetischer und moralischer Natur bewertend und messend beurteilt.

Zweitens: Die objektive, bewußtseinstranszendente Geltung dieser Wahrheiten bildet für seinen platonisch inspirierten Realismus kein fragliches Problem. Wenn er auch, wie später Descartes, zu wiederholten Malen den reflexen Beweis für die Möglichkeit einer sicheren, objektiven Erkenntnis aus der Betrachtung der Bewußtseinstatsachen ableitet, deren ideelles oder gedachtes Sein mit ihrem ontischen Ansichsein zusammenfällt:

so bedeutet diese Methode trotzdem nicht, wie bei dem neuzeitlichen Kritiker, den notwendigen Ausgangspunkt für den persönlichen Erwerb einer sicheren Erkenntnis und ihrer Methode.

Drittens: Die verschiedenen, partiellen Wahrheitsgebiete sind im Geiste Platons, Philons und Plotins, die entweder einen eigenen hierarchisch abgestuften *τόπος νοητός* von Ideen annahmen oder die Wahrheiten dem göttlichen Geist als ihrem Träger innewohnen ließen, Ausstrahlungen und Teilhabungen an einer Wahrheit, an einem *λόγος*, an einem *νοῦς*. Ebenso sind die verschiedenen im menschlichen Akt sich vollziehenden Besitzergreifungen der verschiedenen Wahrheiten dasselbe Berühren der einen Urwahrheit.

Viertens: Wenn es eine existierende Urwahrheit gibt, dann auch einen Gott, wenn die Wahrheit unveränderlich und ewig ist, dann auch Gott. Wir mögen uns über dieses Enthymem wundern, an dessen Stelle man füglich einen vielköpfigen Sorites erwarten sollte. Tatsächlich wendet Augustinus im 2. Buch *De libero arbitrio* an der Hauptstelle des Beweises dieses abgekürzte Verfahren an. Dem ganzen Nachweis liegt das Prinzip zu Grunde, der Maßstab, nach dem der Urteilende urteilt, mißt und wertet, steht an Wertsein über dem Beurteilenden. Darum stehen die äußeren Sinne über der Außenwelt, die inneren Sinne über den äußeren, der Verstand über allen Sinnen, die Wahrheit endlich über dem Verstand. Daß es aber, weil es eine ewige, notwendige Wahrheit gibt, auch ein ewiges, notwendig existierendes Wesen gibt, was durchaus nicht unmittelbar einleuchtet und in der heutigen Geltungsphilosophie viel umstritten ist, das zu zeigen, macht Augustinus nicht einmal einen Anlauf. Statt dessen ergeht er sich in Affekten höchster Begeisterung, über das Glück, das letzte Gut gefunden zu haben. Beides ist charakteristisch für Augustinus und nach dem Gesagten psychologisch verständlich. Für seinen neuplatonisch orientierten, religiös gestimmten Intuitionismus bedarf es keiner Zwischenglieder, die Wahrheit steht ja nicht wie bei Platon in Form von selbständigen Ideen neben der des persönlichen höchsten Guten, sie ist wie bei Philon und Plotin mit dem göttlichen Logos identisch. Ebenso wenig überrascht der spontan hervorbrechende Affekt der Freude und des Jubels. Augustinus' letztes Streben, sahen wir, geht auf die Wahrheit als die Erfüllung seines Erkenntnistriebes und zugleich seines Glücksdurstes. Beide haben ihr Ziel gefunden: O pulchri-

tudo semper antiqua et semper nova, sero nimis te amavi, Augustinus' Denken ist wesentlich gefühlsbetont, emotional.

Fünftens: Nunmehr ist auch die metaphysische Psychologie des Heiligen verständlich. Lapidare Sätze wie der, die Seele ist Geist und als solcher unsterblich, weil sie der geistigen und unvergänglichen Wahrheit blutsverwandt, mit ihr unzertrennlich verbunden ist und weil sie dieselbe berührt, überraschen nicht mehr. Jetzt verstehen wir auch aus dem Sympathisieren mit der Grundthese der neuplatonischen Emanationslehre, wonach die höheren Geister die niedern erleuchten, so daß letztlich alles Erkennen der geschöpflichen Wesen durch Anteilnahme an dem göttlichen Licht bedingt ist, daß Augustin behaupten konnte, der Mensch könne keine höhere Wahrheit sicher erkennen außer in luce incommutabili, außer in den regulae aeternae. Philosophische Motive kreuzen sich hier mit theologischen Analogien: wie der höhere Wille nichts übernatürlich wollen und wirken kann, so kann auch der Verstand keine allgemeinen und notwendigen Wahrheiten ohne göttliches Licht sicher erfassen. So verstehen wir, wenn wir noch die intuitive, sprunghafte persönliche, erlebnismäßige Art seines ganzen Denkens hinzunehmen, daß er Ausdrücke brauchen konnte, die in sich betrachtet ein Bekenntnis zum Ontologismus besagen können, ja daß gewisse erkenntnispsychologische Prinzipien, nüchtern und logisch zu Ende gedacht, zur Forderung der unmittelbaren Gottesschau führen mußten, wie nach dem feinen Bericht Olivis bereits im Mittelalter manche Scholastiker, später Malebranche, Gioberti und Rosmini behaupteten, während Augustinus tatsächlich nur die Forderung stellen wollte, daß Gott bei jedem höheren Erkenntnisakt nicht als Objekt dem Geist vorschwebt, sondern wie ein Lehrer und Helfer eingreift. Wie der Wille aus sich nichts Uebernatürliches wirken kann, ja sogar für die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes die gratia sanans benötigt, so kann in analoger Weise der Verstand nichts Geistiges und Ewiges ohne göttliche Einstrahlung sicher erkennen.

Sechstens: Die theistisch ausmündende Erkenntnismetaphysik bestimmt auch die Struktur der Ethik. Die objektive Wahrheit ist Norm, Gesetz, die subjektive Erkenntnis Normiertsein, Sichunterordnen. Genau so ist die objektive Sittlichkeit ein Ganzes von Normen und Gesetzen für den Willen, ein Sollen für das Sein, die subjektive oder formale Sittlichkeit aber ein

Sichangleichen des Willens an die Normen, ein Ordnen der Willensverhältnisse entsprechend den die Ordnung befehlenden Gesetzen. Wie nun Gott in seiner Wesenheit die hypostasierte Wahrheit ist, so ist er auch in seinem Erkennen und Wollen, das seinem Sein völlig angeglichen ist und mit ihm zusammenfällt, das höchste Gesetz: *lex aeterna est ratio et voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*, heißt es im XXII. Buch *Contra Faustum* cap. 27. Das sittliche Naturgesetz ist nur ein auf den Menschen bezogener und aus seinem Wesen hervorgehender Einzelfall der *Lex aeterna*; wiederum sind die positiven Einzelgesetze nur Ausstrahlungen, Anwendungen, Vollzieher des Naturgesetzes. Mithin besteht, wie für den theoretischen Verstand, so auch für den freien Willen die höchste Aufgabe darin, sich Gott anzugleichen. In der Persönlichkeit als dem Bilde Gottes gründet unmittelbar und formal die Würde des Menschen.

In dieser königlichen Ideenfülle, in dieser hohepriesterlichen religiösen und ethischen Weihe, in dieser künstlerischen Harmonie und Einheit, in dieser metaphysischen Denkertiefe, in dieser bezaubernden Schönheit ist Augustinus durch die Jahrhunderte geschritten und hat allen Geschlechtern und den entgegengesetztesten Richtungen von seinem Geist gespendet.

Einen förmlichen Gegensatz zu der Metaphysik Augustinus' bildet in bezug auf die Methode und teilweise auch in bezug auf den Inhalt der Kritizismus Kants.

Auch seine Haltung ist wie die Augustinus' durch Milieu und Persönlichkeit bedingt.

Mit Descartes' erkenntniskritischer, vom Subjekt ausgehender Methode, mit seinem schroffen Dualismus von Körper und Geist, mit seinem streng mechanistischen, antiteleologischen Weltbild, das die unklaren Naturbestrebungen der Renaissancephilosophie auf die heißersehnte einheitliche philosophische Formel bringt, mit seiner von allen autoritativen und historischen Gebundenheiten prinzipiell losgelösten Verstandesautonomie ist der seit Jahrhunderten arbeitende Bruch mit dem Mittelalter, seinem Kontinuitätsprinzip, seinen inhaltlichen Positionen vollendet. Mit dem um die Mitte des 17. Jahrhunderts in vollem Gang begriffenen Siegeszug des Cartesianismus ist die Gesamt-

haltung des europäischen Weltgeistes zum vollen Durchbruch gekommen, wie ihn die restlose Auswirkung der spezifisch neuzeitlichen Philosophie brauchte. Noch steht freilich die Metaphysik neben, vielleicht ebenbürtig neben der Erkenntniskritik, noch behauptet sich die Platonisch-Augustinische Hemisphäre des *ὄντος ὄν* im ungefähren Gleichgewicht neben der frei schwebenden Bewußtseins oder Logischen. Aber nach allen Gesetzen geisteswissenschaftlicher Dynamik gravitiert die Entwicklung mehr und mehr zum Uebergang des Metaphysischen ins Logische, des Dogmatischen ins Kritische, bis Kant die philosophische Lage seiner Zeit mit einzigartiger Feinheit und Treue auf die Formel bringt: „Es war eine Zeit, in welcher sie [die Metaphysik] die Königin aller Wissenschaft genannt wurde . . . Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen wie Hekuba: modo maxima verum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam. (Vorrede zur 1. Aufl. d. Kritik d. Reinen Vernunft. Berliner Ausg. Bd. IV S. 7 f.).

Auf der einen Seite der Rationalismus, begründet durch Descartes, erweitert und ausgebaut durch Spinoza und Leibniz, zur völligen Herrschaft gelangt durch Wolffs allmächtige Schule. Auf der andern Seite der Empirismus, grundgelegt durch Bacon, Hobbes und Locke, kritisch gesichtet durch Berkeley, radikal zu Ende gedacht durch Hume, literarisch und schulmäßig verbreitet durch die englisch-französisch-deutsche Aufklärung.

Dort eine metaphysische Erkenntnis rein a priori ohne alle empirische Wirklichkeitsunterlage, große konstruktive Systeme und ideale Weltbilder ohne Berührung mit den geschichtlichen und empirischen Sachgegebenheiten, der verstiegenste Ontologismus. Hier ein Steckenbleiben in den durch die Rezeptivität der Sinnlichkeit aufgenommenen Phänomenen, der prinzipielle Verzicht auf das Erfassen des Notwendigen, des Wesens, des Seinshafte, ein Spotten über das ideelle Herausarbeiten des Allgemeinen und Notwendigen aus den Erfahrungsgegenständen.

Inhaltlich ist dem Rationalismus und Empirismus gemeinsam, daß von dem lebendigen Strom ihres Ringens und Wissens im großen ganzen — Leibniz, Malebranche und ähnliche Größen machen eine gewisse Ausnahme — nur das mathematisch Bestimmbare, also die quantitativen oder naturwissenschaftlichen

Gegenstände, nur in geringem Grade die qualitativen Urgegebenheiten oder die nur mit geisteswissenschaftlichen Methoden bestimmbaren Seinskategorien erfaßt werden. Wo sie aber wie bei Descartes, Spinoza und Wolff erfaßt werden, etwa Seele, Gott, Tugend, werden sie großenteils mit mathematisch rechnerischen Methoden abgewandelt.

Die wissenschaftliche Erforschung der philosophischen Entwicklung in der vorkritischen Periode Kants, das sorgfältige Durcharbeiten seines diesbezüglichen Schrifttums zeigen klar, daß die Fragestellung der kritischen Periode, vorab das in der Kritik der Reinen Vernunft im Mittelpunkt stehende Problem, wie ist die Tatsache der Wissenschaft möglich oder wie sind allgemeine und notwendige Urteile mit gegenständlicher Geltung möglich, ist deshalb Metaphysik möglich, d. h. sind notwendige und allgemeine Aussagen, die sich auf bewußtseinstranszendente Gegenstände beziehen, möglich, ganz und gar aus dem Stand der damaligen Philosophie geboren ist. Die griechisch-scholastische Lösung, sei es die intuitionistische platonisch-augustinische, sei es die abstrahierende aristotelisch-thomistische, kannte Kant entsprechend dem ungeschichtlichen Denken seiner Zeit nicht.

Zweitens haben wir für das tiefere Verständnis der Struktur des transzendentalen Idealismus die persönliche Eigenart Kants ins Auge zu fassen. Wir müssen uns an dieser Stelle auf die Herausarbeitung einiger Wesenszüge beschränken. Daß Kant nach der Gemüts- und Willensseite eine in vieler Beziehung ethisch hochstehende, wenn auch durchaus eigenwillige und souveräne Natur war, ein grundehrlicher, sittlich reiner, willensstarker, arbeitsfreudiger, menschenfreundlicher, allem Emotionalen und Impulsiven abholder Charakter, der sein praktisches Leben nicht nach Laune, sondern nach festen Grundsätzen regelte, eine religiös kühle, rationalistische Natur: alles das ist erst in zweiter und dritter Linie maßgebend für Methode und Inhalt seiner Philosophie. Ausschlaggebend dafür ist sein scharfer, analytischer Verstand, sein genialer kritischer Adlerblick für Schwächen, Fehler und Lücken in der Beweisführung: Kant ist der große Problematiker, der geborene Kritiker, unentwegt, rücksichtslos und restlos führt er die einmal von ihm beschrittenen Wege und Prinzipien zu Ende, man denke nur an die transzendente Methode mit ihrem Höhepunkt, der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Darum auch der imponierende Systematiker: die

Erkenntnistheorie in der Kritik der Reinen Vernunft, die Ethik und voluntaristische Metaphysik in der Kritik der Praktischen Vernunft, die Aesthetik in der Kritik der Urteilskraft, die Zurückführung aller, sowohl der natürlichen wie der positiven Religionen auf Sittlichkeit in Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft schließen sich nach der rein formalen Seite, in ihrem methodischen Aufbau zu der viel bewunderten und die spätern Denker immer wieder neu anregenden und befruchtenden Architektonik zusammen.

Kants Vorzüge bedeuten aber auch ihre Schwächen; so untrennbar sind sie mit ihnen verwurzelt, daß sie von vornherein den Wahrheitsgehalt seiner Aufstellungen zu bedenklichen Einseitigkeiten verschieben und das System bereits in seinen Voraussetzungen als größtenteils irrig erweisen. Diese Mängel sind einmal die Ueberspannung des rein Formalen und Logischen, des einmal gewählten Schemas und die damit gegebene Blickenge und früh einsetzende Erstarrung seines Denkens mit Vergewaltigung der sachlichen Gegebenheiten und des inhaltlichen Reichthums der Wirklichkeit. Je unbewiesener, einseitiger und irrthümlicher die wenigen das ganze System tragenden Prinzipien sind und je folgerichtiger sie durchgeführt werden, um so klarer und erschreckender wirken sich die Ergebnisse des Kritizismus aus. *Parvus error in principio magnus in fine*, sagt St. Thomas. Nur eine andere Seite dieser Anlage der Kantischen Mentalität ist die mangelnde Intuition. Wenn nach Kants durchgeführter Erkenntnistheorie und Erkenntnispsychologie, von der die Kritik der Reinen Vernunft in ihrem ganzen Aufbau und in all ihren Einzelteilen getragen ist, der Verstand ein rein diskursives, die ihm durch die Sinnlichkeit gegebenen Phänomene verknüpfendes, zu Begriffen vereinfachendes und zu Urteilen eines wissenschaftlichen Systems aufbauendes Vermögen ist — „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ ist die klassische Formulierung der Kritik der Reinen Vernunft (Bd. III S. 75) —: dann hat Kant damit in seltener Treue seinen eigenen individuellen Verstand zum spezifischen Verstand des *Homo sapiens* schlechthin gemacht. Nicht als ob ihm nicht eine reiche Vorstellungsgabe eignete, seine Vorlesungen, vor allem über physische Geographie, beweisen das Gegenteil, nicht als ob er nicht durch seine stahlharte begriffliche Kombinatorik zu ganz neuen Inhalten käme, die vielleicht auch durch platonisch-augustinische Intuition gesehen

werden könnten: was ihm abgeht, ist der *intuitus metaphysicus*, die Verstandesinspiration für bedeutsame geistige Wirklichkeiten und Werte, wie sie, rein formal betrachtet, in der Ideenlehre Platons, in dem Wahrheitsbegriff Augustins, in der *Coincidentia oppositorum* des Cusaners, in der *Monadologie* Leibnizens zum Ausdruck kommen.

Soweit in Kürze das Milieu des achtzehnten Jahrhunderts und die Persönlichkeit Kants.

Nach dem Gesagten dürfen Methode und Inhalt des Kritizismus, also die Untersuchung der Möglichkeit, des Aufbaues, der Inhalte und der Grenzen des metaphysischen Erkennens in einer Linienführung skizziert werden.

Dogmatische Voraussetzungen. Erstens: Es gibt eine Wissenschaft, d. h. ein System von allgemeinen und notwendigen Urteilen, die auf Inhalte gehen, wobei einstweilen unbestimmt bleibt, welcher Natur diese Objekte sind. Die Tatsache ist durch die unerschütterlich seit Jahrtausenden dastehende und in den beiden vorausgehenden Jahrhunderten glänzend entwickelte mathematische Wissenschaft gegeben. Als fraglicher Spezialfall dieser Wissenschaft tritt die Metaphysik auf, d. h. ein System von allgemein gültigen Urteilen, die bewußtseinstranszendente, vornehmlich positiv geistige Gegenstände bestimmen wollen; sie ist, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, kritisch aufgegeben, nicht dogmatisch gegeben.

Zweitens: Es gibt außerhalb des Bewußtseins eine objektive Wirklichkeit.

Drittens: Das menschliche Erkennen, das nach der literarischen Darstellung der Kritik einem menschlichen Träger zugeeignet wird, dem klar ausgesprochenen Sinn nach aber ein rein logisches, frei schwebendes, subjektloses Tun meint, setzt sich aus einem rein passiven und einem rein aktiven, schroff auseinanderfallenden Faktor, der Sinnlichkeit und dem Verstand, zusammen. Durch das Zusammenwirken beider, die ihrerseits durch das alle logischen Betätigungen notwendig begleitende „Ich denke“, „Es denkt“, „Es wird gedacht“, „Es werden Inhalte logisch aufgebaut“ begleitet und geeint werden, erstet das Gefüge des Wissens.

Viertens: Weil die Sinnlichkeit ausschließlich rezeptiv oder passiv, der Verstand ausschließlich diskursiv verknüpfend oder spontan aktiv ist, ergibt sich mit Notwendigkeit die das System

logisch sprengende Einwirkung der transzendenten Wirklichkeit auf die Rezeptivität der Sinnlichkeit; der Stoff muß von außen gegeben werden. Hier wirkt der Empirismus nach.

Fünftens: Mit dem Rationalismus bleibt Kant zeitlebens einverstanden — und das ist ebenfalls ein Wesensstück seines Philosophierens —, daß die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis restlos aus der Ratio, d. h. dem erkennenden Subjekt gewonnen wird, aus dem rein logischen Bewußtsein abzuleiten ist. Die transzendenten, empirischen Dinge können absolut nichts leisten für die Herausarbeitung der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnisse. Diese Epigenesis lehnt Kant von vornherein und ständig ab, sie bildet eine dogmatische Voraussetzung, die entsprechend der Haltung des Rationalismus nie begründet wird. Die aristotelisch-scholastische Abstraktionstheorie der Herausarbeitung der intelligiblen Wesenheiten aus den sensiblen Erfahrungsgegenständen ist dank des Bruches der Neuzeit mit Altertum und Mittelalter und dank des ungeschichtlichen Denkens der Aufklärung völlig verschüttet und vergessen.

Sechstens: Darum besteht das „Geschäfte“ der nun folgenden erstmals zu leistenden langjährigen, mühsamen Pionierarbeit darin, das „ganze Feld des reinen Verstandes“ oder der apriorischen Erkenntniselemente zu erforschen. Diese Erforschung umfaßt zwei Seiten, die quaestio facti und die quaestio iuris. Mit andern Worten, es müssen zuerst alle apriorischen Elemente restlos festgestellt werden, restlos, denn wenn auch nur das kleinste Fleckchen des Feldes der reinen Vernunft nicht ermittelt wäre, wäre ein definitiver Schiedsspruch, ob und wieweit Metaphysik möglich ist, nicht unanfechtbar. Diese Aufgabe ist nach dem Gesagten, wonach Allgemeinheit und Notwendigkeit negativ Unabhängigkeit von den transzendenten Dingen und darum positiv Gleichsetzung mit Subjektivität oder adäquatem Ursprung aus dem denkenden Bewußtsein besagen, leicht zu lösen. Mithin soviel an allgemeinen Erkenntniselementen in den vorgefundenen Wissenschaften, in den genannten mathematischen Naturwissenschaften und vorab in der sie tragenden formalen Logik stecken: zu so vielen apriorischen Funktionen und nur zu so vielen ist das Vernunftvermögen fähig. So ergeben sich die beiden Anschauungsformen von Raum und Zeit und die zwölf ursprünglichen Verstandesverbindungen oder Kategorien. Stören wir diesen durchsichtigen Gedankengang nicht durch kritische Bemerkun-

gen über das Prinzip der Ermittlung der Kategorien, den von Kant geforderten Parallelismus des rein formalen und des streng transzendentalen Verstandesgebrauches, mit welchem Prinzip die Zwölfzahl steht und fällt.

Siebens: Die nun folgende Rechtsfrage, der Höhepunkt der Geistesarbeit des Denkers, wie er selbst sagt, entscheidet endgültig über die Ansprüche der intellektuellen Metaphysik, indem sie die Frage stellt und beantwortet, wie können sich die vorhin ermittelten apriorischen Denkelemente auf Objekte beziehen? Denn mit dem Wie des Beziehens oder Bestimmens ist zugleich das Wie oder die Qualität und damit auch der Umfang der Objekte selbst gegeben. Auch hier ist die Beweisführung nur die konkrete und folgerichtige Durchführung der dogmatischen Voraussetzungen, speziell des Prinzips, daß die philosophische Erkenntnis völlig a priori aus dem Verstande stamme und daß die empirischen Dinge kein Fundament zur Darstellung der allgemeinen Wesenheiten abgeben können. Wie nämlich die transzendente Deduktion des öfteren ausführt, sind nur zwei Möglichkeiten einer Verbindung von Erkenntniselementen und Objekten vorhanden: entweder die transzendenten Dinge erzeugen die Erkenntnisse als Abbildungen ihres Seins oder umgekehrt die Erkenntnisse machen die Objekte als ihre dargestellten, ideellen Inhalte erst möglich und wirklich. Der erste Fall ist nach den angeführten Gründen ausgeschlossen, da es um die Allgemeinheit und darum um die Wissenschaft geschehen wäre. Also bleibt nur der zweite Fall übrig. Mithin sind die Objekte reine Bewußtseinsgegebenheiten. Mithin ist ein theoretisch bestimmendes Wissen um transzendente Gegenstände unmöglich.

So hat Kant nach der transzendentalen Methode oder durch die Theorie des die wissenschaftliche Erkenntnis begründenden Apriori aus wenigen folgerichtig zuendegedachten dogmatischen Annahmen die Frage nach der Möglichkeit einer intellektuell erfassbaren Metaphysik negativ beantwortet. Ausgehend von der rohen Empfindung als der Einwirkung der Seinsdinge auf die Sinnlichkeit, ordnet er diese Empfindung durch die beiden Anschauungsformen räumlich und zeitlich; der Verstand bringt weiterhin dieses quantitative Neben- und Nacheinander durch Begriffe auf Objekte oder begriffliche Einheiten, wobei ständig ein identisches logisches Ich oder Bewußtsein diese Inhaltssetzungen begleitet und festhält. Die Stammbegriffe oder ersten Bewußtseinsobjekte

werden mit den Methoden der alten Logik zu abgeleiteten verarbeitet. Sie ergeben in ihrer Gesamtheit die Bausteine für die ursprünglichen und die zusammengesetzten Urteile, aus denen die mathematischen Wissenschaften und der logische Transzendentalidealismus aufgebaut werden.

Die Kritik der Reinen Vernunft ist aber nur wegebereitend, hindernisseentfernend für das Hochziel des neuen metaphysischen Aufbaues, wie mit Evidenz aus dem Gesamtgeist und vielen Einzelstellen der drei großen Kritiken erhellt. So gibt denn bereits die Erkenntniskritik die drei Ideen, Seele, Welt, Gott, als denkmöglich frei, es haftet ihnen kein innerer Widerspruch an.

Die absolute sittliche Verpflichtung, deren Ausdruck der kategorische Imperativ ist und die ebenso dogmatisch und absolut als Tatsache des Bewußtseins am Anfang der praktischen Vernunft steht und anerkannt wird, wie die Geltung der mathematischen Wissenschaft als wissenschaftliche Tatsache am Ausgangspunkt der theoretischen Vernunft steht, versetzt uns sofort mitten in die transzendente Seinswelt, sie ist Ausdruck und Zeuge einer an sich seienden Geisteswelt. Mit welchem Recht der Kritiker im Widerspruch zu den Ergebnissen der Erkenntnistheorie diese dogmatische Behauptung aufstellen kann, gehört nicht hierher; psychologisch und historisch ist sie nicht unschwer aus seiner sittlichen Persönlichkeit und aus der damaligen Problematik der Ethik zu erklären. Kants tiefinnerstes Streben, sein heißer platonischer Eros flog stets mit wahrer Sehnsucht und unerschütterlicher Ueberzeugung zu diesem Idealland des Seinsollens, der Geltung des Geistigen und der Persönlichkeit.

Das ist aber für unsere Frage nach der Methode und den Inhalten der Metaphysik Kants das Bedeutsame, daß er nicht müde wird, in der Kritik der Praktischen Vernunft und in andern diesbezüglichen Schriften ex professo des breiten und öfteren nachzuweisen, daß damit die Praktische Vernunft oder der Wille den Primat über die theoretische gewinnt. Konkret gesprochen, die Kategorien, die vorhin zu bloßen Denkformen idealistisch verflüchtigt waren, bekommen jetzt ihre transzendente Wirklichkeitsgeltung wieder. Zunächst und vor allem die Kausalität. In tiefsinniger, hochbedeutsamer Weise faßt nämlich Kant das Wesen der Sittlichkeit als Freisein von sinnfälligen Bestimmungsgründen und als Kausalität durch Freiheit. Für

das Begreifen des Wesens der Sittlichkeit und der Persönlichkeit ist es ganz belanglos, ob sie je einmal verwirklicht wurde, d. h. der Erfolg ist völlig gleichgültig, Sittlichkeit ist Gesinnung, ist Wille zur Gesetzmäßigkeit, soviel an mir liegt, würde ich so handeln, daß ich eine sittliche Realwelt schaffen würde. Wie in der empirischen, theoretisch bestimm- baren Erscheinungswelt der geordnete Kosmos durch das not- wendig wirkende Gesetz der Kausalität bedingt ist, so ist die Sittlichkeitswelt oder der geistige Kosmos ein Reich freier, nach der Norm der Vernunftforderungen sich bestimmender Persön- lichkeiten, an deren Spitze Gott steht.

Mithin sind die großen Kategorien und Inhalte der Kanti- schen Metaphysik Sittlichkeit, Gesetz, Freiheit, Seele, Unsterb- lichkeit, Gott. Kant der vollendete philosophische Ausdruck des Humanitätsgedankens, der sittlichen Persönlichkeitsautonomie, der voluntaristische Anwalt der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes im Sinne der Aufklärung. Aber alle diese Inhalte sind in ihrer Transzendenz und objektiven Geltung nur durch die sittliche Forderung gewährleistet, sie sind praktisch postuliert, theoretisch völlig unzugänglich.

So klaffen im Kantianismus, im Gegensatz zum Augustinismus, theoretische und praktische Vernunft, Wissenschaft und Metaphysik, mathematisch-mechanische und moralisch-freie Gesetzlichkeit zunächst schroff auseinander, um zutiefst wieder im Bewußtsein, aus dem beide letztlich abgeleitet werden, geeint zu werden.

Die Problematik der nun folgenden Geschichte der spezifisch neueren Philosophie bei Fichte, Hegel, Schleiermacher, Windel- band, Cohen, Husserl bis auf unsere Tage ist durch den Kriti- zismus aufgegeben und beantwortet, und zwar im zustimmenden oder verneinenden, im weiterführenden oder kritisch ausein- andersetzenden Sinn.

Augustinus und Kant, Antike-Mittelalter und Neuzeit, An- sichsein und Bewußtsein, Dogmatismus und Kritizismus, Intel- lektualismus und Voluntarismus: zwischen diesen beiden Polen zeigt sich die ganze europäische Weltphilosophie oszillierend.

Aus dieser Betrachtung ergeben sich, um vorliegenden Teil- ausschnitt pragmatisch in das zeitgemäße Gesamthema der philosophischen Sektion der diesjährigen Tagung der Görres-

gesellschaft „Augustinus und die Moderne“ einzuordnen, folgende Forderungen der Stunde.

Erstens: Wenngleich die Entwicklung des menschlichen Kulturlebens und insbesondere der menschlichen Vernunft in ganzen Perioden und bei einzelnen Vertretern in rückläufiger Bewegung begriffen sein mag, so lehren uns doch einmal unser theistischer, optimistischer Gottesbegriff und der Vorsehungsgedanke, um von der Offenbarung und dem bereits auf den ersten Seiten der Genesis angedeuteten Entwicklungsgesetz abzusehen, das aristotelische-scholastische alles Leben beherrschende Grundgesetz von Akt und Potenz, führende Denker wie Hegel und Comte, ferner zeigt es die apriorische Betrachtung menschlichen Geisteslebens, daß wir im großen ganzen an eine fortschreitende, vervollkommnende Entwicklung der Vernunft und der Philosophie zu glauben haben.

Das vorausgeschickt, lehrt uns die Problematik des Altertums und Mittelalters, verglichen mit der der Neuzeit, daß, wenn der philosophische Ring geschlossen sein soll, auf die Durcharbeitung der Metaphysik die Untersuchung des menschlichen Bewußtseins folgen mußte, wie sie tatsächlich erfolgt ist. Die früheren und die modernen Geister waren tatsächlich Ausdruck und ausführende Organe des Menschheitsgeistes, um mit Hegel zu reden. Gerade seit der weltanschaulichen Wende zu Beginn des 20. Jahrhunderts kommt das klar zum Ausdruck: der elementare Wille zur Metaphysik, aber nach Maßgabe einer kritisch begründeten Erkenntnistheorie, einer Lehre vom Bewußtsein. Die Scholastik hat Augustinus' Ausgang vom Denken nicht weiter durchgeführt. Hier liegt eine der Hauptaufgaben der Neuscholastik vor. Wie schwierig und teilweise undankbar die Mitarbeit an ihrer Lösung ist, zeigt jedem die eigene und fremde Erfahrung. Für die Erforschung der antik-mittelalterlichen Philosophie bringt ein Scholastiker weit mehr Vorbedingungen mit, als für die der spezifisch modernen Weltweisheit, und durchgängig kann er schneller auf Erfolg rechnen. Wir Katholiken haben noch eine große Scheu, uns ohne Voreingenommenheit mit Descartes, Kant, Hegel und ähnlichen Denkern kritisch auseinanderzusetzen, das Gute, Wahre, Lebenskräftige ihrer Methode und Inhalte in unsere Scholastik einzuarbeiten. Gerade die platonisch-augustinischen, aristotelisch-scholastischen Prinzipien sind, wenn sie ohne Schul- und Parteienge ange-

wandt werden, bei aller Festigkeit für diese Aufgaben weit und elastisch genug. Das ist ganz gewiß der Geist des hl. Thomas und des Suarez, dem beide die große Einwirkung auf ihre Zeit verdanken. Das ist auch der Geist der Enzyklika Leo XIII. Aeterni Patris, auf die wir heute nach 50 Jahren dankerfüllt zurückschauen. Auf der Görrestagung 1916 in Koblenz führte der weitblickende, klare, prinzipienfeste Graf v. Hertling aus, die Auseinandersetzung mit Kant sei die dringlichste Aufgabe der christlichen Neuscholastik. In den Ländern französischer Zunge, in denen die Neuscholastik in die lebendige Tiefe und Weite geht, zeigt man für diese Dinge ein feines Verständnis. Herr Prälat Grabmann und Herr Dr. Koch, zwei berufene Autoritäten, werden auf dieser Tagung über Bedeutung und Methode der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie sprechen. Darf ich den Wunsch äußern, daß in ähnlicher Weise über die Erforschung der neueren Philosophie, speziell der neuen Erkenntnistheorie und Metaphysik, in ihrer Beziehung zur Neuscholastik in nächster Zeit referiert werde und vielleicht jetzt schon in der Diskussion einige Anregungen dafür gegeben werden!

Zweitens: zeigt die Gegenüberstellung von Augustin und Kant, daß es verschiedene, wenn nicht gar gegensätzliche Mentalitäten für den Ausbau der Gesamtphilosophie geben darf und muß. Bei der menschlichen Einseitigkeit sind beide nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig: schöpferisch-intuitive und logisch-systematisierende. Ohne Platon kein Aristoteles, ohne Augustinus kein Thomas, umgekehrt hätten Platon und Augustinus ohne Aristoteles und Thomas nicht nur nicht die großen Beeinflussungsmöglichkeiten und die mehr schulmäßige Einwirkung ausüben können, sondern wären auch von vielen Irrtümern und Einseitigkeiten nicht geläutert worden.

Das sind an sich theoretische Selbstverständlichkeiten. Der heutige Kampf um Thomismus und Augustinismus, die Dominikaner-, Franziskaner-, Suaresianer-Schulen und freiere Richtungen zeigen indes auch hier, daß theoretische, abstrakte Selbstverständlichkeiten noch längst keine praktischen, verwirklichten Selbstverständlichkeiten sind.

Indes nicht nur als persönlich Ringende haben beide Mentalitäten ihre Berechtigung, sondern auch nach ihrer objektiven Seite, d. h. ihr Weltbild. In manchen neuscholastischen Zeit-

schriften, Bildungszentren und Schulgemeinden würde man es schwerlich zugeben, daß das Augustinische Weltbild, wie es vorliegt, bedeutsame Motive aufweist, die in dem späteren Aristotelismus, etwa bei Thomas, geopfert sind. Die Arbeiten über die Franziskanerschule, um nur einen Beleg zu erbringen, bestätigen die Richtigkeit dieser Behauptung. Jedes System spiegelt trotz seiner Summe von bleibenden und ewigen Wahrheitsmomenten auch die Einseitigkeit seines Schöpfers und seines Milieus wider, die darum durch andere Systeme ergänzt werden muß. Gewiß, würden viele führende Scholastiker von heute, namentlich in manchen romanischen Ländern mit ihrer vorwiegend systematisch formalen, konstruktiven und gradlinigen Einstellung, ihrem teils logischen, teils ethischen, teils ästhetischen Sinn für Einheit, Abrundung, Schönheit, Idealität, mit ihrem weniger entwickelten kritischen, empirischen, historischen Denken diese Forderung von vornherein als schwächlichen Eklektizismus ablehnen, sie würden uns den *intuitus metaphysicus* absprechen.

Damit kommen wir bereits zur dritten Folgerung, die sich aus der Antithese Augustinus-Kant ergibt, zu dem richtigen Ausgleich von intuitiver und diskursiver Methode. Wie aktuell diese Dinge sind, sehen wir an der Stellung zu Bergson, zur Phänomenologie, zu Scheler oder zu neueren Hegelianern. Es stecken zweifelsohne ganz bedeutende, befruchtende Motive in ihren Theorien, man könnte manche schnell aufzählen, es genüge indes die Tatsache, daß von diesen Denkern eine große Wirkung ausgegangen ist. Verfolgen wir die Auseinandersetzungen vieler Neuscholastiker mit diesen Richtungen, so müssen wir des öfteren feststellen, daß sie sehr richtig, gesund, scharfsinnig und gewissenhaft die Irrtümer herausheben, auf die Gefahren und Einseitigkeiten hinweisen, die in den blendenden Konstruktionen und Intuitionen stecken. Ein großes Verdienst. Und doch sind diese Würdigungen öfters einseitig und enge und verfehlen darum bei vielen Fachleuten, namentlich in weiteren Kreisen philosophisch Suchender großenteils ihre Wirkung. Psychologisch leicht verständlich. Freilich gehört viel historischer Takt, viel geübtes Einfühlungs- und Ahnungsvermögen, viel abgeklärte Ruhe und Weite dazu, den Wahrheitskern auch in der Verzerrung zu erfassen, das Bedeutungsvolle vom Irrtum reinlich und sicher zu scheiden. Vergleichen wir den Intuitionismus Augustins

mit dem dialektischen Logizismus Kants — auch die Franziskanerschule und der von ihnen beeinflusste Suarez führen weit mehr intuitive Erkenntniselemente mit sich als der Aristotelismus des Thomismus — so müssen wir dem Intuitionismus noch den großen Vorzug geben, daß bei ihm das Individuum weit mehr zu seinem Recht kommt als bei den vornehmlich das Allgemeine, Wesensmäßige oder Gesetzmäßige darstellenden abstrakten Dialektikern.

Auf der andern Seite bedürfen die großen Intuitionen, durch die vornehmlich die Erkenntnis der Wahrheit und der Fortschritt in der Philosophie bedingt ist, der streng logischen Nachprüfung. Es ist hier dasselbe Verfahren anzuwenden, wodurch der schöpferische Galilei das bisher dilettantenhafte Arbeitsverfahren in den Naturwissenschaften, speziell in der Mechanik, Physik und Astronomie, zum Rang einer streng wissenschaftlichen Methode erhob und dadurch die glänzenden Ergebnisse errang. Dank der *metodo compositivo* stellte er heuristisch eine Hypothese auf, etwa die von der physikalischen Gleichartigkeit der Himmelskörper mit der Erde. Im Licht dieser Arbeitshypothese machte er sich dann an die gewissenhafte Kleinarbeit, induktiv an der Hand genügender Einzelfälle erhärtete er die aufgestellte Hypothese oder verwarf sie und gelangte so zu gesicherten Theorien. Dasselbe Verfahren beobachtet der Historiker. Man nenne es Findergabe, kombinierende und konstruktive Phantasie, Finderglück, Spürnase, zusammenschauende Intuition. Genug, ohne diese Anlage kein bedeutender Historiker. Wem aber der kritische, prüfende Verstand, die Geduld und das saubere Einzelwissen abgeht, um nachträglich den ersten Wurf entsprechend dem bescheideneren Maß der nüchternen Wirklichkeiten zu modifizieren, dessen glänzend konzipierte und geschriebene, die Allzuvielen bezaubernde und vielleicht auch eine Zeitlang die Gelehrten und das Zeitbewußtsein bannende Geschichte setzt sich über kurz oder lang der verdienten Kritik aus.

So werden, um auf einige aktuelle Fälle hinzuweisen, gewisse weittragende Leitsätze als in sich evidente, also intuitiv erfaßte Wahrheiten von vielen Neuscholastikern eingestellt, obschon sie andern Den kern durchaus nicht von selbst einleuchten, im Gegenteil mit andern gut bewiesenen Sätzen im Widerspruch zu stehen scheinen. Dahin gehört u. E. das Grundprinzip,

actus non limitatur nisi per potentiam. Warum kann nicht der Akt durch sich selbst in der konkreten Daseinsordnung ein ganz bestimmtes Maß von Vollkommenheit besagen und nicht mehr? Wenn obiges Prinzip gilt, dann ist ebenso evident, daß in jedem Geschöpf eine *realis compositio* von Akt und Potenz ist, was jedenfalls zu großen Schwierigkeiten führt und andern Denkern Widersprüche einzuschließen scheint. Auch das Prinzip, daß die Wesenseinheit nur möglich ist, wenn nur ein substantieller Akt vorhanden ist, soll unmittelbar einleuchtend sein. Ist das Prinzip wirklich intuitiv evident? Warum können sich nicht mehrere untergeordnete bzw. zugeordnete Akte zur Totalität einer kompletten Wirklichkeit und Einheit zusammenschließen, wie es der Augustinismus, Albertinismus, der Scotismus und andere Schulen wollen? Den Tatsachen der Biologie, Physiologie, Chemie, Physik und anderer Wissenschaften wird diese Erklärung vollkommen gerecht, während sich die andere Theorie nur sehr schwer mit ihnen abfinden kann. Diese Bemerkungen wollen gewiß nicht den spekulativen Wert dieser Prinzipien herabdrücken, sie wollen nur zur kritischen Vorsicht gegenüber dogmatischen Versteigkeiten mahnen und vor Verdächtigungen entgegenstehender Theorien warnen.

Endlich eine vierte Folgerung: Gerade an der weit- und tiefgehenden Befruchtung des hl. Augustinus durch den Neuplatonismus und Stoizismus sieht man, daß jede Philosophie, wenn sie den Menschen persönlich ergreifen soll, wenn sie dazu beitragen soll, die Probleme zu lösen, die in ihrer Zeit brennend und quälend sind, nicht einfach frühere Systeme erneuern darf, sondern im Geiste der Problematik und Mentalität ihrer Zeit denken muß. Nicht als wollten wir damit dem Relativismus oder gar einer Modephilosophie das Wort reden. Nein, die Wahrheit ist an sich nur eine, ewig und unveränderlich. Aber die menschlichen Aktsetzungen, die menschlichen Aspekte sind bei ihrer großen Beschränktheit höchst einseitig. Darum spiegelt jedes System, selbst wenn es so unpersönlich wie die Scholastik erscheint, notwendig gewisse Grundhaltungen, Formen und Bahnungen seines Urhebers und Milieus wider, denen eine spätere Zeit verstandes- und willensmäßig unsympathisch gegenübersteht. Für die Weiterführung im Schulbetrieb sind diese Imponderabilien vielleicht nicht so wichtig. Aber für die Aufhellung der weltanschaulichen Wahrheit als solcher in dem jeweiligen

Zeitbewußtsein ist die Beobachtung dieser Umstände von wesentlichen Folgen, günstigen und ungünstigen. Es philosophiert eben der ganze Mensch, nicht bloß der kühle Verstand, und dieser ganze Philosoph philosophiert nicht bloß als hermetisch abgesperrtes Individuum, sondern als Gesellschaftswesen. Gerade Augustinus betont des öfteren und nachdrücklichst den Einfluß der Gemütsverfassung und Willenseinstellung für das Erfassen der objektiven Wahrheit, er ist ganz von der Problematik seiner Zeit erfüllt, er nimmt weithin den Platonismus in der Form des damaligen religiösen Neuplatonismus auf. Ob nicht vielleicht die Vernachlässigung dieser Feinheiten, das Nichteinfühlen in die heutige Seele, die Unterschätzung der heutigen Problematik teilweise der Grund sind, daß die Neuscholastik außerhalb der kleinen Zahl der Kleriker und einer verhältnismäßig verschwindenden Zahl von Laien wenig die große Masse der Akademiker und der vielen andern nach weltanschaulicher Klärung und Vertiefung dürstenden Gebildeten erfaßt? Sehen wir nicht an den begeisterten, nach Tausenden und Abertausenden zählenden Anhängern eines Bergson, Eucken, Husserl, Scheler, daß auch hier das Herrenwort zutrifft: „Die Kinder der Welt sind in ihrer Art klüger als die Kinder des Lichtes“?

„Augustinus und Kant“ aber als die Bejahung und Verneinung einer theoretisch erfaßbaren Metaphysik rufen dem Neuscholastiker das tiefwahre Dichterwort ins Gedächtnis: „Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll!“