

DIE ILLUMINATIONSTHEORIE BEI AUGUSTINUS UND BONAVENTURA UND DIE APRIORISTISCHE BEGRÜNDUNG DER ERKENNTNIS DURCH KANT

Von Dr. Jakob Fellermeier, Freising

Ein Hauptproblem der Philosophie, ja ihr eigentliches Zentralproblem, ist die Frage nach der Begründung unserer Erkenntnis. Die Frage, wie läßt sich allgemeingültige und notwendige Erkenntnis begründen, steht im Mittelpunkt aller großen philosophischen Systeme, angefangen von Platon und Aristoteles über Augustinus und Thomas von Aquin bis Descartes und Kant; selbst in der modernen Existenzphilosophie tritt die Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis wieder in den Vordergrund.¹⁾ Es geht dabei nicht so sehr um die Existenz wahrer Erkenntnis — diese wird unter prinzipieller Ablehnung des Skeptizismus vorausgesetzt —, sondern um ihre Rechtfertigung und philosophische Begründung.

Die mannigfachen Lösungsversuche dieses Erkenntnisproblems lassen sich auf zwei Grundrichtungen zurückführen: auf die aposteriorische und die apriorische. Zu ersterer zählen vor allem Aristoteles, Thomas von Aquin und ganz allgemein jeder Empirismus. Hier wird versucht, die Erkenntnis mit ihrem Wahrheitsgehalt, mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, aus der Erfahrung abzuleiten. Die Hauptvertreter einer apriorischen, d. h. unabhängig von der Erfahrung begründeten Erkenntnislehre sind Platon, Augustinus, Bonaventura, auch Descartes und besonders Kant. Im folgenden soll nun ein Vergleich zwischen der Erkenntnislehre Augustins und Bonaventuras und dem Kritizismus Kants angestellt werden, ein Vergleich, der einerseits die Aehnlichkeit der Grundpositionen beider Systeme und andererseits die große Divergenz ihrer Konsequenzen dartun wird.

I. Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura

Augustinus, selber in einer früheren Periode seines Lebens dem Skeptizismus verfallen, war gerade aus seinem Skeptizismus zur Ueberwindung des Skeptizismus und zur Gewißheit von der Existenz allgemeingültiger und notwendiger Wahrheiten gelangt. Er war dabei denselben Weg gegangen, den 1200 Jahre später Descartes wieder beschritten hat.²⁾ Bei allem Zweifel ist wenigstens die Gewißheit des eigenen Zweifels und damit die Gewißheit des eigenen Denkens, des eigenen Lebens und der eigenen Existenz unumstößlich gegeben. Ja, nicht nur diese drei Tatsachenwahrheiten,

sondern auch allgemeingültige Wahrheiten werden im Zweifel selber bejaht, so z. B., daß wahr nicht gleich falsch ist, ein Satz, dem das Kontraktionsprinzip zugrunde liegt. Ebenso steht mit Sicherheit fest die Wahrheit der disjunktiven Sätze, wie: daß wir jetzt entweder wachen oder schlafen. Auch die mathematischen Sätze lassen sich im Ernste nicht bezweifeln.³⁾ Schließlich gelten für Augustinus auch die obersten Normen der Ethik und Aesthetik mit absoluter Sicherheit.⁴⁾

So steht es also für Augustinus fest, daß es echte, wahre Erkenntnis gibt. Kennzeichen wahrer Erkenntnis aber sind: Unwandelbarkeit, Notwendigkeit, Unvergänglichkeit, Ewigkeit, Absolutheit.⁵⁾ Nun stellt Augustinus die Frage: Woher stammen diese Kennzeichen der Wahrheit und woher stammt die Wahrheit selber?

Zwei Quellen kommen hierfür zunächst in Betracht: die äußeren Dinge und unser eigenes Innere, unser Verstand. Beide Erklärungsmöglichkeiten sind aber für Augustinus ausgeschlossen. Von den äußeren Dingen kann der Wahrheitsgehalt unserer Erkenntnis nicht stammen; denn die Dinge sind rein individuell, kontingent, wandelbar, vergänglich; sie sind in ständigem Fluß.⁶⁾ Augustinus steht hier ganz auf dem platonischen Standpunkt; er hatte sich ja einst selber zum Platonismus in der Form des Neuplatonismus bekannt. Aber auch unser eigenes Innere, unser Verstand, kann keine echte Wahrheit hervorbringen; denn auch unsere Seele ist kontingent, individuell, zeitlich, wandelbar.⁷⁾ Und „es wäre ein Widerspruch, daß eine zeitliche Seele ewige Wahrheiten aus sich erzeuge“.⁸⁾ Der Wahrheitsgehalt unserer Erkenntnis muß also letztlich gründen in einer höchsten, ewigen, unvergänglichen Wahrheit, die über allem steht, an der alle Menschen teilhaben. Diese Wahrheit ist, wie uns der Glaube lehrt, Gott; denn Gott ist nach der Offenbarung die höchste Weisheit. Gott ist also die letzte Wahrheitsquelle für unsere Erkenntnis. Er ist der innere Lehrer unserer Seele.⁹⁾

In welcher Weise vollzieht sich nun diese Belehrung unserer Seele durch Gott? Wodurch ist Gott die Quelle jener Merkmale in unserer Erkenntnis, die diese als wahre Erkenntnis auszeichnen? Augustinus antwortet darauf: Durch seine Erleuchtung; dadurch, daß er das Licht unserer Seele ist. „Gott ist für unser Denken das, was die Sonne für unser Auge ist. Wie die Sonne die Quelle des Lichtes, so ist Gott die Quelle der Wahrheit.“¹⁰⁾ Wie die Sonne die Dinge für unser Auge erst sichtbar macht, so macht Gott die Dinge erst geistig erkennbar; er bewirkt, daß unsere Erkenntnis von ihnen eine wahre Erkenntnis ist.

Zur Erklärung dieser *illuminatio divina* bedarf es eines kurzen Eingehens auf die augustinische Erkenntnislehre und Metaphysik. Nach Augustinus nimmt, wie für Aristoteles, die Erkenntnis zunächst ihren Ausgang von der Erfahrung. Diese äußeren Dinge sind uns in der Sinneserfahrung gegeben. „Die Kenntnis der Dinge wird von außen gewonnen durch die Sinne des Körpers.“¹¹⁾ Sich selbst nimmt die Seele wahr in der inneren Erfahrung.¹²⁾ Dabei wird in der äußeren Sinneserkenntnis die Seele selber von den körperlichen Dingen nicht affiziert; denn ein Körper als niederes Sein kann auf die Seele mit ihrem höheren Sein nicht einwirken. Die Seele erfaßt nur die Veränderungen, die durch die äußeren Dinge in den Sinnesorganen hervorgerufen werden, und bildet sich auf Grund dessen die Vorstellungsbilder. Die Seele verhält sich also in der Sinneserkenntnis durchaus

aktiv, und die Sinneserkenntnis selber ist ausschließlich eine Funktion der Seele.

Diese Erfahrungsbilder, sowohl die äußeren wie die inneren, bilden nun den Inhalt der Erkenntnis. Der Erkenntnisinhalt, die „Materie“ der Erkenntnis, stammt somit nach Augustinus von den Dingen bzw. von der Seele selber. Aber diesen Erkenntnisinhalten kommt noch kein Wahrheitsgehalt, keine Intelligibilität zu. Die Erfahrungsbilder sind zwar nach Augustinus nicht eigentlich sinnlicher Natur, sie sind bereits immateriell, geistig, da sie ja ausschließlich von der geistigen Seele gebildet werden (darum bedarf es nach Augustinus auch keines intellectus agens zur Vergeistigung und Entmaterialisierung der sinnlichen Wahrnehmungsbilder); aber sie tragen noch nicht die Merkmale der Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit an sich und sind in diesem Sinne noch keine wahren Erkenntnisse; sie sind noch keine „Begriffe“.

Nach Augustinus vollzieht sich nun die Erkenntnis überhaupt nicht primär in der Begriffsbildung (wie bei Aristoteles und Thomas), sondern im Urteil, bzw. Augustinus unterscheidet nicht genau zwischen Begriffsbildung und Urteil. „Augustinus hat niemals das Problem des Begriffes klar geschieden von dem des Urteils und ebenso nicht das Problem des Urteils im allgemeinen von dem des wahren Urteils im besonderen.“¹³⁾ Ja, im Urteil, das besteht in der Vereinigung oder Trennung der Erfahrungsbilder, kommt die eigentliche Begriffsbildung erst zustande. Und hier setzt nun die göttliche Erleuchtung ein.

Die göttliche Erleuchtung bewirkt, daß die Verbindung der Erkenntnisinhalte nicht bloß eine zufällige, sondern eine notwendige, nicht bloß eine für den Einzelmenschen und für den Einzelfall gültige, sondern eine allgemeingültige ist, daß das Urteil nicht lediglich einen faktischen, sondern einen apodiktischen Wert erhält,¹⁴⁾ m. a. W., daß ein wahres, ein richtiges Urteil entsteht. „Durch das unkörperliche Licht wird unser Geist gewissermaßen bestrahlt, damit wir über all dieses richtig zu urteilen vermögen; denn dies können wir nur, soweit wir jenes erfassen.“¹⁵⁾ Und ebenso heißt es: „Die mit Vernunft und Einsicht begabte Seele schaut das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit selbst und fällt vermöge dieses Lichtes ihre Urteile.“¹⁶⁾

Dadurch werden nun aber auch die Wahrnehmungsbilder zu geistigen Begriffen erhoben. Es wird ihnen eine „Bedeutung“, eine intelligible Wesenheit eingeprägt, sie erhalten eine „notio impressa“, wie dem Wachs durch den Siegelring eine höhere Form aufgeprägt wird.¹⁷⁾ „In jener ewigen Wahrheit, durch die alles Zeitliche gemacht ist, sehen wir mit dem Blick unseres Geistes die ewige Form, gemäß der wir sind und in uns oder in den Dingen etwas in richtiger Weise bewirken, und haben nun den von dort empfangenen wahrheitsgetreuen Begriff der Dinge bei uns, den wir dann sprechend gebären.“¹⁸⁾ Unter diesen „notiones impressae“ zählt Augustinus auf die Ideen der Zahl, der Einheit, der Gleichheit, der Aehnlichkeit, des Guten, des Wahren, der Weisheit.¹⁹⁾ Es findet hier der umgekehrte Vorgang statt wie in der aristotelischen Abstraktionslehre. Werden nach Aristoteles die intelligiblen Begriffe mittels des Lichtes des intellectus agens aus den sinnlichen Wahrnehmungsbildern abstrahiert, so werden sie nach der augustianischen Illuminationslehre von Gott in die Erfahrungsbilder „hineinge-

strahlt". Gott vertritt also bei Augustinus gewissermaßen die Stelle des aristotelischen intellectus agens. Nur ist die Tätigkeit Gottes keine abstrahierende, sondern eine illuminierende.

Die ganze Lehre von der göttlichen Erleuchtung hat nun bei Augustinus einen tiefen metaphysischen Grund. Sie geht davon aus, daß Gott zuinnerst auf dem Grunde unserer Seele zugegen ist und von dorther unmittelbar in die Seele hineinwirkt. Und zwar ist Gott zugegen mit den Ideen der Dinge, die er von Ewigkeit an in sich trägt. Augustinus hat die platonischen Ideen in Gott hineingenommen, nicht als von Gottes Wesenheit getrennte Realitäten, sondern als identisch mit seiner Wesenheit. Diese Ideen, die im Gegensatz zu ihren geschaffenen Nachbildern mit Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit ausgestattet sind, und zwischen denen eine unveränderliche Gesetzmäßigkeit, eine „lex incommutabilis“ herrscht,²⁰⁾ sind es nun, die unser Erkennen, unser Urteilen lenken, die die Verbindung, in die wir in eigener Tätigkeit unsere Erkenntnisinhalte zueinander setzen, mit derselben Gesetzmäßigkeit ausstatten, die zwischen ihnen selber obwaltet, und die unsere Wahrnehmungsbilder umprägen zu intelligiblen Begriffen. Die Ideen sind „jene inneren Regeln der Wahrheit, nach denen wir unsere Urteile fällen“;²¹⁾ sie sind die „Kategorien“ unserer Verstandeserkenntnis.

Hier wird nun auch klar ersichtlich, daß die augustiniſche Illuminationstheorie keinen Ontologismus bedeutet. Gott selber wird beim Vollzug der Erkenntnis nicht geschaut, auch nicht in seinen Ideen. Wenn Augustinus auch immer wieder spricht von einem Schauen der Wahrheit im ewigen Licht oder in den göttlichen Ideen, so betont er dabei doch stets, daß dieses Licht selber für unser Auge unsichtbar ist, da Gott in einem „unzugänglichen Lichte“ wohnt. Aber die Wirkung der göttlichen Erleuchtung tut sich unmittelbar kund im Wahrheitscharakter unserer Erkenntnis. Und so ergibt sich für Augustinus gerade von der Erkenntnis aus die Möglichkeit eines unmittelbaren Aufstieges zu Gott. In der Analyse eines jeden wahren Urteils findet sich etwas von Gott Stammendes, wird Göttliches unmittelbar getroffen. Hier liegt der innerste Kern des augustiniſchen Gottesbeweises aus der Wahrheit.

In der augustiniſchen Illuminationslehre wird auch die menschliche Erkenntnistätigkeit keineswegs unterdrückt oder gar ausgeschaltet. Die Seele selber ist es, die das Urteil, die Verbindung der Wahrnehmungsinhalte vollzieht; sie wird aber dabei geleitet und geregelt durch die göttlichen Ideen. Und erst diese Regelung, die Subsumierung sozusagen unter die göttliche Ideenwelt und deren Gesetzmäßigkeit, verleiht der menschlichen Erkenntnis ihren Wahrheitscharakter.

Eine Erneuerung und gewisse Weiterführung hat die augustiniſche Illuminationslehre in der Hochscholastik erfahren durch den hl. Bonaventura. Bonaventura hat die Illuminationstheorie Augustinus' im großen und ganzen unverändert übernommen, hat sie aber verbunden mit der aristotelischen Abstraktionstheorie, mit der Lehre vom intellectus agens. Die Notwendigkeit des intellectus agens ergibt sich für Bonaventura daraus, daß nach ihm die Sinneserkenntnis nicht rein geistiger Natur ist. Die Seele verhält sich in der Sinneswahrnehmung nicht ausschließlich aktiv wie bei Augustinus, sondern zugleich passiv und aktiv. Die Seele, die hier im Gegen-

satz zu Augustinus eine innere Einheit mit dem Körper und dessen Organen bildet (die Seele ist nach Bonaventura die *forma substantialis* des Körpers) oder besser gesagt: das von der Seele informierte Sinnesorgan empfängt einen sinnlichen Eindruck von den äußeren Dingen und gestaltet dann diesen Eindruck zur eigentlichen Sinneswahrnehmung. So gelangt in die Wahrnehmung der Sinne ein sinnliches Moment, von dem der *intellectus agens* bzw. der *intellectus possibilis* in der Kraft des *intellectus agens* — beide sind nicht zwei real voneinander verschiedene Fähigkeiten, sondern nur „zwei einfache Funktionsunterschiede im Schoße ein und derselben Substanz und zwei sich entsprechende Seiten ein und derselben Tätigkeit“²²⁾ — das Wahrnehmungsbild zu reinigen hat.²³⁾

Mit dieser Vergeistigung des sinnlichen Wahrnehmungsbildes durch den *intellectus agens* und *possibilis* ist aber noch nicht der Wahrheitsgehalt der Erkenntnis, ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gegeben. Denn von Natur aus sind sowohl die Gegenstände des Wissens als auch der Wissensakt wandelbar und unbeständig. „Unsere Erkenntnis entspricht ganz unserem eigenen Sein; sie trägt alle seine hervorstechenden Merkmale an sich, ist vergänglich, ungewiß und eitel wie wir und mit viel Zweifel und Unwissenheit vermischt.“²⁴⁾ Bonaventura steht hier auf dem gleichen platonischen Standpunkt wie Augustinus. So ist auch nach ihm die ganze Wahrheit der Erkenntnis auf die göttliche Erleuchtung zurückzuführen.

Doch erfährt bei Bonaventura die Illuminationstheorie insofern eine gewisse Umgestaltung, als sich hier die Erleuchtung nicht auf das inhaltliche, sondern ausschließlich auf das formale Moment der Erkenntnis bezieht. „Nicht der Begriff, sondern das Urteil, genauer die Gewißheit des Urteils wird auf eine göttliche Erleuchtung und Beeinflussung zurückgeführt.“²⁵⁾ Es wird zunächst der Urteilsakt selber gefestigt; seine Unsicherheit und Wandelbarkeit wird behoben. „Das göttliche Licht gibt dem Wissenden Unfehlbarkeit.“²⁶⁾ Dann wird durch die „ewigen Gründe“, d. h. die göttlichen Ideen, die Menge unserer Sinneserfahrungen gesammelt, geordnet und auf feste Mittelpunkte hingerichtet, nämlich auf die ersten einfachen oder allgemeinen Prinzipien.²⁷⁾ Das oberste dieser Prinzipien ist die Idee des Seins. Dieses Sein, dessen „Idee“ das höchste ordnende Prinzip unserer Erkenntnis ist, ist aber nichts anderes als Gott selber, als der *actus purus*. „*Esse igitur est, quod cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus.*“²⁸⁾ Gott selber also ordnet mittels der allgemeinen Prinzipien und vor allem mittels der Idee des Seins, die „Einstrahlungen“ seiner Ideen und seines eigenen Seins sind, die Mannigfaltigkeit unserer Erkenntnisse, bringt sie zu einer Einheit, indem er sie letztlich auf sich selber hin ausrichtet, und verleiht ihnen damit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Die Normen unserer Erkenntnis „wurzeln im ewigen Licht und führen zu ihm, ohne daß es aber darum selber geschaut würde.“²⁹⁾ So treffen wir auch in der Auflösung unserer Erkenntnis bis zu ihren letzten Gründen direkt auf Gott, da eben die letzten Ordnungs- und Einheitsprinzipien unserer Erkenntnis unmittelbar von Gott stammen. Hier ergibt sich nun ähnlich wie für Augustinus auch für Bonaventura der Anknüpfungspunkt seines Gottesbeweises, indem er den augustianischen Beweis aus der Wahrheit mit dem anselmianischen Argument verbindet.³⁰⁾

Die göttliche Erleuchtung besteht also nach Bonaventura darin, daß Gott mittels der „ewigen Gründe“ die menschliche Erkenntnistätigkeit, die sich

auch nach Bonaventura primär im Urteil vollzieht, festigt und die Erkenntnisinhalte sammelt und hinordnet auf sich, als den letzten Einheitsgrund allen Seins und Erkennens. Von Gott empfängt somit letztlich unsere Erkenntnis ihre Einheit und damit ihre verbindende Gültigkeit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, m. a. W. ihre Wahrheit. „Die Weisheit erscheint also unwandelbar in den Normen der göttlichen Gesetze, die uns binden. Diese in die vernünftigen Geister hineinleuchtenden Normen sind alle jene Weisen, wodurch der Geist erkennt und das beurteilt, was nicht anders sein kann.“³¹⁾

II. Die apriorische Begründung der Erkenntnis bei Kant

Im wesentlichen aus denselben Voraussetzungen wie Augustinus und Bonaventura, doch mit einer ganz anderen metaphysischen Einstellung, geht nun auch Kant an das Erkenntnisproblem heran. Das Anliegen Kants ist es, gegenüber dem englischen Empirismus, der schließlich bei Hume zum Skeptizismus geführt hatte, die Wissenschaft zu retten und ihren Anspruch auf Wahrheit neu zu begründen. Es steht für Kant fest, daß es in den Wissenschaften, wenigstens in der Mathematik und in den Naturwissenschaften — bei der Metaphysik steht es von Anfang an in Zweifel wegen ihres „bisherigen schlechten Fortganges“ —, allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse gibt, die ihre Geltung unabhängig von aller Erfahrung besitzen und zugleich neues Wissen vermitteln und nicht bloße Begriffserklärungen darstellen. Erkenntnisse dieser Art nennt Kant synthetische Urteile a priori. So lautet seine Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Trotz des Bestrebens, den englischen Empirismus zu überwinden, hält Kant an dessen Grundposition fest, daß aus der Erfahrung (a posteriori) keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gewonnen werden kann. So trifft sich Kant in seinem Ausgangspunkt mit Augustinus und Bonaventura. Der Wahrheitsgehalt der Erkenntnis muß also unabhängig von der Erfahrung, a priori begründet werden. Da nun für Kant auf Grund seiner prinzipiellen antimetaphysischen Einstellung (wieder ein Erbstück des Empirismus) eine solche Begründung von Gott oder von subsistierenden Ideen her nicht in Frage kommen kann, bleibt nur die Möglichkeit einer Ableitung aus dem erkennenden Subjekt. Unter diesem Subjekt versteht Kant allerdings nicht das „empirische“, das konkrete, individuelle Subjekt, sondern das „transzendente“ Subjekt, das Bewußtsein überhaupt.

Die kritische Untersuchung der menschlichen Erkenntnis ist bei Kant viel eingehender und ausführlicher als bei Augustinus und Bonaventura. Vor allem stellt er die erkenntnistheoretische Frage gesondert für die Mathematik und für die Naturwissenschaften, da beiden Wissensgebieten ein verschiedenes Denken zugrunde liegt: der Mathematik das anschauliche und den Naturwissenschaften das begriffliche Denken. Doch auch bei Kant wie bei Augustinus und Bonaventura steht nicht so sehr der psychologische Aspekt des Erkenntnisproblems im Vordergrund, sondern der erkenntnistheoretische. Nicht, wie wahre Erkenntnis zustande kommt, wird gefragt, sondern worin die Wahrheit der Erkenntnis begründet ist.

Für die Mathematik, die es mit dem Nebeneinander der Figuren und dem Nacheinander der Zahlen zu tun hat, verlegt Kant den Grund ihrer Objektivität, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in die sinnlichen An-

auungsformen von Raum und Zeit. Unter diese Anschauungsformen, die riori im Erkenntnisvermögen gegeben sind, werden die aposteriorischen lichen Empfindungen gefaßt und räumlich und zeitlich geordnet, und so d das Objekt der Mathematik konstituiert. In der „metaphysischen Er- erung von Raum und Zeit“ erbringt Kant den Nachweis, daß Raum und t keine Begriffe, sondern Anschauungsformen, und zwar apriorische, ine“ Anschauungsformen sind. Im Gegensatz zu den Begriffen können sie mlich in homogene Teile zerlegt werden; ferner können sie als Bedingung er Anschauung nicht selber aus der Anschauung gewonnen sein. In der anszendentalen Erörterung von Raum und Zeit“ legt dann Kant dar, daß ter Annahme der Apriorität von Raum und Zeit die Objektivität, Not- ndigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Lehrsätze begrün- t werden kann; denn Raum und Zeit gehen als konstitutive Elemente mit das Objekt ein, sind notwendige Anschauungsformen und kommen als lche dem „Subjekt überhaupt“ zu. So ergibt sich die Möglichkeit der Mathe- atik als eines Systems von synthetischen Sätzen a priori.

Die zweite Hauptfrage der Kritik der reinen Vernunft lautet: Wie ist aturwissenschaft als Wissenschaft, d. h. als System von synthetischen itzen a priori möglich? Da den Naturwissenschaften begriffliches, d. h. ur- ilendes Denken zugrunde liegt — nach Kant vollzieht sich die Erkenntnis enau wie bei Augustinus und Bonaventura primär im Urteil —, so sieht er Kant das apriorische Moment in den Begriffen des reinen Verstandes, i den Verstandeskategorien gegeben, deren er nach der logischen Einteil- ung der Urteile zwölf ableitet.

Diese kantischen Kategorien sind zum Unterschied von den aristoteli- chen Kategorien reine Urteilsformen; sie geben keinen Inhalt. Den Inhalt stellen die sinnlichen Anschauungen dar. Die Kategorien bilden nur ie Gesetze, nach denen die sinnlichen Anschauungen zu Urteilen verbunden werden. Freilich werden auch bei Kant die sinnlichen Anschauungen durch ie Kategorien doch irgendwie zu „Begriffen“ geprägt. Wenn zwei Anschau- ungen z. B. durch die Kategorie der Kausalität miteinander verbunden wer- en, so erhält eben dadurch die eine Anschauung den Charakter der Ursache nd die andere den Charakter der Wirkung. So haben also auch bei Kant ie Kategorien nicht nur eine formale, sondern auch eine gewisse inhalt- liche (materiale) Funktion.

Die mittels der Verstandeskategorien gebildeten Urteile sind nun in Wahrheit synthetische Urteile a priori. Es kommt ihnen apriorische Geltung, Objektivität, Notwendigkeit und Allgemeinheit zu. Denn die Kategorien, uf die sich ihre Geltung stützt, sind apriorische und notwendige Funktio- en des Verstandes überhaupt und gehen selber als konstitutive Elemente mit ein in den Gegenstand der Erkenntnis.

Die Funktion der Kategorien, wenigstens ihre primäre, ist also bei Kant, wie die der Ideen bei Augustinus und besonders bei Bonaventura, eine ynthetische, eine vereinheitlichende. Ihren letzten Grund hat nun diese vereinheitlichende Funktion der Kategorien in der synthetischen Einheit der Apperzeption, in der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins. Die Einheit des Selbstbewußtseins ist es letztlich, in der die im Urteil vollzogene Einheit des Erkenntnisgegenstandes gründet, durch die der regellosen Man- gelfaltigkeit der Sinnesempfindungen zunächst mittels der sinnlichen An-

schaungsformen und dann der Kategorien Einheit, Objektivität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, m. a. W. Wahrheit verliehen wird. „Die Einheit des Bewußtseins (ist) dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnis werden, ausmacht.“³²⁾ Und in gleicher Weise heißt es: „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff von Objekt vereinigt wird.“³³⁾

III. Vergleich zwischen der Illuminationstheorie Augustinus' und Bonaventuras und dem Apriorismus Kants

Schon aus dieser nur umrißhaften Darstellung der beiden Erkenntnislehren, der augustinish-bonaventura'schen und der kantianischen, werden ihre mannigfachen Beziehungspunkte deutlich sichtbar. Wir können ihr gegenseitiges Verhältnis unter Absehen von sekundären Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten vielleicht in den einen Satz zusammenfassen: Was nach Augustinus und Bonaventura für die menschliche Erkenntnis Gott mit seinen Ideen ist, das ist nach Kant die transzendente Einheit der Apperzeption oder die Einheit des Bewußtseins überhaupt mit den Kategorien und Anschauungsformen. Wie bei Augustinus und Bonaventura die menschliche Erkenntnis in ihrem Wahrheitsgehalt letztlich von Gott her konstituiert wird, so haben nach Kant die synthetischen Urteile a priori ihren letzten Grund in der Einheit des Bewußtseins überhaupt. Und wie bei Kant die Kategorien die Regel darstellen, nach denen sich die Synthesis im Urteil vollzieht, so sind in gleicher Weise bei Augustinus und Bonaventura die ewigen Ideen die Gesetze, die unser Erkennen bestimmen und ihm seinen Wahrheitscharakter verleihen. Die *Illuminatio divina* Augustinus' und Bonaventuras entspricht der Kantischen Synthesis a priori. Beide Male ist es ein apriorisches, nicht der Erfahrung entnommenes Prinzip, das die Wahrheit der Erkenntnis begründet. Hier stehen Augustinus, Bonaventura und Kant in gemeinsamer Front gegen Aristoteles und Thomas von Aquin.

Der fundamentale Unterschied zwischen Augustinus—Bonaventura einerseits und Kant andererseits liegt aber nun darin, daß für Augustinus—Bonaventura der letzte Wahrheitsgrund eine transzendente Größe ist. Gott, obwohl der Seele zuinnerst zugegen, steht ihr doch gegenüber als ein „Anderer“. Und so erlangt die teils von den äußeren Objekten gewonnene, teils durch göttliche Erleuchtung konstituierte Erkenntnis wahre, ursprüngliche Objektivität. Der Erkenntnisgegenstand wird zwar in der Erkenntnis, aber in keiner Weise vom erkennenden Subjekt selber gebildet; er ist in seinem ganzen Sein, seinem materialen und formalen Element nach vom menschlichen Subjekt unabhängig. Ferner eröffnet sich für Augustinus und Bonaventura gerade aus der Erkenntnis ein unmittelbarer Zugang zu Gott und zum Bereich des Metaphysischen. In der Analyse der Erkenntnis selber finden sich Elemente, die unmittelbar auf Gott hinweisen.

Kants Bewußtsein überhaupt dagegen ist jedenfalls keine transzendente metaphysische Größe, so verschieden auch sonst seine Deutung und so problematisch sein Verhältnis zum empirischen Bewußtsein sein mag. Kant selber meint damit wohl nichts anderes als die allgemeine, mit Selbstbewußt-

sein ausgestattete Geistnatur des Menschen, die allen Menschen zukommt, die allgemeine Struktur des menschlichen Geistes, im Gegensatz zur Individualnatur des einzelnen erkennenden Subjektes. Es fließt also hier das formale Moment der Erkenntnis aus der Immanenz des erkennenden Subjektes. Das erkennende Subjekt selber formt den „Gegenstand“ und stellt ihn sich gegenüber. Zugleich verschließt sich damit Kant auch jeden erkenntnismäßigen Zugang zum Bereich des Metaphysischen. Denn die Kategorien haben ihre Anwendung nur im Bereich des Immanenten, im Bereich möglicher Erfahrung, und reichen nicht darüber hinaus. Abgesehen davon, daß von metaphysischen Gegenständen auch das materiale Moment der Erkenntnis, die sinnliche Anschauung, nicht gegeben sein kann.

Trotz der großen Aehnlichkeit ihres Ansatzpunktes gehen also die beiden erkenntnistheoretischen Systeme: die Illuminationslehre Augustins und Bonaventuras und der Apriorismus Kants in ihren Konsequenzen diametral auseinander. Kant, der sich in seinem ganzen Philosophieren ohne Zweifel in der augustianischen Linie bewegt im Gegensatz zum Aristotelismus und Thomismus — was sich z. B. auch in seiner Willenslehre kundtut — hat in seinem Kritizismus den augustianischen Metaphysizismus — wir können hier so sagen, weil bei Augustinus das Metaphysische allzusehr überwiegt gegenüber dem Physischen, der sichtbaren Welt — in sein gerades Gegenteil verkehrt.

1) Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947; K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1948.

2) Vgl. *De vera relig.* 73; *De Trinit.* X, 14; *De Civ. Dei* XI, 26.

3) *Contra Academicos* III, 25, 29;

4) *De libero arbitrio* II, 28, 41; *De vera relig.* 56;

5) a. a. O. II, 21; 6) *De div. quaest.* 83, q. IX.

7) *De lib. arb.* II, 34; *De Trin.* XIV, 21; 8) *De immortalitate animae* IV, 6;

9) Vgl. *De Magistro*; 10) Stefan Gilson, *Der hl. Augustinus*, Hellerau 1930, S. 146;

11) *De Trin.* X, 14; vgl. a. a. O. XII, 2; 12) a. a. O. IX, 3;

13) Gilson, a. a. O. S. 166; vgl. auch: B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920, S. 42–50;

14) Darum bedarf es bei bloß faktischen Urteilen der göttlichen Erleuchtung nicht. Vgl. Gilson, a. a. O. S. 169;

15) *De Civ. Dei* XI, 27, 2; vgl. *De Trin.* IX, 6, 9/10;

16) *De Genesi ad litteram* VIII, 47; vgl. *Conf.* VII, 23;

17) *De Trin.* XIV, 21; 18) *De Trin.* IX, 12; 19) *De lib. arb.* II, 21;

20) *De vera religione*, 56;

21) *De lib. arb.* II, 34; vgl. a. a. O. n. 57 und: *De Trin.* IX, 9.

22) St. Gilson, *Der hl. Bonaventura*, Hellerau 1929, S. 506.

23) *Itinerarium mentis in Deum* II, 6; 24) Gilson, a. a. O. S. 526.

25) J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, S. 101.

26) *Quaestio disp. de scientia Christi* q. 4, concl.

27) Gilson, a. a. O. S. 540; vgl. *De scientia Christi* a. a. O. 28) *Itin.* V, 3;

29) *In Hexaëmeron* II, 10; 30) *De mysterio Trinit.* I, 1; 31) *In Hexaëm.* II, 9;

32) *Kritik der reinen Vernunft*, herausgeg. v. Raymund Schmidt (Seminar Ausgabe) Leipzig 1930, S. 148 b;

33) a. a. O. S. 151 b.

Summary

The theory of illumination of Augustine and Bonaventure is, like Kant's Transcendental Idealism, an attempt to prove a priori the validity of cognition. While Kant derives the

universal validity and necessity of cognition from the "consciousness-in-general" the two Christian philosophers, on the contrary, reduce them to divine illumination. In spite of all the other metaphysical difference, their theory of cognition stands thus on a level with that of Kant and in contrast to the foundation of cognition a posteriori as given by Aristotle and Thomas Aquinas.

Résumé

Comme l'Idéalisme Transcendantale de Kant, la théorie d'illumination d'Augustin et de Bonaventure est un essai de fonder a priori la validité de la cognition. Mais tandis que Kant dérive la validité universelle et la nécessité de la cognition de «la conscience-en-général» les deux philosophes chrétiens les réduisent à l'illumination divine. Malgré toute la profonde différence métaphysique, ils rangent, par leur théorie de cognition, à côté de Kant tout au contraire d'Aristote et de Thomas d'Aquin qui fondent la cognition à posteriori