

BERICHTE UND HINWEISE

NEWMAN IM GESPRÄCH MIT KANT Unveröffentlichtes Material von Johannes Artz (Bad Godesberg)

Im Jahre 1927 veröffentlichte E. Przywara (Stimmen der Zeit, 444) zum erstenmal eine Tagebuchnotiz *Newmans* vom 4. Februar 1860, in der es heißt: „Kant, dessen Philosophie ich gerade bei Chalybäus gelesen habe . . .“. „Chalybäus“ – das bezieht sich auf das Buch des Hegelkritikers H. M. Chalybäus (Prof. in Kiel): „Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel“ (1837), dessen englische Übersetzung von A. Edersheim (1854) sich heute noch in der sorgsam gehüteten Privatbibliothek *Newmans* im Oratorium zu Birmingham befindet. Die Notiz *Newmans* veranlaßte uns, das Handexemplar *Newmans* genauer durchzusehen und ließ uns eine Reihe interessanter Randbemerkungen entdecken, in denen *Newman* ein regelrechtes Gespräch mit Kant führt. Diese Randbemerkungen (wahrscheinlich vom Januar 1860) stellen mit ihrer größeren Zahl von Details eine Art Materialsammlung für das Gesamturteil dar, das die erwähnten Tagebuchnotizen liefern möchten, die selbst wiederum in die Gestalt eines Gesprächs mit Kant gekleidet sind.

Das Gespräch in den Randbemerkungen und Tagebucheinträgen muß seinerseits in den größeren Zusammenhang eines Vergleichs des philosophischen Denkens bei *Kant* und *Newman* gestellt werden, wobei der Ausgang von der Skepsis *Humes* entscheidend ist, der beide Denker aus Verantwortung vor ihrer Zeit veranlaßt, eine Neubegründung des Zugangs zum Überempirischen vorzunehmen, bei der das Mathematisch-Deduktive zurücktritt zugunsten des Ethisch-Personalen. Diese Gemeinsamkeiten zwischen beiden sind dann aber verbunden mit wesentlichen Unterschieden, deren Aufweis zugleich Anlaß zu einem tieferen Eindringen in die Eigenart und Problematik der Zielsetzung, Ausrichtung und Grundkonzeption beider Denker gibt und mit der Frage zusammenhängt, in welchem Sinne überhaupt *Newman* als Philosoph betrachtet werden kann.

Diesen Fragen sind wir in einem Referat auf der dritten internationalen *Newman*-Konferenz vom Juni 1964 nachgegangen. Daraus ergab sich eine Ausarbeitung zu einer umfangreicheren Darstellung, für die das Philosophische Jahrbuch nicht den erforderlichen Raum zur Verfügung stellen kann. Der Beitrag „*Newman* und *Kant*. Gemeinsames und Trennendes“ soll daher in der 8. Folge der *Newman*-Studien – etwa 1970 – erscheinen. Hier bringen wir in der Hauptsache die Wiedergabe und Interpretation der Randbemerkungen *Newmans* und eröffnen von dort aus andeutungsweise die weiteren Perspektiven, ohne die

ein Urteil über das Verhältnis der beiden Denker zueinander nicht möglich ist.

Zuvor drängen sich einige Fragen auf, die hier berührt werden müssen: 1. Hat *Newman* nicht schon vor 1860 die kantische Philosophie gekannt? Wir müssen antworten: Nur einige Gedanken mittelbar auf dem Umweg über weit verbreitete philosophische Äußerungen S. T. Coleridges und im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem englischen theologischen Liberalismus, der vom deutschen liberalen Protestantismus beeinflusst war, den man seinerseits wiederum auf den Einfluß *Kants* zurückführte, wie es z. B. die Werke E. B. Puseys (1828 ff.) und E. H. Dewars (1844) über den deutschen Protestantismus taten, die *Newman* 1845 zitiert in seiner Theorie der Dogmenentwicklung (Development of Christian Doctrine). – 2. Hat *Newman* *Kant* im Original gelesen? Wir antworten: Möglicherweise (!) zum Teil die Kritik der reinen Vernunft. Sein Handexemplar der Übersetzung von Meiklejohn (1855) ist fast bis zur Hälfte aufgeschnitten, so daß er die Kategorienlehre *Kants* noch studiert haben kann, nicht aber mehr die Ideenlehre. Jedenfalls müßte das sehr viel später als 1860 geschehen sein, was auch Lord Acton und C. C. J. Webb annehmen, und es ist durchaus nicht sicher, ob es überhaupt geschehen ist, fehlen doch jegliche Benutzungsspuren wie Anstreichungen oder Randbemerkungen. Mit Sicherheit darf man wohl annehmen, daß er die lateinische Übersetzung der kritischen Werke *Kants* von G. Born (4 Bde., 1796–98) nicht benutzt hat, die in der großen Oratoriumsbibliothek zu finden ist.

Zur Erkenntnistheorie

Gehen wir von der Tagebuchnotiz aus, die uns den Rahmen für die Details der Randbemerkungen liefern soll:

„Kant, dessen Philosophie ich gerade bei Chalybäus gelesen habe, würde bezüglich des Bewußtseins sagen: Ja, es bezeugt innere Fakten des Geistes, aber es ist unmöglich, sie – worin sie auch immer bestehen – auf etwas zu beziehen, was außerhalb ihrer ist. Nun gut, sage ich, du kannst mich zwar auf einen Standpunkt der absoluten Skepsis allem Außerbewußten gegenüber reduzieren [d. h. in einer Reductio, einem apagogischen Schluß]. Aber das ist eine reductio ad absurdum aller uns äußeren Erkenntnis [d. h. Erkenntnis alles außerhalb unseres Bewußtseins Bestehenden], welcher auch immer: der Sinneserkenntnis ebenso wie (ich müßte eigentlich hinzufügen: noch mehr als) der übersinnlichen Erkenntnis. Aber wenn du nicht bis zu diesem äußersten Extrem gehst (was es hoffnungslos macht, überhaupt jemals zu folgern und zu forschen), so mußt du etwas zugestehen. Und alles, was ich dich zugestehen bitte, ist

[nur] dies: daß es wahr ist, daß ich bin; oder daß mein Bewußtsein, daß ich bin, eine Tatsache wiedergibt, die außerhalb meines Bewußtseins liegt, nämlich [die Tatsache] meine[r] Existenz. Nun sich einmal, was in dieser einen Annahme mit eingeschlossen ist, nämlich: Mein Bewußtsein, daß ich bin, ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar. *Sentio ergo sum*. Darin ist das Bestehen einer Fähigkeit eingeschlossen, durch die ich schließe von dem, wovon ich Erfahrung habe, auf die Gewißheit dessen, von dem ich keine Erfahrung habe, nämlich auf meine Existenz, da meine Existenz eine Tatsache außerhalb meines Bewußtseins ist. Wenn aber eine äußere, nicht erfahrbare Tatsache durch ein Schlußverfahren aufgrund von Erfahrung erkannt werden kann, dann kann es vielleicht auch eine andere. Darum ist es kein absurder Gedanke, daß ich, wie ich von ‚sentio‘ auf meine eigene Existenz schließe, so von ‚conscientiam habeo‘ auf die Existenz Gottes schließe, und so komme ich auch von den Sinnesphänomenen zu der Existenz der Materie.“

Kants transzendente Fragestellung wird hier offensichtlich nicht erfaßt. Newman sieht in Kant den Skeptiker, der nur „Fakten des Bewußtseins“ gelten läßt und die Existenz einer Außenwelt in Frage stellt. Denn er argumentiert so: wenn du die Existenz einer Außenwelt nicht aus den Sinnesphänomenen zu erschließen bereit bist, dann müßtest du eigentlich schon die Existenz deines eigenen Ich in Frage stellen, denn die ist nicht unmittelbar im Bewußtsein gegeben, sondern muß ebenfalls, und zwar vom ‚sentio‘ her erschlossen werden. Kant aber vertritt tatsächlich keinen „Idealismus“ im Sinne der Leugnung oder Bezweifelung einer Existenz der Außenwelt.

In der Kritik der reinen Vernunft gibt es ein eigenes Kapitel zur „Widerlegung des Idealismus“, worin Kant den von ihm so genannten „materiellen“ oder „empirischen Idealismus“ ablehnt, mag dieser nun – um mit Kant zu reden – in der Gestalt des „dogmatischen Idealismus“ auftreten, der mit Berkeley das Dasein einer materiellen Außenwelt leugnet, oder auch in der Gestalt des „problematischen Idealismus“, der mit Descartes ihr Dasein als „unbeweisbar“ und „zweifelhaft“ betrachtet. Descartes wird sich ja tatsächlich des Daseins einer Außenwelt erst auf dem Umwege über die Gottesidee gewiß. Während also Newman gerade Descartes als den Garanten der Gewißheit gegen Kant ins Feld führt, wirft Kant Descartes seine Zweifel über die Existenz einer Außenwelt vor. Besonders deutlich spricht Kant in einem Lehrsatz die Gewißheit der Existenz einer Außenwelt aus: „Das bloße Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist mir das Dasein der Gegenstände im Raum“ (KrV B 275). Zu meinem Dasein in der Zeit, dessen ich mir bewußt bin, gehört nach Kant „Beharrlichkeit in der Wahrnehmung“ und die ist nach ihm nur durch ein Ding außer mir möglich.

Kant vertritt einen „empirischen Realismus“ im Gegensatz zu Berkeleys (psychologischem oder

empirischen Idealismus (esse = percipi). Der Idealismus, den Kant vertritt, ist ein transzendentaler.

Newman redet also an Kant vorbei, kümmert sich nicht um die kantische Terminologie, stellt sich nicht auf seine DiskussionsEbene und kennzeichnet seinen Standpunkt nicht als transzendental.

Dennoch bringt er einen wohlbegründeten eigenen Standpunkt zum Ausdruck. Dieser wird deutlicher durch Randbemerkungen Newmans in seinem Chalybäus-Exemplar.

Interessanterweise unterstreicht Newman dort zwar Äußerungen, die der Kennzeichnung der Transzendentalphilosophie dienen, doch wird auch dort deutlich, daß er sie nicht völlig versteht. An einigen Beispielen läßt sich zwar zeigen, daß er einzelne Elemente der Transzendentalphilosophie wachsam betrachtet, aber es fällt doch auch wieder auf, daß er die zentrale Frage der ersten Kritik Kants nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori nicht durch die geringste Hervorhebung würdigt.

Zu den von Newman besonders beachteten Elementen gehört folgendes. Daß Relationsbegriffe wie Ursache – Wirkung nicht angeborene Ideen, sondern „Verfahrensweisen“ seien (Chalybäus D 30, E 45 – mit „D“ bezeichnen wir in Zukunft die deutsche Chalybäus-Ausgabe, mit „E“ die englische) oder „Produkte des abstrahierenden Verstandes“ (D 31, E 46), wird durch Newman gewürdigt durch Anstreichung und die Randbemerkung „d. h. Abstraktionen“ (i. e. abstractions), was nicht nur eine Klärung der nicht ganz glatten Übersetzung Edersheims ist („the results [products] of abstractions“), sondern auch eine Sympathiekundgebung dessen, der in der Zustimmungslehre von 1870 sehr zurückhaltend von „Glauben an Verursachung“ (biefel in causation, im Anklang an Hume!) spricht, den er zu den „presumptions“ zählt, einer Art der „notional apprehensions“, die den „real apprehensions“ entgegengesetzt werden.

Von besonderem Interesse ist Newmans Notiz zum Begriff der „Dinge an sich“. Chalybäus schreibt: „Nur überhaupt das Dasein einer bestimmten Vorstellung zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort [in der englischen Übersetzung noch stärker: „Nichts über das Dasein . . . hinaus“, „nothing beyond“] . . . rührt von den Dingen an sich her“ (D 36, E 51). Newman bemerkt dazu: „Ein Etwas, so wie es zu solchen subjektiven Gestaltsqualitäten *fähig* ist, eine Fähigkeit, wie sie jedem Ding eigentümlich sein mag“ (a something *such* as to be *capable* of such subjective qualities of shape, which capability each thing may have peculiar to itself, D 37, E 51). Das ist eine wesentliche Akzentuierung, die auf eine positivere Wertung der Erscheinungen drängt. Während Kant den Unterschied oder Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung betont, sieht Newman die positive Seite der Erscheinungen: es sind ja gerade die Dinge an sich, die erscheinen. Er drängt mit dieser Bemerkung den kantischen Phänomenalismus sozusagen einer Deutung vom kritischen Realismus her

entgegen: Die Erscheinung ist *den Dingen gemäß*, sie läßt uns das Ding gegeben sein. Andererseits betont auch Newman oft sehr stark einschränkend, wir sähen die Materie nicht in ihrer Substanz, sondern nur in der Art wie sie sich uns gibt (Apologia, dt. Ausg., 277; Briefe, dt. Ausg., 536 f., 641; Wesen d. Univers., dt. Ausg., 52, Oxf. Univ. Pred. 15, § 40, dt. Ausg. Bd. VI, 256).

Seiner kritischen Äußerung zum kantischen Phänomenalismus entspricht auch eine Bemerkung zu den Paralogismen der reinen Vernunft. Neben dem Beifall zu der Aussage, die Substanz der Seele komme nie selbst zum Bewußtsein, notiert er kritisch: „Das Hegemonikon – mögen wir es nun Wille, Einheit, Persönlichkeit oder wie sonst auch immer nennen – wenn es auch nicht selbst die Seele ist, übersteigt es doch alle Modifikationen des Denkens und repräsentiert das Wesen der Seele“ (The ἡγεμονικόν will unity, personality or whatever we call it, though not itself the soul, is beyond all modifications of thought and represents the essence of soul, D 46, E 59. – Auch wenn man „hegemonikon“ adjektivisch auf „will“ beziehen wollte, ergibt sich kein wesentlich anderer Sinn des Satzes). Es handelt sich also wieder um einen Hinweis vom kritischen Realismus her: es ist das Ding an sich, das erscheint. – Daß übrigens der stoische Begriff des Hegemonikon Newman so geläufig ist, daß er ihm hier sofort bei der Lektüre einfällt, weist vielleicht auf seine Vertrautheit mit stoischem Gedankengut auf dem Wege über Cicero hin, in dem er sehr belesen war, wie ja auch seine Lehre von der Eigenständigkeit der Zustimmung im Erkenntnisvorgang teilweise auf stoische Auffassungen zurückzuführen sein mag (vgl. unseren Art. üb. d. Eigenständigkeit d. Newmanschen Erkenntnislehre, Th. Q. 1959, 194 ff.). Mit der Einführung dieses Begriffs des Hegemonikon vollzieht Newman wiederum einen Umstieg von der Denkweise Kants in die eigene.

Das geschieht auch in seinem Kommentar zu der Bemerkung, Kategorien seien Denknötwendigkeiten, nicht Gesetze für die Naturwesen, und das sei es, „was die Philosophie überhaupt dem Skeptizismus entgegenzusetzen habe“. Dazu schreibt Newman: „d. h. es ist ebenso leicht zu leugnen, daß wir *sind*, wie das wir *erkennen*, und [daß wir] in dieser besonderen Weise [erkennen]“ (i. e. as easy to deny, that we *are*, as that we *know* and in this particular way. – D 32, E 51). Newman hört aus dem Text etwas anderes heraus, als er sagen will. Er trägt den in der Zustimmungsllehre von 1870 mehrfach ausgesprochenen Gedanken vor, es sei uns gar nicht möglich, aus unseren eigenen Erkenntnisformen auszusteigen, ihnen stehe einfach Bejahung und Zutrauen zu.

Denkbarkeit ist noch nicht Wirklichkeit – darauf reagiert Newman so: „Es folgt, daß keiner erkennen kann, daß er existiert“ (It follows that no one can know, that he exists! a. a. O.). Das ist im Sinne der Tagebuchnotiz (s. o.) als *reductio ad absurdum* gemeint: Wenn das von Dingen außer

mir gilt, dann müßte es konsequenterweise auch von mir selbst gelten.

Ohne besondere Beachtung bleibt die Unterscheidung Kants zwischen reiner Vernunft und auf Sinneswahrnehmung bezogenem Verstand, der Chalybäus acht Seiten widmet. Auch die Antinomien der reinen Vernunft, die die Idee der „Welt“ betreffen (das Problem ihrer räumlichen und zeitlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit), werden von Newman nicht gewürdigt. Erst die Gottesidee ist es dann wieder, die ihn anzieht, wie wir noch zu zeigen haben.

Der Kritik der Urteilkraft wendet Newman kein besonderes Interesse zu. Nur ein „N. B.“ am Rande und Unterstreichung bei der Charakteristik der zwischen theoretischer und praktischer Vernunft vermittelnden Urteilkraft als „ein ästhetisches Vergnügen intellektueller Art“ hervorbringend (D 62, E 75).

Die Randbemerkungen und Tagebuchnotizen Newmans ermöglichen aber für sich allein noch keine echte Konfrontierung mit Kant. Wir müßten ihre Gedanken und Perspektiven überhaupt mit hineinneehmen in den Vergleich. Da werden wir bei beiden eine starke Betonung der Anschauungsbezogenheit des Erkennens feststellen, die bei beiden auffällig vom englischen Empirismus beeinflusst ist. Aber bei Newman ist diese Anschauungsbezogenheit Vorbedingung einer „realen Erfassung“ (d. h. einer Erfassung bei der die konkrete Person intensiv engagiert ist, und zugleich die konkrete Sache anschaulich begegnet – im Gegensatz zur „begrifflichen Erfassung“). Während aber bei Newman diese Zuordnung nicht losgelöst wird vom konkreten Material, von der konkreten Situation des Erkennens, ist für Kant das Bestehen von apriorischen Anschauungsformen von höchstem Interesse, sind sie es doch, die – obwohl nicht-empirisch – erkenntniserweiternd sind und somit synthetische Urteile a priori ermöglichen. Ähnlich ist es mit der Bedeutung der Einbildungskraft für beide (und zwar im Gegensatz zu Hume): bei Newman ist es die reproduktive Einbildungskraft, die der realen Erfassung im obigen Sinne dient, bei Kant die produktive, die vor aller Erfahrung den Denkformen schöpferisch die ihnen entsprechenden Schemata der apriorischen Anschauungsformen zuführt.

Es gibt also allenthalben Berührungspunkte, von denen dann der Transzendentalismus Kants wegführt oder über die er hinausführt.

Das gilt im besonderen Maße von dem Interesse beider am Erkenntnissubjekt. In Kants Philosophie gibt es da zwei Tendenzen, die in Spannung zueinander stehen: Einerseits „richtet“ die menschliche Vernunft „in ihrem reinen [theoretischen] Gebrauch nichts aus“, da sie die Dinge an sich nicht erreicht, und das ist „demütigend“ für sie (KrV A 795, B 823). Andererseits ist die reine praktische Vernunft überempirische Gesetzgeberin, die mindestens teil-identisch mit dem „homo noumenon“ ist, und eröffnet dem empirischen Menschen den Zugang zum Ansichseienden. Doch

auch schon in der theoretischen Philosophie überschreitet das „Subjekt überhaupt“ als der letzte Einheitsbezug aller Erkenntnis, aller apriorischen Denk- und Anschauungsformen, weit die Schranken der Vernunft des Einzelmenschen. Die Frage ist, wie wir dieses transzendente Subjekt zu deuten haben und ob wir es zur gesetzgebenden praktischen Vernunft in eine engere Beziehung setzen dürfen: sollen wir es deuten im Sinne Fichtes, oder wie die Neukantianer, oder ganz anders. Das berührt sich aufs engste mit der Frage, wie die „künftige Metaphysik“ nach Kant auszusehen habe, oder auch mit der, was als der „wahre Kant“ anzusehen sei. Besonders der Rickert-Schüler E. Herzigel hat diese Problematik des transzendentalen Subjekts bei Kant deutlich gemacht (von der Sicht der scholastischen Tradition her auch W. Brugger). Für diese Fragen ist entscheidend, welcher der beiden oben genannten Tendenzen das Übergewicht zuerkannt wird. Jedenfalls drängt die Philosophie Kants über das empirische Erkenntnissubjekt hinaus. – Newmans Interesse dagegen gilt der konkreten Weise der Gewißheitsbildung und Wahrheitsfindung beim konkreten Einzelmenschen, der sich kraft seiner persönlichen Urteilsfähigkeit von den ihm begrenzenden Wahrscheinlichkeiten (Indizien) her zur Gewißheit durchzufinden hat, wobei gerade dem schlichten, einfachen Menschen besondere Beachtung geschenkt wird, der oft nur schlecht formulieren kann, obwohl er folgerichtig denkt. Diese Urteilsfähigkeit ist dabei zugleich Geschicklichkeit und Verantwortlichkeit gegenüber der Wahrheit. Eine große Rolle spielt in diesem Zusammenhang das implizite Folgern aufgrund einer Häufung konvergierender Wahrscheinlichkeiten. Daß hier die Erkenntnispsychologie eine besondere Bedeutung hat, besagt nicht, Newmans Fragestellung ginge in ihr auf. Er nimmt sie vielmehr in den Dienst einer erkenntnistheoretischen Fragestellung – die Legitimation der Gewißheitsbildung im Alltag und im Glauben –, wobei betont die konkrete Erkenntnissituation des konkreten Menschen ins Auge gefaßt wird.

Es steht also bei beiden, bei Kant und bei Newman, der Mensch als Subjekt der Erkenntnis (bzw. des sittlichen Tuns) im Mittelpunkt der Fragestellung, aber bei Kant wird die Frage prinzipiell-systematisch, formal-transzendental gestellt, während Newman sie nicht systematisch stellt und beim konkreten Menschen verbleibt.

Entsprechend läßt sich feststellen, wie das „Wahrscheinliche“ in seiner oben angedeuteten positiven Bedeutung von Kant nicht ins Auge gefaßt wird. Demgemäß wird Gewißheit als Zustand der Person zum Unterschied von der logisch-formalen Gewißheit als Eigenschaft eines Urteils zwar von Kant gesehen, aber nicht besonders ausgewertet. Auch das „Apriori“, das für beide eine entscheidende Bedeutung hat, ist entsprechend ein je verschiedenes: Kant geht es um die apriorisch-allgemeingültig-notwendigen Bedingungen für Erfahrung überhaupt mit dem Ziel eines geschlossenen

formalen Systems (das transzendente Subjekt ist dabei der letzte Bezugspunkt); Newman geht es um apriorische Wahrscheinlichkeiten, die dem konkreten Menschen in der konkreten Situation zur Wahrheitsfindung und Gewißheitsbildung verhelten. Ein empirisches wahrscheinliches Apriori ist für Kants Philosophie und Terminologie eine *contradictio in adiecto*. Für Newman ist der „illative sense“, dieses „organum investigandi“ der eigentliche Träger der Gewißheitsbildung und Wahrheitsfindung, jene personale Urteilsfähigkeit, die aus Geschicklichkeit und ethischer Verantwortung zugleich wirksam ist. Zwar begegnen wir auch bei Kant der „Sagazität“, die ähnlich definiert wird, aber sie begegnet uns bezeichnenderweise nicht in den drei Kritiken, sondern in der Anthropologie (I. Teil, § 56).

Wir müssen uns hier auf Andeutungen beschränken. Farbe und Detaillierung und damit größere Aussagekraft gewinnt das alles bei der angekün- digten, gründlicheren, mit Belegen und Zitaten versehenen Darstellung, auf die die vorliegenden Ausführungen aufmerksam machen wollen.

Fragen der Ethik und Religion

„Darum ist es kein absurder Gedanke“, hatte Newman in den Tagebuchnotizen gesagt, „daß ich, wie ich von ‚sentio‘ auf meine eigene Existenz schließe, so von ‚conscientiam habeo‘ auf die Existenz Gottes schließe...“ Hier wird in keiner Weise deutlich, welchen Zugang Kant zum Dasein Gottes von der praktischen Vernunft her findet. Wir müssen dazu weitere Aufschlüsse in den Randbemerkungen Newmans zu Chalybäus suchen.

Zu den „Antinomien der reinen Vernunft“ macht Newman, wie gesagt, weder Randbemerkungen noch Hervorhebungen. Aber bei dem Abschnitt über das „Ideal der reinen Vernunft“ wird sein Interesse wach. Es geht um das Gottesproblem. Newman unterstreicht „moralische Natur“ und „Postulat“ an den Stellen, wo darauf hingewiesen wird, daß Kant den kosmologischen Beweis nicht durch einen anderen ersetzen will, sondern den Gottesglauben auf unsere moralische Natur und ein Postulat der praktischen Vernunft gründet (D 52, E 66).

Dazu notiert Newman: „Ich würde sagen, das Argument liege in der Erfahrung unserer moralischen Natur“ (I shd [should] say the argt [argument] lay in the experience of our moral nature, a. a. O.). Das verrät sofort den anderen Denkstil Newmans. An die Stelle des apriorischen Postulates tritt bei Newman die „Erfahrung unserer sittlichen Natur“, und das ist für ihn nichts anderes als das Gewissenserlebnis. Das „Du sollst“ aber ist in Kants System etwas durchaus anderes. Es ist nicht empirisch. Und das Erlebnis des Bewusstseinsphänomens ist als etwas Aposterisches kein konstitutives Element seines Systems der praktischen Vernunft.

Den bekannten Hinweis Kants, daß aus der Beschaffenheit eines Dreiecks nicht auf seine Existenz

geschlossen werden kann, quittiert Newman mit der Bemerkung: „Es gibt keinen Beweis für die notwendige Existenz eines Dreiecks. Im Gegensatz dazu im Falle Gottes“ (There is no proof of the necessity of the existence of a triangle, contrariwise in the case of God (D 53, E 67)). Er schließt also Beweisbarkeit nicht grundsätzlich aus, trotz seiner Kritik am kosmologischen Beweis. Wir werden zum Vergleich die Aufzeichnungen über den „Proof of Theism“ und über den „praktischen, personalen Beweis . . .“ heranziehen müssen, die zeitlich mit den Randbemerkungen zu Chalybäus zusammenfallen.

Das gilt auch für das folgende. Chalybäus schreibt: „Nach Kant erlaubt der teleologische Gottesbeweis, nur auf einen weisen Urheber der Form der Welt, nicht ihrer Substanz und Materie, nur auf einen Architekten, nicht auf ihrem Schöpfer und auch nicht auf ein allgenügendes Urwesen zu schließen“ (not of its substance and matter . . . as its creator nor an all-sufficient original essence. D 56, E 69 f., Hervorhebungen Newmans). – Dazu Newman: „Indessen kein Argument beweist alle Attribute. Dieses Argument eine unvergleichliche Weisheit und Macht – darin sind die anderen Attribute eingeschlossen. Er würde natürlich nicht zulassen, daß wir ein Attribut aus dem anderen erwiesen“ (still, no argt proves all attributes. This argt proves all imitable [sicher irrtümlich für ‚unimitable‘] wisdom and power – in them the other attributes are included. He would not of course allow, that we might prove one attribute from another. D 56, E 69). Das klingt auf den Schluß des „Proof of Theism“ an. Newman setzt hier einfach seine vom Empirischen ins Transzendente hinein schlußfolgernde Art Kant entgegen, obgleich er auf der gleichen Seite durch Unterstreichungen und ein „Notabene“ am Rande den Hinweis auf das Nicht-Empirische des kantischen Moralprinzips hervorhebt.

Chalybäus: „Kant wollte damit [d. i. mit dem apriorischen, nur dem ‚Glauben‘ zugänglichen Moralprinzip] das innerste und höchste Prinzip des menschlichen Geistes . . . hier als Freiheitsprinzip [in der englischen Übersetzung doppelt: the principle of liberty, the principle of freedom] erfassen und ans Licht ziehen.“ Newman dazu: „An Stelle dessen würde ich behaupten: das Wissensprinzip“ (Instead of this – I would affirm, the principle of conscience, D 59, E 72). Das ist außerordentlich bezeichnend. Kant geht es um die Freiheit des „intelligiblen Charakters“, des „homo noumenon“ in uns, die im Gegensatz zur Unfreiheit des „empirischen Charakters“, des „homo phaenomenon“ besteht, als ein im praktischen Vernunftglauben reicheres Ansichseiendes, das allem Wissen und aller Erfahrung unzugänglich ist. Newman dagegen denkt an die konkrete Erfahrung des Einzelmenschen, der im Gewissen persönlich der Forderung des persönlichen Gottes begegnet. Aber es wird noch deutlicher.

Chalybäus: „Wäre die Realisierung eines Objek-

tes zum Zweck und Motiv des Willens geworden, so hätte das Subjekt . . . dem Objekt sich untergeordnet, sich zum Mittel für ein anderes herabgesetzt, und dieses wäre sein Beherrscher geworden.“ Dazu Newman: „Gut – der Schöpfer ist dieses andere Etwas“ (Well – the Creator is this something else, D 60, E 73). Das zeigt in aller Schärfe den Unterschied der Begründung des Ethos bei beiden Denkern. Während nach Newman die Analyse des Gewissensphänomens den Ursprung der sittlichen Forderung aus dem persönlichen Gott sichtbar macht, ist bei Kant die sittliche Forderung ganz in der Autonomie der allgemeinen praktischen Vernunft und ihrem formalen kategorischen Imperativ begründet, wobei Gott nur als sekundäre Sanktion gelten darf, nicht als primäre Quelle der Geltung.

Die Analyse des Gewissensphänomens zur Begründung der Gewißheit über Gott wird uns in ihrer ausgereiften Form in der Zustimmunglehre (Grammar of Assent) von 1870 geboten. Wir haben aber neben unseren Randbemerkungen vom Januar 1860 und der Tagebuchnotiz vom Februar 1860 noch andere Notizen, die Entwürfe und vorstadien Versuche in dieser Richtung darstellen: die Notizen vom 7. November 1859 und vom 5. und 12. Januar 1860: „Proof of Theism“, „On the popular, practical, personal evidence for the truth of revelation“, „The evidences of religion.“ Im Manuskript des „Proof of Theism“ finden wir außerdem noch Alternativentwürfe (bzw. Ergänzungen und Korrekturen) vom 7. und 8. März 1860, vom 15. November 1861, vom 31. August und 18. November 1864, ein Zeichen dafür wie intensiv Newman an diesem Zugang zu Gott vom Ethischen her gearbeitet hat. Dazu kommen noch Predigten, die sich in dieser Richtung bemühen, bis schließlich die Zustimmunglehre die reife Darstellung gibt.

Ähnlich wie in den Tagebuchaufzeichnungen vom 4. Februar 1860, die wir oben im vollen Wortlaut wiedergegeben haben, gibt es auch im „Proof of Theism“ den kartesischen Ansatz, dort in der Formel „sentio ergo sum“, hier (im „Proof“) in der Formel „I am for I feel, . . . remember, . . . think, reason.“ Es wird aber hier im „Proof“ ausdrücklich betont, dieses „for“ sei nicht der Ausdruck einer expliziten Folgerung, sondern meine: „Darin, daß ich empfinde, bin ich mir bewußt, daß ich existiere; aber dieses ‚Darin – daß‘ wird ja im allgemeinen ein Grund genannt, oder auch das Symbol eines Folgerungsaktes.“ Ähnlich in der Zustimmunglehre von 1870 (dt. Ausg. v. 1961, S. 396, Anm. 166), wo Descartes berühmtes „Cogito ergo sum“ als „Ausdruck eines schlußfolgernden Instinktes“ aufgefaßt wird. An diesen Ausgangspunkt schließt sich dann der „Gewissensbeweis“ für das Dasein Gottes an. Aber wo vom „Schließen“ („I infer“) die Rede ist, ist nicht etwa – wie es die Tagebuchnotiz nahelegt („conscientiam habeo . . .“) – an eine explizite Folgerung gedacht, sondern an ein implizites Folgern oder Miterfassen, freilich auch

nicht an eine unmittelbare mystische Begegnung mit Gott (Bremond) oder gar an eine natürliche „Offenbarung“ (Stoker).

In welchem intensivem Maße Humes Skepsis, die sich auch in Newmans Jahrhundert auswirkt, sowohl Kant wie Newman beunruhigt und zu einer Neubegründung der Gottesgewißheit bestimmt hat, wird in unserer ausführlichen Darstellung entwickelt und belegt werden. Beide üben Kritik am Gottesbeweis vom Kosmos her, in je verschiedener aber doch vergleichbarer Weise, was im einzelnen gezeigt werden kann. Beide wollen vom Ethisch-Personalen her neu begründen. Aber der Personalismus bei Kant muß auch in seiner Eigenart und seinen Grenzen gesehen werden: der Akzent ruht bei ihm nicht auf der empirischen „Person“, sondern auf der intelligiblen „Persönlichkeit“, eine Unterscheidung, die sich in vielfältiger terminologischer Ausprägung durch Kants Kritiken hindurchzieht und deren Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann. So ist der „Mensch“ nur Selbstzweck um seiner Teilhabe an der „Menschheit“ willen, so hat der „homo phaenomenon“ seine Würde nur von dem „homo noumenon“ in ihm her, wobei die Präposition „in“ zu beachten ist, die immer wieder zur Kennzeichnung des Verhältnisses beider verwendet wird. Aber nicht nur das Verhältnis der Teilhabe besteht zwischen beiden, sondern auch das des Gegensatzes, der in verschiedener Formulierung („heilig – unheilig“ usw.) sehr stark unterstrichen wird, so daß die „intelligible“ Seite der Relation weithin mit der außerindividuellen (überindividuellen?) autonomen praktischen Vernunft als der Gesetzgeberin des Sittengesetzes, als der Trägerin des kategorischen Imperativs erscheint. Vielleicht geht Przywara zu weit, wenn er in dieser autonomen praktischen Vernunft so etwas wie einen „Mensch-Gott“ sieht; vielleicht übertreibt auch Scheler in seiner Kritik, wenn er sagt, daß Kant keine „geistige Person und Individualität“ kenne, weil sich für Kant „Personsein . . . erschöpft . . . darin, der Ausgangspunkt . . . einer Vernunfttätigkeit als praktischer zu sein“, die etwas in allen Menschen „Identisches“ sei, und deren Akte „eo ipso außerindividuell“ oder gar „überindividuell“ seien. Aber in dieser Richtung wenigstens liegen Eigenart und Grenze von Kants Personalismus. Auch C. C. J. Webb spricht von einer „unpersönlichen Natur der Moralität“ bei Kant.

Ganz anders bei Newmans ethischer Neubegründung der Gottesgewißheit: da steht im Gewissenserlebnis der Einzelmensch dem personalen Gott gegenüber. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu zeigen, wie Kant das Gewissensphänomen deutet. Das Gewissen (der Terminus kommt in den drei Kritiken selten vor) ist „die dem Menschen . . . seine Pflicht vorhaltende praktische Vernunft“, oder die „ideale Person“, die sich die Vernunft schafft. Und wenn wir auch eine Strecke weit in den Ethikvorlesungen (ab 1775, also vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, 1781) den Eindruck haben, das Gewissen werde

wie bei Newman interpretiert, so läuft doch die Analyse darin aus, daß es Ankläger sei aufgrund eines „Gesetzes“, das „in der Vernunft liegt“. Und nur um des „Effektes“ willen, heißt es in den Pädagogikvorlesungen, sei es gut, sich das Gewissen als Richterstuhl Gottes zu „denken“.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Kritik des Schelerschülers Stoker in seinem bekannten Buch über das Gewissen (1925) an der Gewissensauffassung Kants und seine positive Bewertung der Gewissensanalyse Newmans (letztere auch bei Scheler selbst), bedauerlich sein Mißverständnis, nach einigen Äußerungen Newmans erscheine das Gewissen als „Offenbarung“, ein Mißverständnis, das auf einige sehr eigenwillige terminologische Festlegungen Stokers zurückgeführt werden kann.

Während also bei Kant das Gewissen losgelöst wird vom Religiösen, ist es für Newman „in sich wesentlich religiös“ und das als „Sense of Duty“ im Unterschied zum rein ethischen „Moral Sense“. So in der Zustimmungslere von 1870, aber auch schon in der 2. und 9. Oxforder Universitätspredigt (1830 bzw. 1839) und in der Pfarrpredigt (I, 17) vom Oktober 1830.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Frage nach dem Personalismus und dem Verhältnis von Ethos und Religion auch die sehr verschiedene Bedeutung der Gottes- und Nächstenliebe für Kant und für Newman, ferner ein Vergleich zwischen dem Gedanken des „Urbösen“ bei Kant und dem Aufweis der Erbsünde bei Newman.

Vor allem aber muß man der Problematik der Gottesidee im kantischen Denken nachgehen. Denkt man das moralphilosophische System Kants zu Ende, so erscheint darin der Gottesgedanke nicht so sehr als etwas Zentrales, eher als etwas von außen Hinzukommendes, gegen das die Autonomie des Sittengesetzes im gewissen Maße regelrecht in Schutz genommen werden soll. Nur für das Postulat der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit hat die Gottesidee eine eigentliche Funktion, ein Postulat, dem gerade vom Ethischen her N. Hartmann seinen postulatorischen Atheismus entgegenstellt. „Der kantische Gott“, sagt Steinbüchel, „steht im Dienste von etwas, das höher ist als er selbst . . . Ein Gott aber, der zu etwas dient, ist kein Gott mehr.“

Dazu kommt der Dualismus der theoretischen Aussage und des praktischen Postulates vom Dasein Gottes, ein Dualismus, der besonders in den Äußerungen des alternden Kant harte Formen annimmt; dazu müßte das Opus postumum analysiert werden.

Daß Kant „Platz schaffen wollte für den Glauben“ muß uns dann veranlassen, den Glaubensbegriff Kants zu analysieren. Ebenso müßte, wenn bei Kant das Ethos einen Neuzugang zur Gottesgewißheit geben soll, untersucht werden, wie Kant über Religion, Christentum, Schrift und Offenbarung denkt. Ferner: ob und in welchem Sinne bei Kant von einem Erfassen des Wertes des „Heiligen“ gesprochen werden kann. Das alles in Kon-

frontierung mit dem Denken Newmans. Auch muß – über die Stellung der Gottesidee in der Moralphilosophie Kants hinaus – nach dem teleologischen Ansatz der Gottesgewißheit gefragt werden, wie er in der dritten – vermittelnden – Kritik der Urteilskraft diskutiert wird, und das wiederum im Vergleich zu Newmans Auffassungen. Schließlich ist aufschlußreich der Vergleich der persönlichen religiösen Entwicklung beider. Dabei spielt auch die Frage eine Rolle, in welchem Sinne von einem Einfluß des Pietismus bei Kant geredet werden darf, und in welchem Sinne nicht; auch die Frage, ob Kant „Philosoph des Protestantismus“ genannt werden dürfe. Ähnlich gilt es bei Newman zu fragen, ob und in welchem Sinne Elemente des „Evangelikalismus“, „Moralismus“, „Rigorismus“ wirksam sind und wie sie zueinander stehen.

Diese umfassenden Gegenüberstellungen beider Denker dient aber auch dem Bemühen, beide – um ihrer selbst willen – tiefer zu erfassen.

Wir haben das „Gespräch Newmans mit Kant“ nur in den unmittelbaren Stellungnahmen Newmans ausführlicher gebracht, und darüber hinaus nur andeuten können, daß dieses Gespräch im weiteren und tieferen Sinne – ohne von Newman beabsichtigt zu sein – in gewissen Grundpositionen seine Ansätze hat und von dort aus begonnen – oder fortgesetzt – wird. Nur mit Bedauern beschränken wird uns hier auf einige Hinweise, wird uns doch beim Niederschreiben jedes Satzes klar, wie sehr nur ein analysierendes Eindringen in alle Aspekte und Details und unter Anführung konkreter Belege den tatsächlichen Auffassungen beider Denker gerecht wird. Oft waren hier unsere Aussagen nicht mehr als die Nennung eines Themas, das näher zu behandeln wäre. Möge darum diese Darstellung dazu anregen, umfassendere und gründlichere Aufschlüsse in unserem Beitrag zu der künftigen 8. Folge der Newman-Studien zu suchen.

PHILOSOPHIE DER OFFENBARUNG

Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch von Eberhard Simons von L. B. Puntel (München)

Im vorliegenden Werk (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966) stellt Simons die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung „in Auseinandersetzung mit Karl Rahner“, wie der polemische Untertitel lautet, noch genauer: mit dessen Werk „Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie“ (2. Aufl. München 1963; im folgenden mit HW abgekürzt). Weder will S. auf das Gesamtwerk Rahners eingehen noch dessen Denken auf HW festlegen (10–11); nur die andere streng philosophische Arbeit Rahners „Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin“ (2. Aufl. München 1957; abgekürzt: GW) wird von ihm zum Teil berücksichtigt. Aber die Auseinandersetzung mit Rahner ist nicht das

primäre Anliegen von S.; dieses ist vielmehr die transzendentalphilosophische Analyse der Möglichkeit von Offenbarung, nicht aber im Sinn einer voll durchgeführten Offenbarungsphilosophie, sondern als Herausstellung des transzendentalen Grundprinzips möglicher Offenbarung (12).

Dieser kritisch-systematischen Absicht entspricht der Aufbau des Werkes in drei Teilen. Im ersten (15–25) wird der Gedankengang von HW äußerst knapp präsentiert; der zweite (27–59) versucht die Denkgestalt von HW durch eine immanente Interpretation und Kritik durchsichtig zu machen; im dritten (61–173) wird die Möglichkeit von Offenbarung „aufgrund von HW“ systematisch erörtert. Die Arbeit ist methodisch klar und sehr übersichtlich gegliedert. Es wäre allerdings zu fragen, ob die ständige Verknüpfung von systematischen Überlegungen und kritischer Auseinandersetzung mit HW sehr sinnvoll ist. Wenn man auch beachtet, daß S. seinen Systementwurf „aufgrund von HW“ durchzuführen gedenkt, so ist dennoch zu sagen, daß wegen der von ihm selbst entschieden betonten Verschiedenheit im Ansatz selbst eine ständige Konfrontation mit HW von einem bestimmten Punkt an ihren Sinn verliert. Auseinandersetzung wird hier zwar nicht um ihrer selbst willen getrieben, aber es wird ihr zweifellos ein viel zu großer und zentraler Platz eingeräumt.

Es sollen hier einige Bemerkungen gemacht werden zu Simons' Rahner-Interpretation und -kritik (I), zu seinen grundlegenden systematischen Überlegungen (II) und zur eigentlichen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung (III).

I

S. entwickelt eine eigene systematische Konzeption, die sich als Transzendentalphilosophie versteht und sich vor allem Platon, Augustinus, Cusanus, Descartes, Kant und Fichte verpflichtet weiß. Am stärksten ist sie von Fichte beeinflusst (65). Diese Konzeption wird im 3. Teil entwickelt. In den beiden ersten Teilen wird HW *immanent* interpretiert und kritisiert, wobei Simons' eigene systematische Auffassung zwar immer gegenwärtig ist, aber nicht in den Vordergrund tritt. Die Grundfrage des Verf. richtet sich an die Einheitslichkeit von HW. Dieses Werk will die Möglichkeit von Offenbarung aus dem Vollzug der Seinsfrage heraus erörtern. Die Seinsfrage legt sich nach HW in drei Aspekten aus: als Frage nach dem *Sein überhaupt*, als *Frage* nach dem Sein und als Frage nach dem Sein in Unterscheidung zu dem *Seienden*. Im Zuge der Entfaltung der Seinsfrage wird der Mensch als jenes Seiende ansichtig, dem Sein nur in „Welt“, und das heißt: in Geschichte aufgeht und das deshalb ständig auf Welt und Geschichte angewiesen ist. Das die Möglichkeit einer Selbsterschließung des absoluten Seins (Gottes) ermöglichende Medium ist das als begriffliches Zeichen gedeutete „Wort“.