

Joseph Kleutgen und die philosophische Prinzipienlehre bei Hermes

Zum 150. Geburtsjahre Joseph Kleutgens*

Von Leonhard Gilen S. J.

Als Hermes im Jahre 1819 den ersten Band seines Hauptwerkes veröffentlichte, hatte er sich schon 23 Jahre lang sehr intensiv mit Gedanken, Studien und Arbeiten über die „Grundlehren der Theologie“ beschäftigt. Diese Probleme haben ihn „mit unwiderstehlicher Gewalt angezogen und . . . unverändert gefesselt“. In der Weiterentwicklung seiner Pläne und Ideen wurde schließlich „eine vollständige geoffenbarte Theologie sein Zweck“¹. Er veröffentlichte zunächst seine „Einleitung in die christkatholische Theologie“, in deren erstem Teil er die philosophische Grundlegung seiner theologischen Gedankengänge bietet. Wie sehr ihm auch hier die theologischen Fragen Grundanliegen waren, speziell die wissenschaftliche Sicherung der theologischen Aussagen über die ihn im eigentlichen Sinne quälenden „ergreifenden und fesselnden Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben“², zeigt schon die Lektüre seiner ausführlichen Vorrede (III—XXXII) und der Aufbau des Buches. In seiner ersten Untersuchung, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung ist, stellt er die Frage: „Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht sie — und ist einer derselben anwendbar auf den Beweis des Christentums?“ (81—266). Die zweite Untersuchung geht auf die Idee Gottes ein: „Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?“ (267—503). Sodann wendet Hermes sich unter erkenntnistheoretischem und methodischem Gesichtspunkt der übernatürlichen Offenbarung zu. Die Formulierung der Frage zeigt auch hier das in der philosophischen Einleitung vorwiegende erkenntniskritische Interesse des Verfassers: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?“ (504 bis 613).

Hermes hat drei vergebliche Versuche gemacht, zur Klarheit zu kommen über diese Ideen, die ihn nicht mehr aus ihrem Banne entließen: Gott, Offenbarung, ewiges Leben. Zunächst wandte er sich an theologische Lehrbücher und Berater³. Dann kam er zu der Erkenntnis, daß

* Kleutgen wurde am 9. April 1811 in Dortmund geboren.

¹ Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung. Münster 1919, ²1931. — Wir zitieren nach der 2. Auflage. — Vgl. IX f.

² Ebd. IV.

³ Ebd. V.

er zunächst einmal Metaphysik studieren müsse; und „ein Zufall brachte mich zuerst an die alte Metaphysik“⁴. Der Beweis für das Dasein Gottes, den er dort fand, schien ihm, „so unkundig“ er noch war, doch „in seiner Natur nichtig“. Aber auch bei Kant und „den noch neueren Systemen, wie sie der Reihe nach entstanden“, kam er zu keinem Ergebnis⁵; er fand keine Antwort auf seine Fragen. Aber er lernte selbständig denken und „von nun an selbst philosophieren“. Zur Methode dieses Philosophierens, die nach seinem Urteil in einem entscheidenden Gegensatz zu den Systemen moderner Philosophie stand, sagt er selber: „Bey allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllt: überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte.“⁶

Man hat diesen hermesianischen Zweifel vielfach mit dem methodischen Zweifel Descartes' identifiziert oder doch in seine Nähe gerückt⁷. In Wirklichkeit läßt diese Auffassung sich wohl nicht halten⁸. Man muß vielmehr bei Hermes einen doppelten Zweifel unterscheiden: einmal den wirklichen und positiven, der von ihm für die philosophische Begründung der Theologie gefordert wird (er bezieht sich auf die theoretische Vernunft); und ferner einen Zweifel in den Fragen der Moralphilosophie oder gegenüber moralischen Verpflichtungen. Dieser Zweifel ist wesentlich anders geartet, er geht vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, auf die praktische Vernunft und kann als „methodischer Zweifel“ bezeichnet werden, vielleicht auch als „fiktiver Zweifel“ (vgl. Schlund 318—337).

Bei der philosophischen Prinzipienlehre handelt es sich um die theoretische Vernunft und die mit ihrer Hilfe zu leistende Begründung unseres Wissens. Der Zweifel, der hier als methodisches Prinzip von Hermes herangezogen wird, ist das eigentlich so zu nennende Dubium hermesianum.

Man kann nicht erwarten, daß sich bei Hermes die Begründung der obersten Denk- und Seinsgesetze schon in der Form findet, wie sie durch die Forschungen und Kontroversen der letzten Jahrzehnte angeregt und

⁴ Ebd. VI. — Sicher hat er nicht Thomas von Aquin studiert, dessen Werke damals an theologischen Fakultäten und Hochschulen kaum bekannt waren (vgl. dazu L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 30—47: Kl. und die Neuscholastik in Deutschland). — Wahrscheinlicher hat er damals die Philosophie Statters studiert, den er sicher für seine Vorlesungen benutzte. S. W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1932, 14 48.

⁵ Einleitung VII.

⁶ Ebd. X.

⁷ So schon ein Ungenannter (Nic. Möller) im Mainzer „Katholik“ 1832, 152 f. 158 f. Ferner J. v. Kuhn, ThQschr 21 (1839) 440 f. — Ebenso K. Eschweiler, Zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 126—128. — Vgl. dazu die Untersuchung von R. Schlund, Der methodische Zweifel, Diss. Freiburg 1947, 13—121.

⁸ Vgl. dazu L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes', Schol 30 (1955) 52—55; ders., Kleutgen und der hermesianische Zweifel, ebd. 33 (1958) 1—31.

vielleicht auch erzwungen worden ist⁹. Eingehender hat Hermes nur über den Satz vom zureichenden Grunde gehandelt. Über die Beziehung und eventuelle Zurückführung dieses Satzes auf das Kontradiktionsprinzip, die in diesen Kontroversen viel besprochen worden ist, findet man bei Hermes kaum Andeutungen und auch bei Kleutgen keine thematische Analyse. Die Gründe liegen nicht darin, daß diese Gedanken in der von Hermes so genannten „alten Metaphysik“ völlig unbekannt gewesen wären. Vielmehr hat die geschichtliche Untersuchung von de Vries¹⁰ den Beweis erbracht, daß die Lehrbücher der scholastischen Philosophie des 18. Jahrhunderts diese Reduktion oder Begründung durchgeführt haben, so Storchenau und auch Stattler¹¹ (bei dem aber der Satz vom zureichenden Grunde unabhängig vom Widerspruchsprinzip erkannt und dieses sogar aus dem Satz vom Grunde abgeleitet werden kann: *Ontologia* §§ 17 u. 18). Aber was Hermes suchte, war ein stichhaltiger Beweis für jene „Urursache“, die „einzig und vollkommen durch sie selbst begründet und von allem außer ihr unabhängig“ ist. Nur wenn diese Forderung erfüllt ist, „muß die reflectierende Vernunft halten, daß ein Gott sei“¹². Dabei wird die Frage zunächst, wohl unter dem Einfluß Kants, darauf eingeengt, ob „die theoretische Vernunft in der Reflexion halten muß, daß ein Gott sei“¹³. Ein weiterer Abschnitt, der aber für die Frage nach der philosophischen Prinzipienlehre des Hermes nicht die gleiche Bedeutung hat, geht auf das Problem der praktischen Vernunft ein: „Muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion fordern einen Gott anzunehmen?“ (408—444).

Schon diese Fragestellungen des Hermes zeigen, daß seine Lehre von den philosophischen Prinzipien nicht aus dem Zusammenhang mit den Gottesbeweisen gelöst werden kann, weder nach ihrer genetischen noch nach ihrer systematischen Seite. Auch die modernen Kontroversen über die Gültigkeit und die Begründung der Prinzipien sind unter dem Druck dieser Zusammenhänge entstanden und von hier aus zu begreifen. Sie wurden angestoßen durch das Buch von C. Isenkrahe „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“

⁹ Vgl. dazu besonders L. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930, mit dem Überblick über die bis dahin erschienene Literatur zur Kontroverse über das Kausalitätsprinzip (1—3). — Ferner A. Pechhacker, *Zur Begründung des Kausalprinzips*, *Schol* 25 (1950) 518—534, und sein inzwischen erschienenes Buch: *Der Logos des Seins*, Innsbruck 1961; G. Scheltens, *Het probleem van de metafysische Causaliteit in de neoscholastische filosofie*, *TPh* 14 (1952) 455—501; A. v. Schönberg, *Kausalitätsprinzip und Gottesbeweis*, ebd. 18 (1956) 59—106; H. Ogiermann, *Der metaphysische Satz der Kausalität*, *Schol* 30 (1955) 344—371.

¹⁰ J. de Vries, *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien*, *Schol* 6 (1931), 196—221, bes. 198—200.

¹¹ S. Storchenau, *Institutiones Logicae*, Viennae 1769; *Institutiones metaphysicae*, ib. 1771. — B. Stattler, *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, Augustae Vind. 1769 ss.

¹² Einleitung 367 336.

¹³ Ebd. 336—408.

(1915) und sind bis zur Gegenwart noch nicht ganz zur Ruhe gekommen¹⁴.

Kleutgen betrachtet die Untersuchung über die Prinzipien neben denen über die Gewißheit und die Methode der Philosophie als eine der wichtigsten, soweit es ihm darum geht, „Anklagen, die man wider die Vorzeit erhebt“, zu widerlegen bzw. klarzustellen und auf ihren Wahrheitsgehalt zurückzuführen (341). Die fundamentalsten dieser Vorwürfe beziehen sich auf die eben genannten Grundlagen der Philosophie, die den weitaus größeren Teil des ersten Bandes seiner Philosophie der Vorzeit einnehmen (341—862)¹⁵. In der Abhandlung über die Prinzipien beginnt Kleutgen zunächst mit einer Untersuchung über Descartes' Lehre von den Prinzipien. Von dem innersten Fundament dieser Lehre distanziert er sich allerdings schärfstens, obwohl er gern zugibt, daß Descartes' „Theorie von der Gewißheit der erste Versuch der neuen Zeit [war], der Philosophie die Grundlage, der sie bis dahin sollte entbehrt haben, zu verschaffen“ (446)¹⁶. Die These Descartes', daß mit Ausnahme des Cogito, ergo sum alle menschliche Erkenntnis, auch alle Metaphysik, Mathematik und Physik auf der Vorerkenntnis Gottes als des Wahrhaftigen beruhe¹⁷, wäre gar nicht möglich gewesen, „wenn er auch nur die ganz gewöhnliche Lehre der Scholastiker über die Prinzipien vor Augen gehabt hätte“ (448). Daß diese Lehre, wie sie bei Thomas, bei Suarez und etwa den Conimbricenses vorgetragen wird, Descartes wenigstens in der Zeit seines Studiums in La Flèche bekannt war, kann nicht in Zweifel gezogen werden¹⁸.

Kleutgen ist nicht davon überzeugt, daß eine ausgebaute und auch die Anfänge philosophischer Spekulation sichernde Kritik der menschlichen Erkenntnis schon in der Hochscholastik oder doch in der spanischen und portugiesischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts geboten worden sei. Er meint vielmehr, daß der „Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnißvermögens auch Ursache gewesen sein mag, daß gewisse Fragen der Speculation keine befriedigende Lösung fanden“ (22).

So stark Hermes auch in seinem philosophischen Denken, in den Grundauffassungen und methodischen Gesichtspunkten von Kant und Fichte beeinflusst war¹⁹:

¹⁴ S. Anm. 9; ferner Fr. Grégoire, L'axiome universel du fondement de l'être, RevPhLouv 54 (1956) 478—500, und sein größeres Werk: Phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu², Louvain 1955.

¹⁵ Philosophie der Vorzeit², Innsbruck 1878. Die Zitate beziehen sich auf die zweite Auflage, beim ersten Band sind nur die Seitenzahlen angeführt.

¹⁶ Vgl. L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes', Schol 30 (1955) 50—72.

¹⁷ Descartes, Meditationes, Med. V: Oeuvres de Descartes VII (ed. Adam-Tannery), Paris 1904, 71.

¹⁸ Vgl. dazu L. Gilen, Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik, Schol 32 (1957) 41—66.

¹⁹ Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912.

die Gedanken über die philosophischen Prinzipien versucht er in einem bewußten Gegensatz zu Kant und Fichte zu entwickeln.

Nach Kant und Fichte ist der Satz vom Grunde, wie Hermes darlegt, ein bloßes Denkgesetz, während er in Wirklichkeit anders als „die übrigen Denkgesetze, welche bloß Gesetze für den Verstand sind“, jedenfalls eine andere und einzigartige Rangstufe einnimmt: er geht, als Gesetz der Vernunft, auf „eine *in der Wirklichkeit vorhandene Ursache*“, auf einen „*in der Wirklichkeit vorhandenen Grund*“; denn nur so kann die Vernunft begreifen, „wie etwas *wirklich seyn könne*“²⁰. Wieweit damit der Satz vom Grunde schon für ein Gesetz des Seins erklärt wird, ist eine Frage, die einer genaueren Analyse unterzogen werden muß. Der Satz vom Grunde und auch die „übrigen Denkgesetze“ sind nach heutiger Terminologie und nach den Auffassungen, wie sie auch den obengenannten Kontroversen zugrunde liegen, als philosophische Prinzipien zu bezeichnen. Wir können sie mit Kleutgen beschreiben als jene Sätze, „deren Wahrheit nicht aus andern, sondern aus ihnen selbst erkannt wird; sie müssen so beschaffen sein, daß wir den Grund, weshalb das Prädikat dem Subject beigelegt wird, in dem Subjecte selber finden, sobald wir nur die Bedeutung des Subjects und Prädikats aufgefaßt haben“ (448).

Im Unterschied zu Günther hat Hermes keine thematische Untersuchung über die philosophischen Prinzipien, etwa vom Standpunkte einer kritischen oder metaphysischen Betrachtungsweise aus, geschrieben²¹. Er versteht unter „Denkgesetzen“ weitgehend den gleichen Sachverhalt, den Kleutgen oben angegeben hat; einige Unterschiede sind später herauszustellen. Die Theorie der philosophischen Prinzipien, soweit man bei ihm von einer solchen sprechen kann, behandelt Hermes in seinen Untersuchungen über das Fürwahrhalten des Verstandes und das Fürwirklichhalten der Vernunft. Dabei macht er, wie schon gesagt wurde, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Satz des Grundes (als dessen spezielle Form das Kausalitätsprinzip zu gelten hat) und den „übrigen Denkgesetzen, welche bloß Gesetze für den Verstand sind, nur ein nothwendiges Denken und nicht auch selbst schon ein nothwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten in uns bestimmen“²². Diese fundamentale Unterscheidung wird von Hermes schon in seiner ersten Untersuchung herangezogen, dort unter der Fragestellung: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christentums?“²³

Im folgenden ist zunächst die philosophische Prinzipienlehre des Hermes, auch in ihren methodischen und kritischen Zusammenhängen und Voraussetzungen, darzulegen. Daß sich dabei eine Reihe von Problemen, auch für den von Hermes verwandten Begriff der Nothwendigkeit (die nicht mit Denknöthwendigkeit identisch ist), sowie für das Wahrheitskriterium und den Sinn der Reflexion ergibt²⁴, wird bei Hermes schon auf den ersten Seiten dieser Abhandlung klar. Die kritische Philosophie hat nach Hermes hier eine weittragende „Umwälzung“²⁵ der philosophischen Gedanken mit sich gebracht: „Man ist darüber einverstanden, daß alle diese Sätze [das Gesetz der Einerleyheit,

²⁰ Einleitung 176 147.

²¹ Vgl. A. Günther und J. H. Papst, Janusköpfe, Wien 1834, 223 ff.

²² Einleitung 176.

²³ Ebd. 141—181, §§ 25—33; Hermes selber verweist nicht auf Seiten, sondern auf die Paragraphen seines Buches.

²⁴ Zum letzteren vgl. auch die Untersuchung von W. Hoeres, Sein und Reflexion (Forschungen zur neueren Philos. und ihrer Geschichte, N. F. XI), Würzburg 1956.

²⁵ Einleitung 146.

des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittels] bis auf den Satz vom Grunde, worüber man allein noch streitet, nur *Gesetze des nothwendigen Denkens*, und *nicht auch Gesetze des nothwendigen Fürwahrhaltens* seyen: d. h. daß sie selbst und alles, worauf sie angewandt werden können (in der Reflexion), gedacht, aber nicht auch um ihrer selbst willen schon für wahr gehalten werden müssen.“²⁶

I. Die philosophische Prinzipienlehre des Hermes

Für die kritischen Untersuchungen des Hermes ist der Unterschied zwischen Fürwahrnahmen (aus Neigung oder Pflicht) und Fürwahrhalten aus Erkenntnis (= mittelbarer Notwendigkeit) und aus unmittelbarer Notwendigkeit von wesentlicher Bedeutung²⁷. Der Wahrheitsbegriff, den Hermes zugrunde legt, ist ganz eindeutig umschrieben; er ließe sich auch mit Zitaten aus Thomas belegen. Die Wahrheit ist für ihn die „Übereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten“. Aber für das Erreichen dieser Übereinstimmung gibt es „die, vielleicht unwiderlegliche, Einwendung: daß es für Menschen, welche die Gegenstände ihres Erkennens nicht unmittelbar ergreifen können, unmöglich sey, ihre Erkenntniß bis zur Erreichung dieser Wahrheit, welche im Grunde einerley ist mit der objectiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen, fortzuführen“²⁸.

Falls diese Schwierigkeit zu Recht besteht, muß ein anderer Weg der Wahrheitsfindung und der Wahrheitssicherung gesucht werden, der auch für die philosophischen Prinzipien seine Geltung hat, zum mindesten, soweit es sich dabei um Gesetze des Seins handelt. Denn hier gilt durchaus die weitere von Hermes gebotene Beschreibung der Wahrheit: sie „ist die Uebereinstimmung des Urtheils mit dem in der Wirklichkeit vorhandenen Verhältnisse zwischen Subject und Prädikat. Hieraus folgt, daß auch alle unsere Entschiedenheit über Wahrheit eine Entschiedenheit sey über die Wahrheit unserer Urtheile.“²⁹

1. *Fürwahrhalten* und *Fürwahrnehmen*. — Der Unterschied zwischen diesen beiden Stellungnahmen zu gegebenen Bewußtseinsinhalten, die sich in Urteilen vollziehen oder doch Urteile voraussetzen (S. 86), ist aus einer Reflexion über die psychologische Verschiedenheit der Prozesse genommen. Wieweit diese Verschiedenheit — innerhalb der hermesianischen Gedankengänge — unmittelbar gefaßt werden kann (im Gegensatz zu der genannten „vielleicht unwiderleglichen Einwendung“, nach der dem Menschen die Gegenstände seines

²⁶ Ebd. 147.

²⁷ Vgl. dazu das „Tabellarische Verzeichniß“, ebd. 88 f.

²⁸ Ebd. 82. — Dieser Einwand spielt hier vielleicht die Rolle eines „methodischen“ Zweifels. Vgl. aber auch 188.

²⁹ Ebd. 82.

Erkennens nicht unmittelbar zugänglich sind), ist eine Frage, die hier zurückgestellt werden kann; sie hängt zusammen mit dem Problem, ob das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns“ als zuverlässig angesehen werden darf.

Das Fürwahrhalten ist nicht etwa mit dem Urteil identisch: in jedem Urteil *denken* wir nach Hermes die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat als wirklich. Aber „dann gilt uns dieses Etwas noch gar oft als nicht wirklich; wenn wir aber etwas als wirklich *halten*, dann gilt uns dieses Etwas allzeit als wirklich“³⁰. Denken und Halten sind also keineswegs identisch. Das Fürwahrhalten untersteht nicht unmittelbar der Freiheit des Menschen; er kann sich nicht selber unmittelbar dazu bestimmen; auf diesem Wege würde er nur ein Fürwahr*annehmen*, ein „Als ob“ erreichen, das ihm allerdings für seine praktische Lebensführung genügen könnte³¹. Dagegen kann auch das Fürwahrhalten mittelbar frei sein, ein Gedanke, der für eine Theorie des Glaubensaktes innerhalb des hermesianischen Systems zu beachten ist³². An und für sich ist es aber so, daß das Fürwahrhalten uns „angethan wird“. Wir *werden* dazu bestimmt, fast möchte man sagen: wir erleiden diese Bestimmung. Jedenfalls unterstehen wir dabei einer unmittelbaren oder auch einer durch die „Erkenntniß [Einsicht oder auch Einbildung] über die Wirklichkeit dieser Beziehung“³³ vermittelten Notwendigkeit.

Die unmittelbare Notwendigkeit, die für die philosophische Prinzipienlehre des Hermes von größter Tragweite ist, ersteht „durch die bloße Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urteil gedachten Beziehung beyder aufeinander“³³. Aus unmittelbarer Notwendigkeit halten wir, nach allgemeiner Auffassung, den Satz vom zureichenden Grunde „und alle darunter gehörenden besonderen Urteile“ für wahr; eine kritische Prüfung dieser „hier bloß nacherzählten gewöhnlichen Behauptung“ verschiebt Hermes auf die Untersuchung über die Sicherheit (85 f.).

Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit und auch für die Aufgabe einer wissenschaftlichen Begründung des Christentums, die Hermes sich gestellt hatte, ist der Begriff des Fürwahrnehmens nicht von solcher Bedeutung. Es ist ein freier Entschluß des Willens, die im Urteil gedachte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat als wirklich gelten zu lassen „und folglich so zu handeln, d. i. so zu wollen und zu thun, als wenn man für wahr hielte“³⁴. Gegen Kant und Fichte stellt Hermes fest, „daß die *praktische*, richtiger: *die verpflichtende Vernunft uns keine Nothwendigkeit auflege, einen Gott anzunehmen*“³⁵.

³⁰ Ebd. 84.

³¹ Vgl. K. Thimm, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, Freiburg 1939.

³² Einleitung 257—266. — Vgl. dazu Kleutgen, Theologie der Vorzeit², Bd. 4, Münster 1873, 208—212.

³³ Einleitung 85.

³⁴ Ebd. 88.

³⁵ Ebd. 440.

Entscheidend ist dagegen die kritische Frage, ob es überhaupt ein sicheres Fürwahrhalten gibt. Wenn diese Frage negativ zu beantworten wäre, könnte weder von einer Sicherheit der philosophischen Prinzipien, einschließlich des Satzes vom Grunde, noch von einem Beweis für das Christentum die Rede sein, den Hermes in dieser philosophischen Einleitung bieten möchte. Er geht dieser Frage mit hohem Ernste und großer Eindringlichkeit nach³⁶. Zunächst stellt er einmal fest, daß ein Fürwahrhalten aus Einbildung, eine der beiden Möglichkeiten des Fürwahrhaltens aus mittelbarer Notwendigkeit, hier nicht in Frage kommt: Anschauliche und lebhaftere Vorstellungen beweisen nichts für die Wahrheit des Urteils; dem Urteil, das auf solchen Vorstellungen beruht, „fehlt nicht nur ein untrügliches Kennzeichen der Sicherheit, sondern es hat auch ein positives Zeichen der Unsicherheit“³⁷.

Die zweite Möglichkeit, aus der eine mittelbare, d. h. aus Erkenntnis entspringende Notwendigkeit des Fürwahrhaltens hergeleitet werden könnte, ist die *Einsicht* in den Sachverhalt, bei Hermes identisch mit der „Erkenntnis durch klare, rücksichtlich durch deutliche Vorstellungen“. Dabei kommt für unsere Problematik der philosophischen Prinzipienlehre nur die unmittelbare Einsicht in Frage; sie wird durch Anschauung a posteriori (Sinneserkenntnis) oder a priori (Axiome der Geometrie) gewonnen. Die mittelbare, d. h. durch Beweise vermittelte Einsicht ist in ihrer weiteren Analyse und Anwendung auch bei Hermes von einem nicht geringen logischen und auch sachlichen Interesse — der Beweis des Christentums beruht wesentlich auf ihr —, braucht aber hier nicht weiter verfolgt zu werden³⁸.

Als höchste für den Menschen erreichbare Erkenntnis wird von Hermes, der sich in diesem Punkte in voller Übereinstimmung mit Descartes befindet (er hat ihn übrigens nicht studiert), das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns“ bezeichnet. Sie „ist das Urprinzip aller anderen menschlichen Erkenntnisse; denn diese alle, sie mögen theoretische oder praktische seyn, können nun keine andere Gewißheit bekommen, als daß das unmittelbare Bewußtseyn sie ihnen bezeugt, und keine höhere, als es ihnen bezeugt“³⁹. Wenn man bei den unmittelbar einsichtigen Urteilen die Existential- und die Essentialurteile unterscheidet, wie die Sache es fordert, dann hängt für eine realistische Erkenntnistheorie die Sicherheit der Essentialurteile von dem Sicherheitsgrad der Existentialurteile ab oder wird doch genetisch und in der Reflexion von dieser Sicherheit getragen.

Aber nach dem obersten Grundsatz, den Hermes für alle Erkenntnis aufstellt, sind die Gedanken über eine Unterscheidung von unmittelbar einsichtigen Existential- und Essentialurteilen sowie über Prioritäts- und Fundierungsfragen gegenüber solchen Urteilen für den wirklichen

³⁶ Ebd. 91—199.³⁷ Ebd. 93.³⁸ Ebd. 87 f.³⁹ Ebd. 123.

Aufbau eines „Systems“ unfruchtbar. Denn „es gibt für Menschen *gar keine zuverlässige Erkenntnis . . .* und auch *gar kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht*, weder über etwas Subjectives, noch über etwas Objectives — sey dieses in ihnen oder außer ihnen“. Das Fürwahrhalten aus Einsicht muß „nun alles ohne Ausnahme als unsicher verabschiedet werden“⁴⁰. Der oberste, von Hermes oft wiederholte Grundsatz und Maßstab für sichere Erkenntnis lautet: „Jede Erkenntnis ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist“ (z. B. 125 136). Und Notwendigkeit führt die auf Einsicht beruhende Erkenntnis nicht bei sich; nicht im subjektiven und nicht im objektiven, nicht in einem bedingten und erst recht nicht in einem unbedingten Sinn.

Aus dieser Position möchte man, wenn sie an heutiger Terminologie gemessen wird, entnehmen, daß Hermes im Grunde gegenüber aller Wahrheitsfindung eine völlige Skepsis vertrete. Dieser Schluß wäre jedoch übereilt. Zunächst ist nämlich darauf hinzuweisen, daß Erkenntnis sich nach seiner Terminologie nicht auf das Fürwahrhalten in seiner ganzen Breite bezieht, sondern nur einen Sektor darstellt: das Fürwahrhalten aus *mittelbarer* Notwendigkeit. So bleibt noch der Bereich aus unmittelbarer Notwendigkeit, und es ist zu fragen, ob in diesem eingegengten Bereiche der Sicherheit sichere „Erkenntnisse“ möglich sind. Und diese Frage wird von Hermes bejaht⁴¹. Seine erste Untersuchung nach dieser Richtung bleibt im Endergebnis noch „problematisch“: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?“⁴² Denn die Beweise, die er hier anführt, sind dem unmittelbaren Bewußtsein entnommen, dessen objektive Gültigkeit hier noch als „Problem“ bezeichnet wird (180). Daß sich so ein Widerspruch zu anderen Aussagen auftut⁴³, ist Hermes durchaus klar. Er geht dieser Frage aber aufs neue nach, wir würden hier sagen: in der Einstellung des methodischen Zweifels, in dem diese Unsicherheit noch einmal zu überprüfen ist.

Und so kommt er zu seiner letzten und endgültigen Entscheidung: er findet den Ausweg aus seinen Zweifeln⁴⁴. Das Endergebnis lautet: „Vor aller Reflexion ist schon ein unwiderrufliches Fürwahrhalten in uns gegeben; und das dadurch in der Reflexion vermittelte Fürwirklich- und Fürwahrhalten ist anwendbar auf den Beweis des Christenthums.“⁴⁵ Der Beweis für diese These, die von Hermes selber als Grundlage aller Metaphysik angesehen wird, ist auf wenige, aber ge-

⁴⁰ Ebd. 129 f.

⁴¹ Vgl. dazu die Untersuchung des Verf.: Kleutgen und der hermesianische Zweifel, Schol 33 (1958) 1—31.

⁴² Einleitung 141—181, §§ 25—33.

⁴³ Vgl. ebd. 181 und 127.

⁴⁴ Über die doppelte Art von Zweifel bei Hermes s. Schol 33 (1958) 4—10.

⁴⁵ Einleitung 181—199, bes. 189—192.

danklich sehr konzentrierte Seiten zusammengedrängt (§ 36, S. 189 bis 192). Er analysiert dabei den Versuch, in der Reflexion unser vor-reflexives Fürwirklichhalten zu widerrufen. Dieser Versuch mißlingt nicht nur in seinem tatsächlichen Ansatz; er muß auch prinzipiell mißlingen, er ist unmöglich. Man könnte, in den Perspektiven des Hermes und vom Formalen her gesehen, auch sagen: Dieser Versuch ist ebenso und aus dem gleichen Grunde zum Scheitern verurteilt wie das Unternehmen, den allgemeinen Zweifel des Skeptikers als berechtigte erkenntniskritische Position zu erweisen. In beiden Fällen zerstört der Beweis seine eigenen Existenzgrundlagen.

Warum kann der Versuch nicht zum Ziele führen? Der Widerruf des vorreflexen Fürwahrhaltens kann nur in der Weise durchgeführt werden, „daß wir den Grund desselben in uns aufsuchen“ und kritisch überprüfen⁴⁶. Die Frage nach wirklicher oder nur scheinbarer Notwendigkeit steht also hier zur Diskussion. Die Frage kann nur gelöst werden in der Weise, daß der Grund dieses Fürwahrhaltens aufgedeckt und geprüft wird (ein neuer Hinweis darauf, welche fundamentale Bedeutung dem Denken des Grundes bei Hermes zukommt). Bei diesem Suchen des Grundes müssen wir uns vor Augen halten, daß wir uns im Stadium einer kritischen Reflexion über die „Grundlagen“ oder den „Grundstein“ des gesamten philosophischen und theologischen Denkens bewegen⁴⁷. Es muß also nach dem Wo dieses Grundes oder jedenfalls nach dem Wie dieser Begründung gefragt werden. Für das Wie dieser Begründung, für ihre Möglichkeit und ihren Weg gibt Hermes eine *conditio sine qua non* an, die nach dem oben Gesagten kritisch kaum zu rechtfertigen ist: „Wir können aber diesen Grund in uns nicht auffinden und ihn prüfen, ohne dem *unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns* zu vertrauen; denn wodurch anders könnten wir das Daseyn und die Beschaffenheit dieses Grundes erkennen?“⁴⁸

Hermes hat aber vorher gezeigt, daß diese Quelle des unmittelbaren Bewußtseins keine Sicherheit geben kann. So bietet diese einzige Quelle, die für das Widerrufen der vorreflexen Sicherheit übrigbleibt, keine kritisch gesicherte Handhabe zu einem Widerruf. Der Widerruf muß also unterbleiben; er kann nicht getätigt werden: „Wir können dieses ohne uns in uns gegebene Halten nicht widerrufen, sondern müssen es bestehen lassen, weil wir uns der *Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns* nicht zuvor versichern können.“⁴⁹ Man möchte, in Weiterführung der Gedanken des Hermes, sagen: Wir haben weder eine Sicherheit darüber, ob jenes hier herangezogene Fürwahrhalten überhaupt besteht, noch gibt es ein Mittel, dieses spontane Fürwahrhalten, wenn es besteht, einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

⁴⁶ Ebd. 189.

⁴⁷ Vgl. Hoeres a. a. O. 56—79: Reflexion und intelligible Notwendigkeit.

⁴⁸ Einleitung 189. ⁴⁹ Ebd. 190.

Da wir aber hier bei den Anfängen des kritischen Aufbaues stehen, wäre eine völlige Skepsis gegenüber aller Wahrheitssicherung ausgesprochen, und gerade dieser Skepsis möchte Hermes entrinnen; er möchte einen sicheren Grundstein für alle metaphysische und theologische Erkenntnis legen.

Er gibt darum auch eine ganz andere Antwort auf die Frage; eine Antwort, die Kleutgen als „ein Meisterstück grübelnder Sophistik“ bezeichnet (516) und die, wie er meint, dem Leser seiner Philosophie der Vorzeit kaum glaublich sein wird. Die Antwort des Hermes auf diese fundamentale kritische Frage sei auch hier wörtlich mitgeteilt: „So können wir denn auch den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß *das Halten selbst nicht gültig widerrufen*.“⁵⁰

Jenes ursprüngliche Fürwahrhalten muß also als zu Recht bestehend anerkannt werden, weil es aus der Natur der Sache heraus jede Prüfung und damit jeden gültigen Widerruf ausschließt. Dieser begründete und gültige Widerruf müßte auf einer nicht verifizierten und nicht verifizierbaren Voraussetzung beruhen; nämlich auf der Voraussetzung, daß das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns zuverlässig sei und Sicherheit ergebe. Diese Voraussetzung ist jedoch in keiner Weise erfüllt: weder für die Reflexion, um die es hier geht, noch für die Existenz jenes vorgängigen Fürwahrhaltens, noch für den Inhalt, auf den dieses Fürwahrhalten sich bezieht.

Vielleicht hat Hermes sich den wirklichen Zugang zu einem untrüglichen Fürwahrhalten dadurch verlegt, daß er die „Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns“ *zuvor* sichern wollte. Im Sinne augustinischer Gedanken und auch des Cogito, ergo sum hätte er bei der Reflexion auf die unmittelbaren Bewußtseinsurteile zugleich und implicite die Wahrheit dieser Urteile sehen und in weiterer Reflexion diesen Aufweis erster Wahrheit und Sicherheit verdeutlichen können.⁵¹

2. Der Satz vom Grunde. — Der Satz kann nach Hermes auch als das Prinzip eines „zureichenden wirklichen Grundes“ (299 325 u. ö.) beschrieben werden und ist von ihm stets in diesem Sinne gemeint. Die Formulierungen, die Hermes anführt, sind der Sache nach mit den geläufigen Fassungen identisch. So z. B. die folgende: „Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sey“; oder, „bestimmter gesprochen . . . : Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund haben, woher es sey.“⁵² Dieser Satz ist, nach allgemeinem Einverständnis, wenigstens ein Gesetz des notwendigen Denkens. Dabei ist Denknötwendigkeit noch nicht Seinsnotwendigkeit. Auch im Bereich des Denkens müssen wir die Gesetze des notwendigen *Denkens* unterscheiden von den „Gesetzen des nothwendigen *Fürwahrhaltens*“. Bei den Formulierungen des Hermes könnte man fragen, ob der Grund, um den es hier geht, unbedingt ein „Woher“ sein muß, das daher in die Nähe der Wirkursächlichkeit zu rücken ist. Aber auch bei den Gottesbeweisen

⁵⁰ Ebd. 189.

⁵¹ Aug. de trin. 10, 10; PL 42, 980—982.

⁵² Einleitung 148 172.

spricht Hermes von einem Woher, von einem Entstehen; und das Wesenhafte der „Ursache“ ist darin zu sehen, daß sie außerhalb der Reihen gewordener Ursachen steht. Sie ist „einzig und vollkommen durch sie selbst begründet und von Allem außer ihr unabhängig“⁵³. Die Formulierungen des *Ens a se* oder der *causa sui*, wie man sie bei Descartes findet, stehen im gleichen gedanklichen Begründungszusammenhang.

Neben der allgemeinen Formulierung des Satzes vom Grunde gibt es noch besondere Fassungen. Dabei ist für den Beweis einer Existenz von Außendingen und einer Außenwelt, auf der Hermes seinen Gottesbeweis aufbaut, von Wichtigkeit, daß „die unter gewissen Bedingungen in mir vorhandene Nothwendigkeit, sinnlich anzuschauen und dadurch ein Object zu wissen, einen Grund haben muß, woher sie sey“⁵⁴. Auch in dieser Besonderung muß der Satz von uns notwendig gedacht werden; damit ist über seine Wahrheit, also seine Geltung = „Wirklichkeit“, d. h. bei Hermes für die außermentale physische Welt, noch nichts entschieden.

Für eine Begründung dieses Satzes (Hermes spricht glücklicher von einem „näher bekannt machen“) muß zunächst sein Inhalt erklärt werden; sodann ist die hier vorliegende Denknöthwendigkeit zu untersuchen. Der Inhalt wird uns offenbar durch eine Analyse des Subjektes, des Prädikates und der Verbindung, die zwischen beiden behauptet wird. Das Subjekt setzt in der allgemeinen Fassung des Satzes und auch in seinen spezielleren Formulierungen (eingeengt etwa auf den Bereich der Nothwendigkeiten, die wir sinnlichen Anschauungen zuschreiben) zwei Gedanken voraus: einmal „den Begriff, wodurch der Verstand alles, was wir sinnlich wahrnehmen, zuerst denkt, ehe das Denken, worüber hier die Frage ist, möglich wird“ (es muß wohl nach Hermes ein nicht reflexer Begriff sein, vergleichbar oder vielleicht auch der Sache nach identisch mit dem unmittelbaren Allgemein- bzw. Transzendentalbegriff der Scholastik: *universale directum*); sodann wird dieser Inhalt „Subject dieses unsers neuen Denkens“. Das erste ist das Denken des Verstandes, sein Inhalt das „Seyn“, dem wir in einem neuen und zweiten Gedanken das Prädikat und die Verknüpfung beifügen: „daß es einen Grund haben müsse“. Es handelt sich dabei um eine ganz neue Art der Erkenntnis, die das erstgenannte Denken schon zur Voraussetzung hat: um eine „Sicherung des bereits erkannten Seyns gegen das Nichtseyn“, um seine Begründung. Darum muß für dieses neue Denken auch, wie Hermes meint — er ist hier offenbar von Kant beeinflusst —, ein neues Vermögen angenommen werden: „das Vermögen zu begründen oder das Vermögen des Grundes“; es wird von Hermes fortan als Vernunft bezeichnet⁵⁵.

⁵³ Ebd. 367; vgl. auch 353—367.

⁵⁴ Ebd. 148.

⁵⁵ Ebd. 150.

Sodann ist die (unmittelbare) Notwendigkeit dieses Denkens eines Grundes näher zu betrachten. Diese Untersuchung beruht bei Hermes letztlich auf dem Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins, über dessen Bedeutung schon oben gesprochen wurde; die Notwendigkeit erstet nicht etwa „durch die bloße Vorstellung des Subjectes, Prädikates und der Verbindung beyder“. Er begründet seine Meinung mit der nur im Bewußtsein festzustellenden Präexistenz dieser Notwendigkeit, dem vom Verstand gedachten Subjekt („Seyn“) einen Grund hinzuzudenken: die Notwendigkeit ist schon vorgängig zu der Vorstellung des Prädikates („Grund“) gegeben, „und der Begriff *Grund* entsteht nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns erst durch sie“⁵⁶. Ebenfalls nach Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins kommt diese Notwendigkeit zustande nicht etwa durch die Vorstellung von Subjekt oder Prädikat oder Verknüpfung dieser beiden, sondern durch „die Vorstellung allein, daß der Verstand mit Nothwendigkeit ein Seyn denke“. Damit ist zunächst eine *quaestio facti* durch das Zeugnis des Bewußtseins gelöst. Darüber hinaus ist aber die *quaestio iuris* zu stellen: ist die Vernunft innerlich an die Nötigung des Verstandes gebunden? Auch diese Frage ist im positiven Sinne zu beantworten: „daß aber der *nothwendige Gedanke eines Seyns* erforderlich sey, damit die Vernunft die Nothwendigkeit habe, sowohl den Begriff des Grundes erst zu bilden, als auch zu denken, daß das vom Verstand gedachte Seyn einen Grund habe; das bezeugt das unmittelbare Bewußtseyn ganz unzweydeutig“⁵⁷.

In diesem Prozeß bildet die Vernunft den Begriff des Grundes durchaus a priori, d. h. es kann zum mindesten nicht durch Erfahrung ausgemacht werden, daß der Begriff sein Objekt in irgendeinem Sinne in der Wahrnehmung habe. Nur in einem abgeschwächten, auf eine entfernte Bedingung reduzierten Sinne gilt der Satz Kleutgens und der Scholastik, daß alle intellektive Erkenntnis (und zu ihr muß auch nach Hermes das Denken der Vernunft gerechnet werden) bei der Sinneserkenntnis anhebe⁵⁸. Daher muß dieser Vernunftbegriff des Grundes als Idee bezeichnet werden: „Er ist seiner Natur nach *Idee*.“⁵⁹ In diesem Sinne ist die Vernunft, im Gegensatz zum Verstande, ausgezeichnet durch ein „schöpferisches Denken“: sie setzt (= fordert) in diesem notwendigen Denken ihre Objekte, ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, zu erfahren, ob diese Objekte „irgendwo gegeben“ sind. In der eigenen Natur der Vernunft liegt es, zu solch schöpferischem Denken genötigt zu werden. Diese Nötigung ist allerdings keine willkürliche, gleichsam freischwebende; sie ist bedingt dadurch, „daß der Verstand zuvor mit Nothwendigkeit ein Seyn dachte“⁶⁰.

⁵⁶ Ebd. 151.⁵⁷ Ebd.⁵⁸ Vgl. z. B. Thomas S. th. 1 qq. 84—88.⁵⁹ Einleitung 153.⁶⁰ Ebd. 154.

Ohne daß an dieser Stelle schon eine ausführliche Kritik der Ableitungen des Hermes geboten werden soll, ist doch auf zwei kritische Punkte aufmerksam zu machen. Die Bezeugung des unmittelbaren Bewußtseins wird stark angespannt: sie allein bietet das Fundament, auf dem diese Gedankengänge durchgeführt werden konnten. Sodann ist die Gefahr einer Psychologisierung, wenigstens der Vernunftkenntnis, nicht zu übersehen⁶¹.

Die Quelle für die Notwendigkeit des Begründens muß also in der Natur der Vernunft selber gesucht werden. Sie liegt darin, daß die Vernunft nicht nur das Vermögen der Begründung, sondern noch ursprünglicher das Vermögen des *Begreifens* ist. Hermes umschreibt dieses innerste Wesen der Vernunft sehr klar und gibt zugleich eine Art Aufweis der psychologischen Bedingungen, innerhalb deren das Verhältnis von Begründen und Begreifen steht: „*Ein Bedürfnis der Vernunft zu begreifen, wie das vom Verstand als seyend Gedachte seyn könne*, ist demnach dasjenige, was die Vernunft nöthigt, überall wo der Verstand ein Seyn denket, einen Grund dieses Seyns hinzu zu denken, oder das Denken des Verstandes zu verwerfen.“⁶² Phänomenologisch ist jedoch mit dieser Behauptung der Bewußtseinsbefund auch nach Hermes nicht genau wiedergegeben. Es ist nicht so, daß der Mensch bzw. seine Vernunft überall dort, wo das notwendige Denken des Verstandes (an sich ebenfalls eine Realität des Bewußtseins) ein Sein als wirklich zuläßt, auch einen Grund für diese Wirklichkeit suchen oder doch wenigstens denken müsse, daß dieses als seiend Gedachte oder Aufgefaßte einen Grund des Seins haben müsse. Es geht hier vielmehr nach Hermes um eine mittelbare oder eine bedingte Notwendigkeit, die nicht immer eintreten braucht; sie ist vermittelt nicht nur durch die Erkenntnis des Verstandes und den von ihr ausgehenden „Trieb“ des Begründens (= äußere Bedingung), „sondern auch durch ein Halten oder Annehmen der Vernunft“: die Vernunft will sowohl diesen Gedanken des Grundes (eine Bewußtseinstatsache) als auch den gedachten Grund (der in seiner Realität das Bewußtsein transzendiert) für wirklich halten⁶³. Dabei ist noch einmal an den Unterschied zwischen *Fürwirklichannehmen* und *Fürwirklichhalten* zu erinnern; dieser Unterschied gilt auch für den Bereich der Vernunft, nicht nur für das Denken des Verstandes.

Die Frage nach dem *Fürwirklichannehmen* oder *Fürwirklichhalten* der Vernunft, soweit sie sich auf den Gedanken des Grundes bzw. auf den Satz vom Grunde bezieht, ist nach Hermes leicht zu beantworten, wenn wir das Zeugnis des Bewußtseins beachten. Die Vernunft denkt

⁶¹ Zur Frage des Psychologismus in der Erkenntnistheorie des Hermes vgl. Schlund a. a. O. 29—38.

⁶² Einleitung 159.

⁶³ Ebd. 162 f.

den Grund nicht im Dienste des realitätsbezogenen Verstandes, wie man nach dem bisher Gesagten vielleicht meinen könnte, sondern „um die *Möglichkeit eines von ihr selber als wirklich angenommenen Seyns* zu begreifen“⁶⁴. Dieses ungezweifelte „Halten“ der Vernunft, nicht bloß ihr Denken, ist nach Zeugnis des Bewußtseins die faktische Bedingung dafür, daß jenes Suchen nach dem Grunde bzw. der Ursache im Menschen überhaupt aufkommt. Es geht dabei aber nicht nur um den *Gedanken* eines Grundes (der auch der Reflexion unterstellt werden könnte), sondern um „einen in der Wirklichkeit vorhandenen Grund“. Nur so kann *begriffen* werden, wie ein auch von der Vernunft für wirklich gehaltenes (und nicht bloß gedachtes oder angenommenes) Seiendes wirklich sein kann.

Der Satz vom zureichenden Grunde steht, zusammen mit dem Kausalitätsprinzip (vgl. 172), auf einer anderen logischen Stufe als die „übrigen Denkgesetze, welche bloß Gesetze für den Verstand sind“. Die letzteren (das Gesetz der Einerleiheit, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittels, 146) ergeben aus sich selbst noch kein Fürwahr- und Fürwirklichhalten, das als gültig anerkannt werden kann. Letzte Gültigkeit kommt nur dem Fürwirklichhalten der Vernunft zu. Von dieser Seite, der genetischen, besteht für die Gesetze der Vernunft und ihre Gültigkeit kein Bedenken, wie Hermes meint. Vielleicht formulieren wir seinen Gedanken klarer, wenn wir sagen: von den psychologischen Ursprüngen her bestehen für die Gültigkeit des Satzes vom Grunde keine Bedenken; er ist ein Prinzip der Vernunft, und ihr wohnt das Bedürfnis inne zu begreifen; und „das Fürwahr- und Fürwirklichhalten wird einzig durch das Bedürfnis zu begreifen bestimmt“⁶⁵. Die Vernunft allein ist ja, im Gegensatz zum Verstande, Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen (S. 179).

Ob der Satz vom Grunde aber auch sachlich und unabhängig von genetischen Gesichtspunkten seine Geltung hat, das ist das Problem, dem die Gedanken der Philosophischen Einleitung sich jetzt zuwenden. Die Frage und die bisher erreichte Position werden von Hermes sehr präzise formuliert: „*Ob vor aller Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben sey und ob dieses in der Reflexion unwiderruflich sey*, das ist also nun die ausschließende Bedingung der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* für uns.“⁶⁶ Er fügt aber hinzu und beruft sich dabei auf das Ergebnis seiner vorhergehenden Untersuchung, daß hier auf das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns nicht mehr rekurriert werden kann. Dabei scheinen in der Terminologie des Hermes unmittelbares Bewußt-

⁶⁴ Ebd. 176.

⁶⁵ Ebd. 176 f. — Vgl. aber 85—88 über das Fürwahrhalten aus mittelbarer Notwendigkeit, das auch dem Verstande oder der Einbildung entspringen kann.

⁶⁶ Ebd. 179.

sein der Sache in uns und unmittelbare Notwendigkeit des Denkens untrennbar verbunden zu sein ⁶⁷.

In der Weiterführung seiner Gedanken reflektiert Hermes dann zunächst noch auf das „Selbstbewußtseyn“. Hier findet er in allen Fällen der notwendigen (nicht durch den Willen beeinflussten) Verstandeserkenntnis immer auch ein „Fürwirklichhalten des Erkannten“ vor ⁶⁸. Dieses Fürwirklichhalten ist nun näher zu untersuchen. An ihm ist im Sinne der obigen Fragestellung zu prüfen, ob es vor aller Reflexion gegeben und ob es unwiderruflich ist. Von dem Ergebnis dieser Untersuchung hängt es ab, ob Wahrheit jenseits allen Zweifels überhaupt für den Menschen zu erreichen ist und ob die Idee des Grundes und der Satz vom Grunde als gültiger Begriff und als gültiges Seinsprinzip anzusehen sind. Es ist die letzte und „ausschließende Bedingung“ gesicherter Wahrheitserkenntnis im allgemeinen und der auf dem Begreifen und dem Denken des Grundes beruhenden Sicherheit des Satzes vom Grunde, der für den Aufbau der Metaphysik und einer Begründung des Christentums und der Glaubenslehre von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Daß dieses Fürwirklichhalten bereits vor aller Reflexion gegeben ist und nicht erst durch Reflexion zustande kommt, kann durch Überdenken der Reflexion selber deutlich gemacht werden. Es ist schon im Anfang aller Reflexion vorhanden. Es ist mir „gegeben, ehe ich etwas dazu thun kann, es heranzubringen oder es zu verhindern“. Es gehört zu dem, „was ich beym ersten Anfang der Reflexion in mir schon finde, das mir mehr als jedes andere ohne mich angethan und also mir unvermeidlich und nothwendig ist“ ⁶⁹. Es ist nach Hermes ebenso notwendig und unvermeidlich wie Wissen und Denken im Bereich der sinnlichen Anschauung.

Wir stehen damit vor dem zweiten Teil der Frage: Ist dieses vor aller Reflexion gegebene Fürwirklichhalten auch unwiderruflich? Falls diese Frage negativ beantwortet werden muß, ist nach Hermes jeder Weg zur Wahrheitssicherung verbaut. Wenn sie aber positiv beantwortet werden kann, haben wir den „Eingang der Metaphysik“ gefunden, weil wir jetzt, nach dem Postulat Fichtes, „mit Wirklichkeit anfangen und mit Wirklichkeit fortfahren können“ ⁷⁰.

An den Beginn der Gedankengänge über die Unwiderruflichkeit dieses vor aller Reflexion gegebenen Fürwahrhaltens stellt Hermes die ihn immer wieder beschäftigende Frage nach der Methode, die jetzt befolgt werden muß. Der Weg kann hier nur der pragmatische sein: Wir müssen den Versuch machen, dieses Fürwirklichhalten zu widerrufen. Der Versuch muß aber prinzipiell scheitern ⁷¹. Denn wir können

⁶⁷ Vgl. z. B. 161 f. 180 f.

⁶⁸ Ebd. 181 f.

⁶⁹ Ebd. 182.

⁷⁰ Ebd. 194.

⁷¹ Ebd. 189. — Vgl. oben S. 11.

den Grund dieses Haltens nicht finden und auch nicht prüfen, „ohne dem *unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns* zu vertrauen“. Wir müßten uns dabei allerdings auf dieses Bewußtsein verlassen können. Und es ist vorher schon gezeigt worden, daß der Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins nicht zuverlässig und sicher ist ⁷².

Welche Konsequenz ergibt sich aus diesem Sachverhalt? Etwa das resignierte Geständnis: Ignoramus et ignorabimus, wie man vielleicht vermuten möchte? Hermes zieht einen ganz anderen Schluß. Gerade so kommen wir zu der so intensiv gesuchten Sicherheit, die als Grundlage aller Metaphysik und auch jeden Beweises für das Christentum dienen kann. Hier formuliert er die entscheidende These seiner Erkenntnistheorie: Wir können „den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß das Halten selbst nicht gültig widerrufen“ ⁷³.

Wenn man die Gedankengänge des Hermes bis zu diesem Punkte mitvollzieht, kann man der weiteren Frage nicht ausweichen: Und wenn uns auch die Mittel fehlen, den Grund dieses vorreflexen Fürwahrhaltens zu finden und zu überprüfen; wenn wir also dieses Fürwahr- und Fürwirklichhalten nicht gültig widerrufen können, ist dann die Möglichkeit einer Täuschung abgetan? Wird nicht gerade damit die Möglichkeit eines Irrtums direkt offengelassen? Denn auch dieses Fürwirklichhalten und das Nichtauffinden eines Grundes zu seiner Entkräftung vollzieht sich nur im unmittelbaren Bewußtsein, das aber weder als „zuverlässig“ noch als „sicher“ gelten kann.

So ist auch für die Idee des Grundes (eigentlich der einzige Begriff der Vernunft, sofern sie theoretisch ist, 174) und für den Satz des Grundes — und das gleiche gilt für alle Seinsgesetze und erst recht für alle Gesetze eines bloßen Verstandesdenkens — der Zweifel und sein Recht keineswegs ausgeschlossen. Man wird nach dem Gesagten noch einmal überdenken müssen, was Hermes einige Seiten vor diesem Beweis für die Unwiderruflichkeit unseres Fürwahrhaltens und den Eingang in die Metaphysik schreibt: „Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen); aber jede Erkenntniß des Gegentheils stände auch gleich der Nichterkenntniß. . . . Ob wir dauernd eine Wirklichkeit haben und behalten müssen, oder ob wir uns davon los winden d. i. ob wir sie wenigstens bezweifeln können“, das hängt davon ab, ob jenes vorreflexe Fürwirklichhalten in der Reflexion „unwiderruflich sey“ ⁷⁴.

⁷² Ebd., vgl. auch den Abschnitt 98—141, auf den Hermes verweist.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 188 f.

II. Die Stellungnahme Kleutgens zu dieser Prinzipienlehre

Über die Prinzipienlehre hat Kleutgen in seiner Philosophie der Vorzeit eine umfangreiche Abhandlung geschrieben. Auch seine Stellungnahme zur philosophischen Prinzipienlehre des Hermes findet sich hauptsächlich in dieser Untersuchung⁷⁵. Über die psychologischen Grundlagen dieser Lehre und auch die erkenntnistheoretischen Analysen, soweit sie auf der Unterscheidung zwischen Begriff und Idee, Verstand und Vernunft beruhen, handelt Kleutgen in seinem Kapitel „Von der intellektuellen Erkenntnis“ (130—166 216—236).

1. Der Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. — Dieser Unterschied ist bei Hermes fundamental und für den kritischen Aufbau seines „Systems“ von weittragender Bedeutung. Verstand und Vernunft sind die beiden Vermögen des Denkens im Menschen. Dabei geht das Denken des Verstandes dem Denken der Vernunft nicht nur faktisch und der Zeit nach voraus; es ist die genetische Bedingung für das Vernunftdenken. Der Verstand denkt alles, was wir sinnlich wahrnehmen, durch „seinen Begriff der Realität“ und „den ihm nothwendigen Gedanken des Seyns“. In der speziellen Anwendung auf den Satz des Grundes denkt der Verstand „durch seinen Begriff der Realität“ das Subjekt dieses Satzes: „alles Seyende, und in allen darunter enthaltenen besondern Sätzen ein jedes besonders Seyende“. Dann aber schreiten wir weiter: „Wir denken hier diesem Seyn etwas hinzu, nämlich einen *Grund*, worin es seine Haltung habe — daß von ihm ein *Grund seyn müsse*“⁷⁶. Dieses neue Denken — das Verstandesdenken wird hier als vollzogen vorausgesetzt — ist kein Akt des Verstandes mehr, weil darin gar nichts mehr „verstanden“ wird. Es soll vielmehr der Grund des als real gedachten Seins gefunden werden. Dieses Vermögen des Begründens, das offenbar zur Natur des Menschen gehört, das „Vermögen des Grundes“, ist etwas anderes als der Verstand und steht auf einer höheren Stufe. Dieses Vermögen wird von Hermes, wie schon gesagt wurde, ganz im Einklang mit der Terminologie Kants als „Vernunft“ bezeichnet⁷⁷.

Kleutgen macht darauf aufmerksam, daß Hermes die durch Kant und Jacobi in die neuere Philosophie eingeführte Unterscheidung von Begriff und Idee doch nicht einfachhin übernommen hat (131). Dagegen ist auch nach Hermes das Übersinnliche allein der Vernunft zugänglich: „Alle Vermögen des Menschen außer der Vernunft sind allein auf das Sinnliche beschränkt und können im Übersinnlichen höchstens

⁷⁵ Bd. I, 439—586. Im folgenden werden die entsprechenden Seitenzahlen meistens im Text beigefügt.

⁷⁶ Einleitung 149 f.

⁷⁷ Kritik der reinen Vernunft B, Die transcendente Dialektik 355 ff.

dichten.“⁷⁸ Er distanziert sich aber, ebenso wie Günther, von der Behauptung, daß die Vernunft das Übersinnliche *schaue*, d. h. unmittelbar erfahre (vgl. 232). Von einem Schauen des Übersinnlichen kann bei Hermes schon deswegen keine Rede sein, weil die Ideen des Grundes, der Substanz, des Ich, Gottes von der Vernunft selber gebildet werden auf der Grundlage vorgängiger Verstandesbegriffe und ohne daß ihr Objekt unmittelbar gegeben wäre: „Die Vernunft denkt in ihrem Begriff mit Nothwendigkeit ein neues Object und setzt das Object erst durch eben dieses ihr nothwendiges Denken, und zwar, ohne daß zuvor auch nur ausgemacht wäre, daß es irgendwo gegeben sey, selbst ohne daß es versucht wäre, dieses auszumachen . . . Die *Natur der Vernunft* ist daher die eigentliche *Quelle dieses Denkens*.“⁷⁹

Das Kapitel Kleutgens über den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft ist zum Teil polemisch gehalten. Er beschreitet darin methodisch den gleichen Weg, auf dem Hermes dazu kommt, für die Vernunftkenntnis ein neues Vermögen anzunehmen: er geht, im Anschluß an Thomas, von der Verschiedenheit der Akte aus; ein anderer Weg dürfte kaum möglich sein. Daß diese Verschiedenheit im „unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns“ aufgesucht werden muß, ist für Kleutgen sicher; für Hermes muß es, nach dem oben Ausgeführten, sehr problematisch bleiben: es steht für ihn nicht fest, ob wir uns dem Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins anvertrauen können. Aber auch für Kleutgen und die Scholastik kann dieser Unterschied, der wohl durch die Worte *ratio* und *intellectus* zu bezeichnen wäre, nicht unmittelbar und intuitiv erfaßt werden⁸⁰. Man muß die Frage vom Objekt aus angehen, das als solches und in seiner Eigenart dem Bewußtsein gegenwärtig ist. Vielleicht könnte man meinen, daß die Frage schon aus der unbegrenzten Objektweite der geistigen Erkenntnis überhaupt zu entscheiden ist: nach Kleutgen hat „jede vernünftige Erkenntniskraft, die menschliche, die rein geistige, die göttliche, alles Sein zum Gegenstande“ (220). Nach Hermes ist die Erkenntnis des Seins, auch alles Seienden (insofern es als Subjekt im Satze des Grundes eingeschlossen ist), beim Menschen jedenfalls dem Verstande zuzuordnen; die *Begründung* des Seins dagegen ist die eigentümliche Aufgabe der Vernunft. Der so aufgefunden Grund, die „Ursache“ und letztlich die „Urursache“, ist natürlich wiederum ein Sein. Wieweit dieses Sein durch andere Begriffe des Verstandes gedacht und näher bestimmt werden kann, ist eine Frage, die Hermes mehrfach streift⁸¹, ohne aber näher

⁷⁸ Einleitung 380.

⁷⁹ Ebd. 154.

⁸⁰ Siehe dazu A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster 1932, 209—222. Er meint, daß nach Thomas die Prinzipien und auch die Wesenheiten „geschaut“ werden, allerdings auf der Grundlage „einer sinnlichen Gegebenheit“ (217).

⁸¹ Einleitung 169 390 f.

darauf einzugehen. Ein Durchdenken dieser Fragen und Andeutungen könnte wohl zu einer weiteren Klärung des problematischen Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft führen.

Die Lösung dieser Frage muß in einer Reflexion auf die Gegenstandswelt menschlichen Denkens und seiner Erfassungsweisen gesucht werden. Dabei wäre zwischen eigentümlichen, unmittelbar und primär erkannten Sachverhalten und anderen Sachverhalten zu unterscheiden, die mittelbar, sekundär erfaßt werden, in je verschieden gearteter Weise fundiert durch die primäre Erkenntniswelt. Die Einsicht in diese Zusammenhänge, noch genauer: das „Fürwahrhalten aus Einsicht“ überhaupt und auch aus Einsicht in diese genetischen und Fundierungszusammenhänge wird von Hermes allerdings abgelehnt, hier in bewußtem Gegensatz zur kantischen Philosophie⁸². Dieser Gegensatz bezieht sich nicht nur darauf, daß Kant „eine solche Philosophie“ aufstellte; wohl noch grundlegender ist es, daß „nach Kant das Erkenntniß- oder Denkvermögen die Metaphysik schaffen sollte“ und auch er einer „alle ihre Annahmen vernichtenden Philosophie des bloßen Verstandes das Wort redet“ (132 f.). Kleutgen handelt über diesen sehr wesenhaften Unterschied zwischen primärer und sekundärer Erkenntniswelt in dem Abschnitt „Von dem eigentümlichen Gegenstand der menschlichen Vernunft“ (220—231). Alles, was außerhalb des unmittelbaren Erkenntnisbereiches liegt, wird nach ihm „nicht nur aus, sondern auch nach diesem, d. h. durch Analogie und den Gegensatz mit ihm erkannt; so muß die einem Prinzip eigentümliche Weise zu erkennen, nach dem, was es zuerst und unmittelbar erkennt, bestimmt werden“ (220). Für Kleutgen ergibt sich aus diesen Reflexionen, ebenso wie für Thomas und die gesamte Scholastik, daß für die intellektive Erkenntnis des Menschen „das Immaterielle in dem Materiellen, das Intelligible in dem Sinnlichen“ der eigentümliche und der Seinsart des menschlichen Denkvermögens entsprechende Gegenstand des Erkennens ist. So erfaßt das menschliche Denken, zunächst jenseits der Frage nach einem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, das Wesentliche, Unwandelbare, Notwendige: die Wesenheit in dem Sinnlichen, das Intelligible in sensibili.

Dabei muß man sich aber, im Rahmen der scholastischen Erkenntnis-metaphysik, den Gedanken der wesenhaften und notwendigen Zuordnung und Proportionalität zwischen Erkenntnisobjekt auf der einen und innerer Seinskonstitution und Tragweite der Erkenntniskraft auf der anderen Seite vor Augen halten: die Intelligibilität, der Grad von Intelligibilität des Objektes und die Intensität, Tiefe und die Weisen oder Modi des Erkennens selber stellen eine Art metaphysischer Gestalt

⁸² Vgl. ebd. 131: „Eine Philosophie also, welche ihr Fürwahrhalten auf *Einsicht* gründen will, ... kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen ...; weswegen man sie denn auch mit Recht eine *Philosophie des Scheins* nennen kann“.

möglicher Erkenntnistotalität dar. Unter dieser Rücksicht kennt auch Kleutgen zwei sehr verschiedene Arten möglicher Denkgestalten und Denkgegenstände, ohne deshalb verschiedene Denkvermögen zu postulieren: die an sich selbst intelligiblen Objekte und andere Objekte, die an und aus sich selbst für den Menschen nur der Potenz nach intelligibel sind (dieser Unterscheidung entspricht in der Humanpsychologie der *intellectus in actu* und *intellectus in potentia*). Die „primären“ Begriffe sind nach Hermes dem Verstande zuzuordnen; sie stammen aus der Erfahrung. Wir haben, wie Kleutgen sagt, „solche Begriffe nur von den sinnlichen Gegenständen, ja streng genommen nicht einmal von den Substanzen der Körper, sondern nur von jenen Accidenzen derselben, die unter die Sinne fallen“ (225). Eine Behauptung, die dann doch auf das eigentliche Sosein, auf die „Beschaffenheit“ der körperhaften Substanz eingeschränkt wird und auch nur in dieser Einschränkung gültig ist. Die allgemeinen Begriffe des Seins, des Substrates, des Grundes sind Denkinhalte, die, soweit sie dem Bereich der Sinnenwelt entstammen und ihm zugeordnet werden, als eigentliche (nach Hermes als Verstandesbegriffe) bezeichnet werden müssen. Dabei ist nach Hermes der Begriff der Substanz, nicht aber der des Grundes als ein *reiner* Begriff des Verstandes anzusehen⁸³. Das Denken des Grundes, der als solcher ein Begriff der reinen Vernunft ist, modifiziert sich aber „nach den verschiedenen Verstandesbegriffen, die zur Anwendung kamen“⁸⁴, also nach den verschiedenen psychogenetischen und erkenntnisinhaltlichen Bedingungen, die ihm vorausliegen.

Bei der Frage nach dem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft als zwei verschiedenen Denkvermögen (232—236) geht Kleutgen zunächst auf das Verhältnis von *intellectus* und *ratio* ein, wie es in der Scholastik, vor allem bei Thomas, aufgefaßt wird. Und hier liegen formale Ähnlichkeiten und Fundierungsbeziehungen vor, wie sie nach Hermes zwischen den Gedanken und den Begriffen des Verstandes auf der einen, den Begriffen und dem Denken der Vernunft auf der anderen Seite bestehen. Unser Geist muß gewisse einfache Begriffe unmittelbar bilden können (Kleutgen nennt die Begriffe des Seins und des Grundes); sonst „würde er auch keine zusammengesetzten bilden oder erörtern können; und leuchtete ihm die Wahrheit gewisser Sätze nicht bei ihrer bloßen Vorstellung ein, so würde er auch keine anderen Erkenntnisse aus ihnen herleiten oder durch sie prüfen können“ (233). Das sind in der Terminologie der Scholastiker die *principia simplicia* bzw. *complexa*. Der Unterschied von *intellectus* und *ratio* liegt darin, daß der Intellekt als *habitus principiorum* anzusehen ist, die *ratio* als das gleiche Denkvermögen, insofern der Mensch imstande ist, von diesen Prinzipien (einfachsten Vorstellungen und allgemeinsten Gesetzen) aus weiterzuschreiten⁸⁵. So müßte man nach dem Sprachgebrauch der damals „neueren“ Zeit, auch nach dem des Hermes⁸⁶, den *intellectus*, wie

⁸³ Ebd. 165—167.

⁸⁴ Ebd. 165. — Vgl. die Übersicht 172—174; zusammenfassend bemerkt Hermes, daß „die Vernunft, sofern sie theoretisch ist, eigentlich nur den einzigen Begriff des Grundes hat“ (174).

⁸⁵ Vgl. S. th. 1 q.79 a.8.

⁸⁶ Vgl. Einleitung 153, Anm.: Vernunft = Ratio; Verstand = Intellectus.

Kleutgen bemerkt, nicht mit „Verstand“ und das Wort ratio nicht mit „Vernunft“ übersetzen, sondern umgekehrt: intellectus = Vernunft und ratio = Verstand⁸⁷. Wenn hier von verschiedenen Erkenntnis- oder Denkvermögen die Rede sein könnte, so ergäbe das eine völlige Umkehrung der hermesianischen Theorie: die Vernunft-erkenntnis wäre das erste, sowohl in der Begriffsbildung wie im Bereiche der philosophischen Prinzipien, die Verstandeserkenntnis als fortschreitende Einsicht das Weiterführende und zugleich das von der Vernunftkenntnis Fundierte und Getragene. Vielfach bewegt dieser Fortschritt sich auf den Bahnen der ratiocinia und des diskursiven Denkens, so auch nach Benedikt Stattler, auf den hier besonders zu verweisen ist⁸⁸.

In der Voraussetzung, daß primäres Objekt der übersinnlichen Erkenntnis für den Menschen das Intelligibile in sensibilibus ist, könnte man also nach der von Kleutgen richtiggestellten Übersetzung und ihrer Angleichung an die „neuere Philosophie“ wie auch nach den Gedanken, die Thomas, die Scholastik und auch Stattler mit der Unterscheidung von intellectus und ratio verbanden, nicht mehr sagen: „alle Vermögen des Menschen außer der Vernunft sind allein auf das Sinnliche beschränkt und können im Übersinnlichen höchstens dichten“⁸⁹. Vielmehr müßte man den Satz dahin modifizieren: Die Vernunft (intellectus), welcher der habitus principiorum eingegeben ist, bildet ihre ursprünglichen Begriffe aus dem Sinnlichen; dabei könnte die Frage nach einer Beschränkung auf das Sinnliche zunächst noch offen gelassen werden⁹⁰. Sodann wäre zu bemerken, daß gerade der Verstand (ratio), dem die habituelle Geneigtheit auf Erkenntnis der Prinzipien nicht innewohnt, über dieses Niveau hinausschreitet in den Bereich des Übersinnlichen hinein. Wieweit in diesem Fortschreiten Realität erreicht wird oder Dichtung und Mythos produziert werden, wie Hermes sagt (vgl. 380), ist ein erkenntnistheoretisches Problem, auf das später noch zurückzukommen ist. Jedenfalls ist Kleutgen mit Hermes und Günther, im Gegensatz zu „einigen philosophischen Schulen der neueren Zeit“, darin einig, daß Übersinnliches im Denkvermögen des Menschen sehr wohl erkannt, nicht aber „geschaut“ (232) werden kann.

In der eigentlichen Antwort auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft geht Kleutgen gegenüber Hermes (und Günther) apologetisch voran. Nach den positiven Untersuchungen über den Sinn, den die Scholastik mit den Begriffen intellectus und ratio verband, zeigt er, daß die Vorwürfe, die man unter dieser Rücksicht gegen die Scholastik erhob, nicht begründet sind. Er faßt die Vorwürfe kurz in folgenden Sätzen zusammen: die Scholastiker haben die Vernunft (intellectus) nicht als das Vermögen erkannt, das „den realen Grund und deshalb das Übersinnliche in den Dingen“ ergreift; der Unterschied zum Verstande (ratio), der nur Erscheinungen klassifiziere, ist ihnen unbekannt geblieben; sie haben aus dieser zweifachen Denktätigkeit nicht den Dualismus des menschlichen Wesens begriffen (ein Gedankengang, der sich mehr auf die Anthropologie Günthers, weniger auf Hermes bezieht); sie „wähnten, nichts anders als die Kategorien des

⁸⁷ Für den Sinn, den Thomas mit diesen Worten verbindet, siehe S. th. I. c. und besonders De ver. q.15 a.1.

⁸⁸ B. Stattler, *Philosophia*, P. IV, Viennae 1770, §§ 153—169.

⁸⁹ Einleitung 380.

⁹⁰ In Wirklichkeit übersteigt die Erkenntnis des Seins als solchen und der philosophischen Prinzipien den Bereich des Sinnlichen, vgl. Anm. 80.

Verstandes kennend, den Höhepunkt alles Wissens in der Erfassung des Allgemeinen und der Unterordnung des Besondern unter dasselbe gefunden zu haben“ (235).

In dem Kapitel über Begriff und Idee (130—166) prüft Kleutgen die Frage, ob die Scholastik wenigstens der Sache nach den Unterschied zwischen Begriff und Idee gekannt habe, auf den Hermes und Günther ein so großes Gewicht legen. Anders ausgedrückt: ob auch für die Scholastik eine wahre Erkenntnis zum Realgrund der Dinge vordringen (nach Hermes: eine begründende sein) müsse, oder ob die Scholastiker, wie Hermes und Günther behaupteten, „fälschlich glaubten, das Wesen erfaßt zu haben, während sie nur das Gemeinsame der Erscheinungen dachten, und meinten, die Dinge begründet zu haben, wenn sie das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet hatten“ (143 f.). Aus den beiden Analytiken des Aristoteles mit den Kommentaren von Thomas, Toledo, Conimbricenses und Sylvester Maurus zeigt Kleutgen, daß „nicht das Gemeinsame der äußeren Erscheinungen, sondern das unter diesen verborgene Wesen der Dinge nach den Scholastikern Gegenstand der intellektuellen Vorstellungen ist“ (147)⁹¹.

Was Kleutgen über das Wesen als den Realgrund der Erscheinungen, die Natur als principium operandi, über die Untersuchungen oder das Bemühen der Scholastiker, durch eine Analyse unter den Gesichtspunkten der aristotelischen Ursachenlehre (147—155) zu einem adäquaten Verständnis der Dinge zu kommen, sagt, ist nach der mehr als hundertjährigen Geschichte der neuscholastischen Bewegung und der heutigen Kenntnis der Hoch- und Spätscholastik, auch der portugiesischen und spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts nicht mehr von unmittelbarem Interesse. Zu damaliger Zeit waren diese Dinge unbekannt, nicht nur im Schrifttum des Hermes und der Hermetianer. Man begann erst in vereinzelt Vorstößen zu den großen Vertretern der Scholastik und ihren wesentlichen Lehren zurückzufinden⁹².

In einem wesentlichen Punkte befindet Kleutgen sich in voller Übereinstimmung mit Hermes, und es ist „eine Wahrheit von großer Bedeutung . . . daß wir nur durch das Denken des Grundes aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche hinüberkommen“ (160). Er bestreitet aber, daß dieser Sachverhalt von der Scholastik nicht gesehen worden sei — eine geschichtliche Tatsache, die heute außerhalb aller Kontroversen steht. Aber daß auf der Grundlage dieses Überstieges vom Sinnbaren in das Übersinnliche, von den Erscheinungen zum Wesen „jene doppelte Ordnung von Begriffen, Begriffe nämlich des Verstandes und

⁹¹ Über die Schwierigkeit, aus diesem Erkennen heraus das wirkliche „Wesen“ und Sosein der Dinge zu bestimmen, siehe oben 20 f.

⁹² Vgl. dazu Gilen 1956, 16—29: Kl. und die italienische Neuscholastik; 30—47: Kl. und die Neuscholastik in Deutschland.

Begriffe der Vernunft (Ideen)“ mit ihren Konsequenzen für die innere Struktur des menschlichen Denkvermögens, anzunehmen sei, das läßt er nicht gelten. Denn auch das Denken in den Kategorien, das Hermes dem Verstande zuschreibt, ist schon oder enthält doch wesensmäßig eine Art Begründung, auch wenn es unmittelbar nur auf die Erscheinungen geht; denn diese werden gerade innerhalb eines kategorialen Denkens im aristotelischen Sinne als Bestimmungen einer *Substanz* angesehen, die als ihr Träger und ontologischer Grund betrachtet werden muß. Aber auch die im Begriff des Verstandes gefaßte Wesenheit der Erscheinung gehört bereits dem Bereich des Übersinnlichen an: als „das Intelligible (Ideale) in dem Materiellen (Wirklichen), das Unveränderliche in dem Fließenden. . . . [als] sein *metaphysischer* Grund, der eine von der Wirklichkeit unabhängige, ewige und nothwendige Objektivität besitzt, eine Objektivität, welcher selbst wiederum eine ewige Realität in dem absolut Wahren (Gott) als höchstem Grund entspricht“ (160 f.). Und gerade die Erkenntnis dieser letzten und metaphysischen Fundierung der Dinge ist nach Kleutgen eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens: eine Auffassung über Aufgabe der Philosophie, die Hermes sehr entschieden zurückweist. Denn „eine solche Philosophie des Verstandes . . . läßt nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern selbst die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft“⁹³.

2. Die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit. — Am Eingang der Metaphysik und ebenso im Anfang eines gültigen Beweises für das Christentum (das ursprünglichste Anliegen für Hermes) muß die Frage nach der ersten Wirklichkeit stehen, die wir sicher und zuverlässig erkennen. Wir müssen — Hermes beruft sich dabei auf Fichte⁹⁴ — „mit der Wirklichkeit gleich anfangen können, oder wir könnten nimmer in dieselbe hinüber kommen“. Diese Wirklichkeit hat Hermes darin gefunden, daß es in uns vor aller Reflexion schon ein *Fürwahrhalten* gibt, das auch in der Reflexion nicht widerrufen werden kann; das einzige Mittel zum Widerruf wäre die Erkenntnis durch unmittelbares Bewußtsein der Sache in uns; und dieser Weg ist ausgeschlossen⁹⁵. Darüber hinaus aber und „mit jenem unwiderruflichen *Fürwahrhalten* haben wir zugleich auch das Erkennen durch unmittelbares Bewußtsein der Sache in uns als *nothwendig und unwiderruflich zuverlässig* gefunden — denn *jedem Fürwirklichhalten des Erkannten* correspondiert ein *gleiches Fürwahrhalten der Erkenntniß*, und umgekehrt“⁹⁶.

Wie stellt Kleutgen sich zu der Erkenntnis der ersten Wirklichkeit, die zweifellos für jede realistische Philosophie von fundamentaler und existentieller Wichtigkeit ist?

⁹³ Einleitung 131.

⁹⁵ Siehe oben 11.

⁹⁴ Ebd. 193.

⁹⁶ Einleitung 194.

Nach Kleutgen setzt „jede nicht bloß unwillkürliche, sondern bewußte Gewißheit die Selbsterkenntniß des Geistes voraus; und weil es diese bewußte Gewißheit ist, die wir in der Wissenschaft anstreben, so ist die erste Wirklichkeit, deren wir in ihr bedürfen, allerdings das eigne Denken und Sein“ (514). Dabei ist diese „bewußte Gewißheit“ der Sache nach nahe verwandt mit dem „unwiderruflichen vor aller Reflexion uns gegebenen Fürwirklichhalten“ des Hermes, soweit dieses Fürwirklichhalten in der Reflexion nicht aufgehoben werden kann, und mit den Ableitungen aus diesem Fürwirklichhalten. In diesem Sinne stellt Kleutgen sich, in bewußtem Gegensatz zu Hermes, auf den Boden des Cogito, ergo sum des Descartes⁹⁷. Hermes spricht dagegen von einem „Scheinbeweis“. Einmal, weil Descartes von der Wirklichkeit des Denkens unmittelbar auf die Wirklichkeit des Ich schließe; dann aber auch, weil er sich auf den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins stütze, ohne dessen Zuverlässigkeit vorher gezeigt zu haben⁹⁸.

Die erste Wirklichkeit, auf der nach Hermes philosophisches und auch metaphysisches Denken aufbauen kann, ist jenes unwiderrufliche Fürwahrhalten der Sache in uns, von dem wir uns nicht frei machen können. „Wir sind, wie Kleutgen sagt, im Grunde nur sicher, weil wir unser Erkennen nicht untersuchen können“ (518), nicht etwa aus Einsicht in den objektiven Sachverhalt. Hermes formuliert den Gedanken: „In dem Wege der Einsicht findet sich bloß eine endlose Reihe von Wissen und Denken, was nach dem Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns aller unbedingt subjectiv nothwendig ist, außer daß wir von der Nothwendigkeit des letzten, wobey wir stehen bleiben, und von dessen Nothwendigkeit die Gültigkeit unserer Erkenntniß über die Nothwendigkeit alles vorhergehenden abhängt, nichts wissen.“⁹⁹ Zu diesen Gedankengängen meint Kleutgen, daß der Mensch dann ausweglos dem Zweifel ausgeliefert sei, im Gegensatz zum Tier, das keine eigentliche Gewißheit kennt, aber auch nicht zweifeln kann. Der Mensch „müßte somit, eben weil er seiner selbst bewußt und deßhalb der Reflexion fähig ist, auch jene uneigentliche Gewißheit, welche die vernunftlosen Wesen haben, verlieren. Denn das Tier zweifelt nicht, weil es nicht weiß, daß es unfähig ist, zu untersuchen; der Mensch aber würde nach Hermes' Theorie wissen, daß er nicht untersuchen kann; und müßte also eben deßhalb zweifeln“ (519).

Zwar wird der Begriff der „Wirklichkeit“ bei Kleutgen und Hermes nicht im gleichen Sinne genommen, aber auch bei Kleutgen liegen hier gewisse Schwierigkeiten der Terminologie vor. Bei Hermes meint er ausschließlich das real Existierende (Gott und Geist einbegriffen) unter Ausschluß des Metaphysischen oder metaphysisch Realen: Hermes

⁹⁷ Siehe Anm. 16.⁹⁸ Einleitung 278 f.⁹⁹ Ebd. 130.

„ließ sich durch Kant verleiten, die Realität und Objektivität mit der Wirklichkeit zu verwechseln“ (478). Nach Kleutgen hat dagegen auch das Metaphysische (hier wohl gleich: die reine Wesenheit), das „Ideale eine von der Wirklichkeit der Dinge [d. h. ihrer Existenz] unabhängige Objectivität“ (476—486). Aber Kleutgen und Hermes (nicht anders als Thomas, Augustinus und auch Descartes) sind darin einig, daß an den Anfang der reflexen und philosophischen Erkenntnis die Erfassung des Existierenden, der Wirklichkeit also im physischen Sinne, stehen muß. Und diese erste Wirklichkeit muß uns sowohl nach Kleutgen wie nach Hermes *unmittelbar* zugänglich werden. Nach Kleutgen (ebenso nach Augustinus und Descartes, auch nach Thomas) ist es „unser eigenes Denken und Sein“, das „uns nicht durch ein Anderes, sondern nur durch sich selbst gewiß werden kann. Weil dem Geiste die Selbsterkenntnis durch seine Tätigkeit vermittelt wird, so geht derselben zwar die Erkenntnis eines Andern voraus [vgl. das hermesianische unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns]; aber nicht dies erkannte Andere, sondern die erkennende Thätigkeit ist das, wodurch der Geist sich selbst offenbart wird. Die Erkenntnis und die Gewißheit dieser Thätigkeit aber ist die unmittelbarste, die es geben kann“ (519).

Auch Hermes leugnet nicht, daß wir *genötigt* sind, das in uns erstehende unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns für wahr zu halten. Aber dieses notwendige Fürwahrhalten wird in der Reflexion wieder aufgehoben. In der Reflexion „muß die Vernunft die Wahrheit dieses Denkens des Verstandes notwendig bezweifeln; . . . und es kann dieser Zweifel bloß durch ein ihr widersprechendes und daher vor ihrem Richterstuhle verwerfliches entgegengesetztes Wollen zurückgewiesen, nicht aufgehoben werden“¹⁰⁰. Wir wissen aus dem unmittelbaren Bewußtsein nur, daß dieses Denken uns subjektiv notwendig ist, über seine Objektivität können wir nichts ausmachen.

Kleutgen zeigt dagegen, daß gerade dieses Fürwahrhalten durch die Reflexion gesichert wird. Denn wir erfassen in diesen Bewußtseinsphänomenen nicht nur, daß wir notwendig urteilen: ich denke, ich will usw.; sondern in der Tätigkeit selber, im Vollzuge des Denkens und Wollens, erkennen wir zugleich den Grund, warum wir so urteilen und die Existenz dieser Phänomene behaupten: „Der Geist sieht ein, daß er, derselbe, welcher im Bewußtsein die Thätigkeit erkennt, auch das Prinzip dieser Thätigkeit, der Thätige ist“ (520). Der Mensch erfaßt in diesem Bewußtsein die Einheit von erkennendem Prinzip und erkanntem Sein, „und diese Erkenntnis ist der Grund des notwendigen Fürwahrhaltens. So wenig der Geist zweifeln kann, daß er ein Bewußtsein habe, so wenig kann er zweifeln, daß der Inhalt des Bewußtseins, z. B. sein Denken, in ihm sei: weil in beiden, dem Bewußtsein und dem Denken, ein und dasselbe, d. h. sein eigenes Sein sich ihm offenbart“ (520). So wird die erste Wirklichkeit allerdings durch die von Hermes

¹⁰⁰ Ebd. 177 f.

diskreditierte „Einsicht“ in den Sachverhalt gewonnen, ähnlich wie bei Günther; aber es geht dabei, anders als bei Günther, um eine unmittelbare Gewißheit¹⁰¹. Und aus den Zweifeln des Hermes gibt es, wie Kleutgen meint, darum „keinen Ausweg“, „weil er nicht einsah, daß der Geist zugleich mit seinem Denken auch sich selbst, d. h. das Sein, welches im Denken erscheint, erfaßt“ (521). Er suchte eine Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins für die Erscheinungen in uns, „der Sache in uns“; er glaubte, diese Gewißheit in dem Seinsgrunde der Erscheinungen finden und diesen Seinsgrund „erst später ausführlich und mühsam beweisen zu müssen“ (ebd.).

3. Der Aufweis der philosophischen Prinzipien

Das Sein und das Wesen sind nach Kleutgen der reale Grund für die Realität der Erscheinungen, die der Mensch, auch nach Hermes und Günther, in sinnlicher Wahrnehmung auffaßt. Zwar ist es richtig, daß die Scholastiker über den Satz vom Grunde, der hier herangezogen werden muß, nicht ausdrücklich und in dieser seiner Fassung gehandelt haben (459); Kleutgen versucht hier, wie in manchen anderen Punkten, die Gedanken der Scholastik weiterzuführen, ohne „die Grundsätze der Vorzeit zu verläugnen und den Weg, den sie angebahnt hat, zu verlassen“ (523). Der Begriff des Grundes wird nach der Scholastik gleich allen anderen ursprünglichen Begriffen durch Abstraktion aus der Erfahrung gebildet. Erkenntniskritisch ist es von weittragender Bedeutung und führt aus dem Kreise der hermesianischen Zweifel hinaus, daß er aus der *inneren* Erfahrung gewonnen werden kann: „wofern man nur zugibt [und hier trennen sich die Wege], daß wir nicht nur das Bewußtsein des in uns Geschehenen, z. B. des schon daseienden Gedankens, sondern auch das Bewußtsein unsers Thuns, im gegebenen Falle unseres Denkens haben. Denn damit ist ja der Begriff des Grundes und zwar des thätigen Grundes, der Ursache im engeren Sinne des Wortes, gegeben“ (474). So bilden wir die Begriffe des Geschehens und des Tuns, und mit ihnen die der Ursache und der Wirkung aus der im Bewußtsein gegenwärtigen Erfahrung des eigenen Lebens und der eigenen Lebensvollzüge. Aus der Erörterung der Begriffe, in der analytischen Reflexion auf diese Begriffe erkennen wir auch die Wahrheit des Kausalitätsprinzips¹⁰². Dieser Satz ist nicht nur ein notwendiges Urteil des Verstandes, über dessen Seinsbezug nichts ausgemacht werden kann. Es geht vielmehr hier (auch nach Hermes) um ein Seinsgesetz, nicht nur um ein Denkgesetz, von denen Hermes sagt, daß sie „bloß Gesetz für den

¹⁰¹ Kleutgen 523—526.

¹⁰² Vgl. dazu Pechhacker a. a. O. 530 f. und Oigermann a. a. O. 361 f. — (Anm. 9).

Verstand sind, nur ein nothwendiges Denken und nicht auch selbst schon ein nothwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten in uns bestimmen“¹⁰³. Darum wird das Kausalitätsprinzip auch von Hermes als eine spezifische Fassung des Satzes vom Grunde genommen, das also der Vernunft als dem Vermögen zu begreifen oder zu begründen zugeordnet werden muß¹⁰⁴. Dagegen ist nach ihm das „Gesetz des Widerspruches“ ein Denkgesetz des Verstandes, das aber für die Vernunft „ein Kriterium der Nichtrealität“ ist¹⁰⁵.

Nach Kleutgen kann auch der allgemeinere Satz vom zureichenden Grunde kritisch gerechtfertigt werden durch die reflexe Einsicht in die Bedeutungsgehalte der Begriffe Sein, Grund, Gewordensein. Diese Reflexion zeigt, daß der Begriff des Seins nicht das Werden und der Begriff des Grundes nicht das Hervorbringen einschließt. Die Begriffe „Sein und Grund in dieser ihrer reinen Bedeutung“ genommen, offenbaren uns, daß jedes Sein einen Grund haben muß, „woher es sey“, wie Hermes formuliert: es ist entweder durch ein anderes oder durch sich. Und dieses Urteil ist im eigentlichen Sinn ein Prinzip, ein erstes Urteil, dem „kein anderes vorausgeht, es sei denn das negative: was ist kann nicht durch nichts, d. h. nicht durch das, was nicht ist, sein“ (475).

Auch in dieser Art des Aufweises beruft Kleutgen sich wieder auf die Einsicht in den Sachverhalt. In der Kritik an dem hermesianischen Versuch, den Satz vom Grunde zu sichern, geht er aber weiter. Hermes leugnet, daß der Begriff des Grundes aus der Erfahrung stamme; dann wäre er nämlich ein Verstandesbegriff, und es ist nicht zu sehen, wie der Satz des Grundes in dieser Voraussetzung noch über das Niveau der Denkgesetze und ihre bloß subjektive Notwendigkeit hinausgehoben werden könnte. So bleibt nur der Weg eines Apriori übrig: Der Ursprung des Begriffes muß erklärt werden „aus dem Bedürfnis des Geistes zu begreifen, wie das, was er als wirklich denkt, sein könne. Dies Bedürfnis sei eine Thatsache, die wir in uns vorfinden, setze aber die apriorische Einsicht voraus, daß alles, was ist, einen Grund haben müsse, durch den es sei. Und so wird Hermes auf die Behauptung hingeführt, daß wir den *Satz vom Grunde* erkennen, ehe wir den *Begriff Grund* gewonnen haben. Man wird uns aber wohl den Beweis erlassen, daß diese Behauptung nicht sowohl paradox als absurd ist“ (161). Von dieser scharfen Formulierung rückt Kleutgen aber später doch ab; er versucht Hermes anders zu interpretieren, in dem Sinne, daß der Begriff des Grundes zugleich mit dem Satze des Grundes gebildet wird, aus dem gleichen Bedürfnis der Vernunft und der ihr innewohnenden Not-

¹⁰³ Einleitung 176.

¹⁰⁴ Vgl. auch Fuetscher a. a. O. 144—211.

¹⁰⁵ Einleitung 273 Anm. — Vgl. dort auch die Bemerkung, daß sich die Gesetze vom ausgeschlossenen Mittel und der Identität auf das Gesetz des Widerspruchs zurückführen lassen.

wendigkeit zu begreifen (473 f.). Aber diese Notwendigkeit und dieses Bedürfnis zu begreifen reichen weiter, als Hermes meint. Die Vernunft kann, „ohne einen Grund zu denken, nicht nur nicht begreifen, *wie* das Sein *möglich* sei; sondern sie sieht auch ein, *daß* es, wenn es keinen Grund hätte, *unmöglich* wäre“ (474). Und in der Analyse dieser Gegebenheiten ist nach Kleutgen „die Widerlegung der ganzen hermesianischen Theorie“ beschlossen. Die Notwendigkeit, einen Grund zu denken, ist nicht die psychologische Bedingung für den Begriff des Grundes; der Begriff ersteht nicht erst aus dieser Notwendigkeit; diese Notwendigkeit „setzt vielmehr nicht bloß diesen Begriff, sondern auch die Erkenntnis, daß kein Sein ohne Grund möglich ist, also den Satz des Grundes voraus“ (474).

Neue und tiefer in das eigentlich Metaphysische hineinführende Gedanken ergeben sich bei Kleutgen in einer Gegenüberstellung der Lehre Günthers und der Scholastik „über die tiefere Begründung der Prinzipien“ (486—501). Günther geht dabei von der Hegelschen Konzeption einer Identität des Seins mit dem Denken aus: eine Theorie, die Kleutgen in einer eingehenden Untersuchung weiterverfolgt (2, 411—448), und zwar nicht nur unter der Rücksicht der Erkenntnistheorie und Metaphysik Günthers, sondern weil „ihre Behandlung zugleich eine fortgesetzte Widerlegung des modernen Pantheismus sein wird“ (2, 412)¹⁰⁶. Allerdings ist, schon nach Augustinus und auch nach der Scholastik, alles Existierende ein realisierter Gedanke Gottes. Aber das unendliche Wesen Gottes ist in seinem Erkennen und Wollen nicht nur die Existenzursache des außergöttlichen Seins, sondern auch „der letzte Grund, weshalb es etwas Denkbare und Mögliche gibt“ und darüber hinaus „selber die Norm des Denkbaren und Möglichen, und als solche das Gesetz des göttlichen Erkennens und Vermögens“ (490 f.). Menschliches Denken kann die Wahrheit der Prinzipien, bei ganz durchgeführter Reflexion, nur in einer Art rückläufiger Bewegung aus dem göttlichen Wesen selber, aus der Fülle göttlichen Seins und göttlicher Wahrheit begreifen. Der direkte Weg zur erkenntnistheoretischen Sicherung der höchsten Denk- und Seinsgesetze muß aber bei der im gnoseologischen Sinn ersten Wirklichkeit ansetzen, wie auch Hermes betont. Eine Gemeinsamkeit der Gedanken bei Kleutgen und Hermes ist dagegen kaum noch möglich, wo es sich um die genannte metaphysische Begründung oder tiefere Einsicht in die metaphysischen und letzten Zusammenhänge handelt, die zu der unendlichen Fülle göttlichen Wesens und Seins führen. Die Meinungen über Wesen und Aufgabe der Metaphysik gehen dafür bei Hermes und Kleutgen zu weit auseinander.

Nach Hermes ist es die Aufgabe der Metaphysik, das Wirkliche (=

¹⁰⁶ Vgl. auch die Arbeit von Th. Schäfer, Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther, Paderborn 1961.

Existierende) zu erforschen; und dazu gehört zweifellos das Dasein, die „Beschaffenheit“ und die Seinsfülle Gottes; ebenso auch noch, wie Hermes meint, das Thema der letzten Untersuchung seiner philosophischen Einleitung: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?“¹⁰⁷ Die Vernunft hat aber gar keine Veranlassung zu dieser Frage und darum auch keine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, wenn sie nicht vorher genötigt ist, die Welt als existierend zu halten¹⁰⁸. Dabei muß dieses notwendige Fürwahrhalten nach den oben beschriebenen Kriterien sich auch in der Reflexion als unwiderruflich erweisen. So gehört bei Hermes auch die Frage nach der Existenz einer Außenwelt in den Bereich der Metaphysik; er widmet ihr einen ganzen Abschnitt (§§ 53—59) in der Untersuchung über die Existenz und die Eigenschaften Gottes. — Nach Kleutgen dagegen „würde eine Beweisführung des Daseins der Dinge in die Kritik des Erkenntnisvermögens gehören“ (514), somit eine Vorbereitung oder notwendige Vorhalle für die Metaphysik sein; eine Meinung, der sich wohl alle neuscholastischen Erkenntnistheoretiker angeschlossen haben. Hermes rechnet zu den Aufgaben einer solchen „Vorschule“ (Günther) nur die erste seiner drei Hauptfragen: ob sichere Erkenntnis überhaupt möglich ist, wie sie entsteht und ob einer dieser eventuell möglichen Wege auf den Beweis des Christentums Anwendung finden kann.

Seine eigenen Ansichten über Metaphysik entwickelt Kleutgen zusammenhängend unter der Fragestellung: „In wiefern die Erkenntnis des Wirklichen Aufgabe der Metaphysik sei“ (502—514); er kommt aber auch sonst öfter auf diese methodologischen Gedanken zu sprechen. Schon die Fragestellung zeigt, daß ihm vor allem die hermesianische Konzeption vorschwebt. Er weist zunächst auf die ideengeschichtliche Verbindung zwischen Hermes und der an den Kritizismus anschließenden Philosophie hin¹⁰⁹. In dieser Richtung der Philosophie „fing man an, wenn nicht als einzige, doch als vorzügliche Aufgabe der Philosophie zu betrachten, daß sie die Wirklichkeit der Dinge beweise, von der Erkenntnis des Idealen aber unter dem Namen des formalen Denkens mit Geringschätzung zu reden“ (502). Was er an Hermes aussetzt, ist nicht sein Bemühen, die Erkenntnis einer übersinnlichen Welt auf einer gesicherten Basis der sinnlichen Wirklichkeit aufzubauen. Der eigentliche Vorwurf geht dahin, „daß Hermes den Beweis einer Wirklichkeit zur Hauptaufgabe der Philosophie macht, ja ‚die Erreichung einer Wirklichkeit im Wege der Reflexion zur Metaphysik als Wissenschaft‘ erklärt; und die Erkenntnis des Wahren von der Erkenntnis des

¹⁰⁷ Einleitung 195 und 77.

¹⁰⁸ Ebd. 195.

¹⁰⁹ Vgl. dazu Kopp a. a. O. 27—47.

Wirklichen auf solche Weise abhängig macht, daß er alle Wissenschaft und alle Gewißheit zerstört“ (503).

Die Idealität der Mathematik und die ihr eigentümliche Sicherheit, auf die Hermes sich beruft, findet sich nach Kleutgen prinzipiell in allen „reinen Wissenschaften“, als deren oberste die Metaphysik zu gelten hat (eine Meinung, die doch noch näher zu überprüfen wäre). In der Metaphysik geht es um die „Erkenntniß des Idealen“ (455—501), und dieses Ideale hat eine von der Wirklichkeit der Dinge unabhängige Objektivität, ähnlich wie die mathematischen Wahrheiten (476—486). Diese Objektivität ist eben „das Metaphysische oder metaphysisch Reale, das gerade den Inhalt der idealen Erkenntniß ausmacht“ (478). Auf der Objektivität dieses metaphysisch Realen beruht die Geltung der Allgemeinbegriffe und der philosophischen Prinzipien sowie die Lehre von den Seinsgründen (ohne die es auch keine Mathematik oder irgendeine andere Wissenschaft gäbe). Diese Geltung kann jedoch nicht durch eine undurchschaubare, wenn auch nicht legitim zu widerrufende Notwendigkeit begründet werden. Die Prinzipien müssen vielmehr aus ihnen selbst und aus der Natur des erkennenden Geistes zur „Einsicht“ kommen. Dabei bleibt aber für Kleutgen ebenso wie für Hermes (wenn auch unter anderen erkenntniskritischen Aspekten) bestehen, daß diese Einsicht — Hermes würde sagen: Erkenntnis — ein Erfassen der ersten Wirklichkeit im Sinne des physisch Realen nicht zu ihrer erkenntnis-medialen, wohl aber zu ihrer genetischen *Voraussetzung* hat.

Diese Prinzipien erscheinen nach Kleutgen (auch hier ein wesentlicher Unterschied zu der Lehre des Hermes von den Denkgesetzen des Verstandes und den Seinsgesetzen der Vernunft) „in der Metaphysik als die Gesetze des Seins, in der Logik als die Gesetze des Denkens: denn insofern ist das Denken wahr, als es dem Sein entspricht“ (457), wie auch Hermes hervorhebt¹¹⁰. Aber die allgemeine Gültigkeit dieser Prinzipien kann weder für die Logik noch für die Metaphysik gezeigt werden, wenn die Erkenntnis eingeschränkt wird auf das „Wirkliche“ im Sinne dessen, was „man ehemals das Physische oder physisch Reale nannte“; und wenn die Erkenntnis des metaphysisch Realen, der reinen Wesenheiten, von vornherein nicht nur eingeklammert, sondern als „formal“ und als sachlich unmöglich bezeichnet wird (478).

¹¹⁰ Einleitung 81.