

und wurde sogleich — ermordet (V. 34).²⁴⁾ Nicht bloß die eigenen Volksgenossen, auch viele aus der Heidenwelt waren entsetzt und empört über die heimtückische Ermordung des heiligen Priesters (V. 35). Selbst der unberechenbare König Antiochus, in dessen Abwesenheit der Mord geschehen war, zeigte sich bewegt und zollte der Tugendhaftigkeit des Onias Anerkennung (V. 37). Er ließ Andronikus sofort hinrichten (V. 38). Den Frevler Menelaus erreichte die Strafgerechtigkeit erst weit später (163 v. Chr.); er wurde aus beträchtlicher Höhe in einen Haufen glühender Asche gestürzt (13, 5 ff.).

Folgendermaßen lautet die biblische Kanonisationsbulle für den Hohenpriester Onias III.: Er war edel und wohlwollend, von verehrungswürdigem Aussehen, bescheiden im Umgang, von gewinnender Beredsamkeit, seit seiner Kindheit tugendbeflissen. Judas der Makkabäer sah vor einer Entscheidungsschlacht in einem Traumgesicht diesen Hohenpriester Onias, wie er in der anderen Welt seine Hände ausstreckte, betend für das ganze Volk Gottes (15, 12). Der wahre Priester setzt sein Vermittleramt fort in der Ewigkeit.

Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustinus und bei Descartes

Zum 1600. Geburtstag des heiligen Augustinus

Von Prof. Dr. Jakob Obersteiner, Gurk (Kärnten)

Schon frühzeitig hat die Forschung auf die Parallelen, die zwischen der Philosophie des heiligen Augustinus und des um 1200 Jahre später lebenden Descartes bestehen, hingewiesen, namentlich auf ihren gemeinsamen Ausgang vom Selbstbewußtsein. Es ist nun allerdings durchaus nicht so sicher, wie das einzelne Forscher, z. B. Endert, annehmen, daß Descartes bei der Formulierung seines berühmten Satzes „Cogito, ergo sum“ direkt von Augustinus beeinflusst gewesen wäre. Es läßt sich für eine derartige Behauptung zum mindesten kein stringenter Beweis führen. Sicher ist nur das eine, daß Freunde Descartes', wie Mersenne und Arnauld, nach dem Bekanntwerden seiner neuen Philosophie den Denker auf die frappanten Parallelen aufmerksam machten, die vor allem im Ausgang vom Selbstbewußtsein zwischen ihm und Augustinus bestünden. Cartesius verlieh in einem Briefe zwar seiner Genugtuung darüber Ausdruck, mit einem so großen Denker wie Augustinus Übereinstimmendes gefunden zu haben, gibt aber nirgends

²⁴⁾ Im Jahre 171. — Flavius Josephus, Bell. Jud. 7, 10, 2 f., macht irrig Onias III. zum Erbauer des ägyptischen Jahwe-Tempels zu Leontopolis. Er verwechselt Onias III. mit dessen Sohn Onias IV. (Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Linz 1901, S. 526 u. 795.)

eine direkte Abhängigkeit vom Kirchenvater zu, da dessen Gedanken über die Selbstgewißheit des Ich so naheliegend wären, daß sie jedem hätten einfallen können¹⁾.

Nicht unschwer ließen sich mannigfache Berührungspunkte zwischen beiden Denkern feststellen; so haben beide den Primat des Wollens vor dem Erkennen betont, was besonders in ihrer Auffassung von der Entstehung des Irrtums deutlich zum Ausdruck kommt. Denn beide haben gelehrt, daß bei der Erkenntnis sowohl als beim Irrtum dem Willen die entscheidende Rolle zukäme, so daß „die Wahrheit erkennen die Wahrheit wollen“ heiße und der Irrtum zugleich eine Willensschuld wäre²⁾. Der augustiniische Begriff der Zeit ist fast derselbe wie bei Descartes, und bei beiden stoßen wir öfter auf ähnliche Formulierungen³⁾. Doch der Hauptgrund, daß man beide Denker nebeneinander stellt, ist in dem Umstande zu suchen, daß sie, wenn auch von teilweise verschiedenen Voraussetzungen her, den Ausgangspunkt für ihr Denken in der Tatsache der Selbstgewißheit zu begründen gesucht haben. Wenn sich auch schon bei Aristoteles deutliche Spuren solcher Ideen finden⁴⁾, so gebührt doch Augustinus das große Verdienst, die Rolle des Selbstbewußtseins für die philosophische Spekulation erstmalig in seiner ganzen Bedeutung erfaßt zu haben. Doch bleibt dabei Descartes' Verdienst ungeschmälert bestehen, der diesen Gedanken, der während des Mittelalters — wenn wir von schwachen Reminiszenzen und Anklängen bei Tho-

¹⁾ Renati Descartes (Cartesii) opera philosophica, tom. 5, Epist. II, 118, Amstelodami 1698. — „Habeo tibi gratiam pro loco d. Augustini, qui cum principio hoc meo: cogito, ergo sum, aliquomodo consentit. Revera video eum illo uti ad probandam existentiae nostrae certitudinem et deinde ad ostendendum, esse in nobis aliquam trinitatis imaginem, quatenus sumus, scimus nos esse atque illud esse et hanc, quae in nobis est, scientiam amamus; ego vero illud adhibeo ad probandum, me cogitantem esse immutabilem et incorpoream substantiam, quae dico diversa valde sunt. Estque haec consequentia tam simplex et naturalis, ut cuilibet obvia esse potuisset; sed tamen gaudeo, me idem cum d. Augustino cogitasse, ut sciorum os obturetur, qui principium hoc vellicare conati sunt.“ Vgl. Ernestus Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione, quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur (Diss.). Bonnae 1860. — W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1912, S. 327.

²⁾ Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886 (Diss.), S. 24 ff. und S. 113 ff.

³⁾ Vgl. Etienne Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931 (Études de philosophie médiévale XI), S. 248, Note 2. — Wenn Descartes seine Formel von der perceptio clara et distincta zum Wahrheitskriterium seiner Erkenntnislehre gemacht hat, so offenbart sich darin nach Hirschberger der Einfluß des Augustinismus im allgemeinen, den er beim Oratorianer Berulle kennengelernt habe. (Vgl. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II, Freiburg 1952, S. 86.)

⁴⁾ Vgl. Melzer, a. a. O., S. 3 ff.

mas von Aquin⁵⁾ absehen wollen — wieder verloren gegangen war, 1200 Jahre nach dem Bischof von Hippo wieder entdeckt hat. Durch Descartes, den Vater der modernen Philosophie, sollte dieser Gedanke in der folgenden Zeit so ungeheure Bedeutung erlangen.

Im vorliegenden Aufsatz sollen die beiden Philosophen einander gegenübergestellt werden, und zwar lediglich unter der Rücksicht, wie sie die Tatsache der Selbstgewißheit begründen. Die Frage, wie beide zur Gottesgewißheit gelangt sind⁶⁾, soll uns hier ebensowenig interessieren wie ihre Stellung zu Problemen der Außenwelt oder der Objektsgewißheit, obwohl gerade auch diese Themen fruchtbare Vergleichsmomente bieten würden.

1. Die Selbstgewißheit bei Augustinus

Es ist bekannt, daß der philosophische Entwicklungsgang des heiligen Augustinus mehrere Stadien durchlaufen hat. Neun seiner Jugendjahre hatte er der materialistisch-sensualistischen Lehre des Manichäismus angehört, die ihn mit ihrer phantastischen Spekulation und ihrer verwerflichen Ethik nicht befriedigen konnte. Daher warf sich der nun Achtundzwanzigjährige in tiefem Pessimismus der Skepsis der jüngeren Akademie (Arkesilaos, Karneades), die er durch Cicero kennengelernt hatte, in die Arme. Die Akademiker lehrten zwar nicht den absoluten Skeptizismus, der die Möglichkeit jeglichen Wissens bestritt, sondern nach ihrer Lehre konnte man nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinungen gelangen, die allerdings für das praktische Leben genügen sollten. Im allgemeinen aber leugneten sie doch bei ihrer sensualistischen Einstellung die Möglichkeit eines sicheren, zuverlässigen Wissens und betonten, daß man sich aus Furcht vor dem Irrtum jeder Zustimmung (epoché)⁷⁾ zu enthalten habe. Allein Augustinus, dem die Philosophie kein leerer Dilettantismus, sondern tiefstes, innerstes Bedürfnis war, weil er glücklich sein wollte und es im Sinne des sokratischen Postulates, ohne die Wahrheit zu erkennen, nicht zu sein glaubte^{7a)}, überwand die

⁵⁾ De veritate, q. 10, art. 12 ad 7. „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.“ — Vgl. dazu Carl v. Endert, Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg i. B., 1869, S. 117. — Auch nach Ockham ist die Selbsterkenntnis sicherer als die Wahrnehmung von äußeren Objekten. (Vgl. Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, II, Berlin 1915, S. 628.)

⁶⁾ Das „gnōthi sautón“ wurde, um ein Wort Harnacks variiert wiederzugeben, für beide der Weg zu Gott (Adolf von Harnack, Dogmengeschichte III, 105). Doch ist Augustin zuweilen auch von der sichtbaren Außenwelt ausgegangen. (Vgl. Martin Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott, Köln 1924, S. 89.)

⁷⁾ Vgl. Windelband, a. a. O., S. 231, und E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1. Leipzig 1923, S. 507 ff.

^{7a)} Vgl. E. Gilson und Ph. Boehner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues, Paderborn-Wien-Zürich 1937, S. 194.

Skepsis, seitdem er mit dem neuplatonischen Rationalismus bekannt geworden war. Durch diese Philosophie, die den Primat des Geistigen als des einzigen Gegenstandes unserer sicheren Erkenntnis gegenüber dem Sinnlichen, aus dem höchstens die Meinung abgeleitet werden könne, vertrat, wurde Augustinus' Blick, der sich solange vom manichäischen Materialismus fesseln ließ, auf das Geistige hingelenkt, das ihm aus seinem eigenen Inneren entgegenleuchtete⁸⁾.

Von nun an bedeutete ihm der akademische Zweifel, dessen Wert er in mancher Hinsicht zwar anerkennt, nur mehr eine Vorsichtsmaßregel gegen die naive Wahrnehmungstheorie der Stoiker. Er sah in ihm jene alte sokratische Methode des Nichtwissens, die den Menschen vor voreiliger Aufnahme des Irrtums schützen und zugleich eine Triebfeder zur Erforschung der Wahrheit sein sollte⁹⁾. Damit erkennt auch Augustinus die Berechtigung des methodischen Zweifels an und wird hier zum Vorläufer des Descartes, der freilich weit über ihn hinausgegangen ist und direkt den Zweifel als Gebot statuiert hat.

In einem eigenen Buche „Contra Academicos“ hat dann Augustinus die Skepsis zu widerlegen versucht. Neben anderen, zum Teil von Antiochus von Askalon entlehnten Beweisgründen (vgl. Contra Academicos II, 6, 14), z. B. daß es ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, daß unsere Sinneswahrnehmungen wenigstens subjektive Gewißheit besäßen, hat er besonders das eine Argument ins Feld geführt, daß es gewisse mathematische und logische Sätze gäbe, denen unabhängig von jeder Erfahrung a priori immer Wahrheit und absolute Geltung zukämen und die auch der Skeptiker annehmen müsse. Das treffe z. B. für die disjunktiven Urteile der Logik zu (Sententia Zenonis aut vera aut falsa est)¹⁰⁾ oder für die Sätze der reinen Mathematik: 3×3 gibt neun, sagt Augustinus, und mag die gesamte Menschheit schnarchen¹¹⁾. Hier erkennen wir bei ihm schon deutlich den Einfluß des neuplatonischen Rationalismus, namentlich des von ihm so verehrten Plotin. Erst dieser hat ihn vollends dem Banne des manichäischen Materialismus entrissen und ihm die Bedeutung des Geistes, der intellegibeln Welt, erschlossen¹²⁾. Plotin hatte gelehrt, daß es die Seele nicht nötig hätte, nach außen zu schauen. In sich selbst erkenne der Geist unabhängig von aller Sinneserfahrung vor allem die obersten logischen und mathematischen Prinzipien, da die einzelnen „nóes“ der Menschen ontologisch mit dem „kósmos noëtós“, der Ideenwelt, der Selbstentfaltung des Nüs,

⁸⁾ Hermann Leder, Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes, Marburg 1901, S. 35 ff.

⁹⁾ Contra Academicos, III, 9, 18 ff. (PL 32, 943).

¹⁰⁾ Contra Academicos III, 9, 21 (PL 32, 944).

¹¹⁾ A. a. O. III, 11, 25 (PL 32, 947).

¹²⁾ Vgl. Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, Paris 1921, S. 29–32.

verbunden wären¹³). Und jetzt holt Augustinus zum Schlag gegen die Akademiker aus, die die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis leugnen, in dem er sie fragt: Woher schöpft der Geist diese ewigen gültigen Normen, mit denen selbst der Laie den Grundsatz von der akademischen „epoché“ erschüttern könne? Seine Antwort lautet: aus sich selbst, aus seinem Inneren¹⁴).

Damit hatte Augustinus unter plotinischem Einfluß, wie er selbst gesteht¹⁵), sein Inneres, „das Wunder der Seele“¹⁶) entdeckt und die sichere Überzeugung gewonnen, daß er von hier aus zum „*summus modus veritatis*“ gelangen werde¹⁷). Noch als er im Banne der Skepsis stand, hatte er, wie er in seinen *Confessiones* erzählt, gewünscht, ein überzeugtes, mathematisch sicheres Wissen zu gewinnen, damit er vor Irrtum gesichert bliebe, und zwar ein derartig sicheres Wissen, wie $7 + 3$ gleich zehn ist¹⁸). Dieses sichere Wissen, diesen „*summus modus veritatis*“, gewinnt er in der Tatsache der Selbstgewißheit. Wenn wir in unser Inneres schauen, sind uns nach Augustinus drei Tatsachen unmittelbar und sicher gegeben: daß wir nämlich sind, daß wir von unserem Sein wissen und daß wir unser Sein und Wissen lieben. An mehreren Stellen seiner zahlreichen Schriften spricht Augustinus von der unerschütterlichen Daseinsgewißheit des Selbstbewußtseins, so zum ersten Male in seiner Schrift „*De vita beata*“. Seinem Mitunterredner Navigius gegenüber, der leugnet, daß wir über den Menschen etwas Bestimmtes aussagen könnten, macht er die Tatsache geltend, daß wir, mögen wir auch an allem übrigen zweifeln, an unserem eigenen Leben doch nicht zweifeln können¹⁹).

In den Soliloquien bringt Augustinus ein Zwiegespräch zwischen sich und seiner Vernunft: R. Tu qui vis te nosse, scis te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te? A. Verum²⁰). Damit haben wir nach Augustinus ebenso das sichere Bewußtsein unseres Daseins und Lebens, wie wir die Gewißheit unseres Denkens besitzen. Der

¹³) Leder, a. a. O. S. 52 ff. — Johannes Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Diss.), Münster 1916, S. 10, und Wilhelm Thimme, Augustins geistige Entwicklung, Berlin 1908, S. 59 ff.

¹⁴) Contra Acad. III, 12, 26 und 14, 31. „Si quaeres, ubi inveniet (sapiens) ipsam sapientiam, respondebo: in semetipso“ (PL 32, 947, 950).

¹⁵) Confess. VII, 10, 16. „Et inde admonitus redire ad meipsum, intravi in intima mea.“

¹⁶) Enarrationes in Psalm. 41, n. 13 (PL 37, 473 und PL 32, 742). Vgl. Johann Eibl, Augustin und die Patristik (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band III), München 1923, S. 289 ff.; Thimme, a. a. O., S. 39. Vgl. auch Aug., De anima et eius origine IV, c. 7 und 10 (PL 44, 530).

¹⁷) Confess. VI, 4, 6 (PL 32, 722).

¹⁸) Confess. II, 2, 4. „Redeo ad me, quaero intentissimus veritatem, invenire iam ingredior, me ad summum ipsum modum perventurum esse confido.“

¹⁹) De vita beata, I, 2, 7 (PL 32, 963).

²⁰) Soliloquia, II, 1 (PL 32, 885).

Sinn der kurzen Stichomythie ist der: Der Geist ist sich seines Denkens schlechthin gewiß, wenn er auch keinen Grund dieser Sicherheit zunächst anführen kann.

In seinem großen Werke „De trinitate“ äußert sich Augustinus in noch klarerer Weise über dieses Problem. „Ob nämlich die Kraft, zu leben, sich zu erinnern, einzusehen, zu wollen, zu denken, zu wissen, zu urteilen, der Luft zukomme oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blute oder den Atomen oder einem von den vier gewöhnlichen Grundstoffen verschiedenen fünften von ich weiß nicht welcher stofflichen Beschaffenheit, oder ob das Gefüge oder die Ordnungsverhältnisse unseres Fleisches diese Vorgänge zu bewirken vermögen, darüber zweifelten die Menschen; der eine versuchte dies, der andere jenes zu behaupten. Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Sicherheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe. Wenn also jemand an allem andern zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln. Wenn es diese Vorgänge nicht gäbe, könnte er überhaupt an nichts zweifeln“²¹⁾.

Im Selbstbewußtsein erblickt Augustinus ein Ebenbild der Dreifaltigkeit. Der Geist ist sich, so sagt er, bewußt, daß er ist, daß er von diesem Sein ein Bewußtsein hat und daß er dieses Sein und Erkennen liebt²²⁾. Und an dieser Tatsache des esse, nosse und velle unseres Geistes scheitert nach ihm auch jeder Einwand einer Täuschung. Das wäre nur möglich, wenn wir diese Tatsachen unseres Bewußtseins mittelbar durch die Sinne und durch Sinnesbilder erfäßen, wie wir die körperlichen äußeren Gegenstände erfassen, während wir uns dieser Akte unmittelbar ohne Zuhilfenahme von Sinnesbildern im Prozesse der Reflexion auf unser Selbst bewußt werden²³⁾. Deshalb haben wir hier keinen Einwand der Akademiker zu fürchten, als ob wir uns hierin täuschten; denn wenn einer getäuscht wird, so ist er; wenn einer nicht ist,

²¹⁾ De trinitate, X, 10, 14 (PL 42, 961). Übersetzung von Michael Schmaus, Bibliothek der Kirchenväter, Augustinus XII, München 1936, S. 87.

²²⁾ De civitate Dei, XI, 26. — „Imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis agnoscimus . . . Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus . . . mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est“ (PL, 41, 339).

²³⁾ De civ. Dei XI, 26. „In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporibus gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas, nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus . . . sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse idque nosse et amare certissimum est.“

so kann er auch nicht getäuscht werden²⁴). Gegen diese Selbstgewißheit ist auch der Einwand wirkungslos, daß wir uns vielleicht im Traumzustand befänden, da die Vorstellungen der Wachenden denen der Träumenden sehr ähnlich sind, wie auch Descartes später eingewendet hat. Aber wer sich seines Lebens gewiß ist, meint Augustinus, der sagt nicht: ich weiß, daß ich wache, sondern, daß ich bin. Ebenso belanglos wäre vielleicht der Einwand, als ob hier geistige Störung oder Verrücktheit vorliege. „Auch der Rasende lebt und er sagt nicht zu den Akademikern: Ich weiß, daß ich nicht verrückt bin, sondern daß ich lebe . . .“²⁵).

So überwindet Augustinus den Zweifel mit dem Zweifel und schlägt die Skepsis mit ihrer eigenen Waffe. Wer zweifelt, erkennt doch eine Wahrheit, daß er zweifelt und daß er ist. Der Grund für diese unerschütterliche Gewißheit unseres Selbstbewußtseins und unserer Bewußtseinsvorgänge liegt darin, daß hier ein unmittelbares Erfassen von selbststeigenen Lebensakten, ein Sichselbstdurchleuchten und Durchdringen, in welchem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ineinanderfließen, vorliegt, während die sinnliche Erfahrung auf einem durch die Sinnesorgane vermittelten Erfassen beruht. Kein Wissen ist darum nach Augustinus so innerlich wie das Selbstbewußtsein²⁶); kein Wissen ist so unmittelbar und so evident, weil nichts dem Geiste so nahe steht wie er selbst²⁷).

Damit hat Augustinus in der Gewißheit des Bewußtseins eine Tatsache gefunden, die ebenso unmittelbar und einleuchtend gegeben ist wie die Grundsätze der Mathematik und Logik. Gegenüber der Mittelbarkeit und Unsicherheit der äußeren Erfahrung, die deshalb von der Skepsis abgelehnt werden kann, macht er die unmittelbar gegebene Tatsache und die absolute Evidenz der inneren Erfahrung geltend. Mögen uns darum die äußeren Wahrnehmungen täuschen, mag die vorgestellte Welt ein wesenloser Schein sein, die Tatsachen des Bewußtseins, daß wir erkennen, daß wir wollen, daß wir wahrnehmen, daß wir sind, bleiben. So kann Augustinus seinem Gegner siegesbewußt zurufen: „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas!“²⁸).

2. Die Selbstgewißheit bei Descartes

Descartes (1596—1650) ist in seinem Bildungsgange aus der Scholastik hervorgegangen und kann in mehr als einer Hinsicht

²⁴) A. a. o. XI, 26. „Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor“ (PL 41, 340).

²⁵) De trinit. 15, 12 (PL 42, 1078).

²⁶) A. a. O. XV, 12. „Intima scientia est, qua nos vivere scimus“ (PL 42, 1074).

²⁷) A. a. O. 14, 4. „Nihil enim tam novit mens, quam id quod praesto est nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi“ (PL 42, 1040).

²⁸) De vera religione 39, 72 (PL 37, 54).

in seinen philosophischen Schriften den Zusammenhang mit ihr nicht verleugnen. Freilich war damals die Scholastik von ihrer einstigen Bedeutung weit herabgesunken; sie hatte sich zum Teil schon im Skotismus und vollends im Nominalismus selbst aufgelöst und hatte keine neuen Gedanken mehr zu bringen vermocht, sondern durch ihre Spitzfindigkeiten und den gegenseitigen Kampf der Schulen am Ende des Mittelalters ihr Ansehen bei den Gebildeten eingebüßt und einer weitverbreiteten Skepsis Platz gemacht.^{28a)} So vollzog auch Descartes den Bruch mit der Vergangenheit und versuchte, ein ganz neues philosophisches System auf neuer Grundlage aufzubauen, das dem mechanistisch-naturwissenschaftlichen Zuge der Zeit, wie er durch Kepler, Kopernikus und Galilei eingeleitet worden war, entsprechen sollte. Ausgehend von der Mathematik²⁹⁾, die schon an der Jesuitenschule von La Flèche seine Lieblingswissenschaft gewesen war³⁰⁾, wollte er sein philosophisches System von obersten, unanfechtbaren Grundsätzen deduzieren, die von ebensolcher Evidenz wären wie die Normen der Mathematik. Die Philosophie sollte zu einer „Universalmathematik“ werden.

Auch Augustinus hatte in der Mathematik Sätze von absoluter Geltung vorgefunden, die von jeder Empirie unabhängig wären. Während für Augustinus in seinem leidenschaftlichen Ringen nach Erkenntnis die Aufgabe erwächst, sich zur Widerlegung der akademischen Skepsis ein unanfechtbares Fundament zu schaffen, ist die Sache bei Descartes anders. Er stellt sich mehr aus freien Stücken diese Aufgabe und wird aus methodischen Gründen selbst gern Skeptiker. Treffend charakterisiert Geyser die Eigenart des cartesianischen Zweifels gegenüber jenem von Augustinus: „Descartes war der Durchgang durch den Zweifel nur ein methodischer und künstlicher, für Augustinus bedeutet er weit mehr: er war ein wirklich erlebter, vom ganzen warmen Herzblut des Suchens und Ringens durchtränkter.“³¹⁾ Es soll damit nicht geleugnet werden, daß auch Descartes damit den Skeptizismus seiner Zeit, der schon unter dem Nominalismus am Ende des Mittelalters gepredigt worden und besonders am Beginn der Neuzeit mit dem Wieder-aufleben der antiken philosophischen Strömungen namentlich von Charron und Montaigne als Fortsetzung der antiken Skepsis er-

^{28a)} Nur in Spanien erlebte die Scholastik noch im 16. Jahrhundert eine wunderbare Nachblüte (Barockphilosophie!).

²⁹⁾ Vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (I), Berlin 1906, S. 375 ff.

³⁰⁾ Doch gedachte Descartes immer dankbar seiner jesuitischen Lehrer und war tief betrübt darüber, daß sie seine Philosophie bekämpften. Vgl. Harald Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie I*, Leipzig 1921, S. 202.

³¹⁾ J. Geyser, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins* in: Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Festschrift, Köln 1931, S. 63—86.

neuert worden war,³²⁾ überwinden wollte; aber sein Hauptzweck war methodisch. „Der Zweifel des Descartes“, sagt Falckenberg, „ist nicht der Ausdruck einer resignierten Stimmung, die auf Unerreichbares verzichtet, nicht Lehre, sondern Gebot, nicht Ergebnis der Philosophie, sondern deren Ausgangspunkt, ein methodisches Instrument in der Hand eines sehr starken und zurechtlichen Wahrheitsbedürfnisses, das sich des Zweifels bedient, um das Unbezweifelbare zu finden, er richtet sich nicht gegen die Erreichbarkeit des Wissens, sondern gegen die Meinung, daß es bisher erreicht worden sei, gegen die Leichtgläubigkeit.“³³⁾ In seinen Betrachtungen schreibt Descartes gleich eingangs³⁴⁾, daß er von Jugend auf vieles, das er später für falsch erkannte, für wahr gehalten habe, und wie zweifelhaft alles wäre, was bisher von ihm als sicher hingenommen wurde, so vor allem das Zeugnis der Sinne und was sich darauf gründete, ja, er hätte nicht einmal ein sicheres Kriterium, den wachen Zustand von dem des Traumes zu unterscheiden; so wäre es möglich, daß unser ganzes Leben ein Traum wäre. Descartes geht aber noch weiter: Vielleicht wäre sein Verstand von Gott so geschaffen, daß er sich selbst in den scheinbar evidenten Wahrheiten, denen der Mathematik, irre. Damit geht Descartes in seinem radikalen Zweifel weit über Augustinus hinaus. Darum ist er der Meinung, er müsse einmal im Leben alles in der Philosophie für wahr Gehaltene von Grund auf umstürzen und ganz von vorne anfangen, wenn er in den Wissenschaften zu festen und bleibenden Resultaten zu gelangen hoffte. So kommt er schließlich zum Geständnis, daß er an allem, was er einst in den Wissenschaften für wahr gehalten habe, auch zweifeln könne. Deshalb will er sich ganz auf den Standpunkt des Skeptikers stellen und eine Zeitlang alle jene hergebrachten Meinungen in Philosophie und Wissenschaften für falsch und erdichtet hinnehmen. Ja, er will annehmen, daß er in allen seinen sinnlichen Vorstellungen von einem mächtigen und listigen Geiste mit Absicht getäuscht wurde. „Ich will glauben“, schreibt er, „daß der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles außerhalb von uns nur das Spiel der Träume sei, durch die er (der listige Geist) meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgend einen Sinn, sondern glaube bloß, fälschlicherweise dies zu haben.“³⁵⁾ In dieser Betrachtung

³²⁾ Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, S. 9—10, und Cassirer, a. a. O. S. 463 ff.

³³⁾ R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1902, S. 77.

³⁴⁾ Meditatio prima, tom. I. pag. 5 ff. „De iis, quae in dubium vocari possint.“

³⁵⁾ A. a. O. pag. 8. „Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo

tung will er verharren und, wenn es auch nicht in seiner Macht wäre, etwas Wahres zu erkennen, so wolle er sich wenigstens, so weit es auf ihn ankomme, vor Irrtum bewahren.

Damit stellt Descartes viel radikaler als Augustinus an die Spitze seiner philosophischen Untersuchungen den methodischen Zweifel, die strenge Forderung, daß man an allem zweifeln müsse. Von hier aus gewinnt er den archimedischen Punkt, die Gewißheit des Selbstbewußtseins. Wenn er auch annimmt, daß nichts von alledem, was in seinen Vorstellungen gegeben ist, da wäre, weder die Außenwelt noch irgendein Körper, eines bleibt sicher, daß er das annimmt, daß nichts ist. Mag er an allem zweifeln, so bleibt doch die Tatsache gewiß, daß er zweifelt und, weil Zweifeln eine Art von Denken ist, daß er denkt und daß er ist. Es ist ganz unmöglich, daß er nicht sei, solange er denke.³⁶⁾ Wäre es auch wirklich wahr, daß der mächtige und listige Geist ihn täusche, so daß alles außerhalb seines Geistes nur ein Spiel der Träume ist, eine Tatsache bleibt gewiß, daß ich dann eben getäuscht werde und, wenn ich getäuscht werde, eben deshalb auch bin; denn wenn ich nicht wäre — wir sehen sofort die frappanten Parallelen zu Augustinus — könnte ich auch von keinem Betrüger getäuscht werden.³⁷⁾ Wie für Augustinus, so folgt auch für Descartes aus dem Satz: Ich zweifle, ich täusche mich, ich bin ungewiß, unmittelbar der andere Satz: Ich bin; denn der letztere ist im ersteren enthalten. Mag auch der Inhalt meiner Vorstellung nicht wirklich sein, mag alles Sinnestäuschung sein, aber unumstößlich gewiß ist die Tatsache, daß ich sehe, daß ich höre, daß ich empfinde, daß ich vorstelle, und weil alle diese Akte nur modi des Denkens sind, daß ich denke und daß ich bin.³⁸⁾ In diesem sicheren Bewußtsein von der Realität meines Ichs kann ich auch dann nicht getäuscht werden, wenn ich annehme, daß ich träume; denn auch wenn ich träume, ist mir doch so, als ob ich sehe, als ob ich höre, als ob

caelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tamquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita siquidem non in potestate mea sit aliquid veri quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo.“

³⁶⁾ Princ. phil. I, 7, pag. 2. „Non autem (supponere possumus) ideo nos, qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus, id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere.“

³⁷⁾ Med. I, 23, 9.

³⁸⁾ Med. 2, pag. 12. „Sed vero etiam ego idem sum, qui imaginor, nam quantumvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit et cogitationis meae partem facit: idem denique ego sum, qui sentio sive qui res corporeas tamquam per sensus animadverto; videlicet nam lucem video, strepitum audio, calorem sentio.“

ich empfinde, als ob ich denke.³⁹⁾ „Wenn ich von meiner Selbsttäuschung auch die Täuschung abziehe, so bleibt mein Selbst.“⁴⁰⁾ All das könnte ohne mein Ich nicht gedacht werden.“

So kommt denn Descartes zu seinem berühmten Satze: *Cogito, ergo sum*. Diese Idee des Selbstbewußtseins ist für Descartes die erste und sicherste, die klarste und deutlichste der ihm angeborenen Ideen⁴¹⁾, sie ist eine „*veritas aeterna*“, die unmittelbar und rein intuitiv erfaßt wird. Descartes verwahrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Catus, als ob dieser sein erkenntnistheoretischer Fundamentalsatz etwa aus einer allgemeinen Wahrheit oder als Schlußsatz aus Prämissen gefolgert wäre.⁴²⁾ Daraus ergibt sich auch der Unterschied der cartesianischen Auffassung gegenüber der Augustins. Während für Descartes der Satz: *Cogitans sum* die erste grundlegende rationale Wahrheit ist, aus der, seiner analytisch-deduktiven Methode entsprechend, die folgenden Einsichten abgeleitet werden, ist bei Augustinus die Selbstgewißheit der Seele die sicherste aller Erfahrungen, eine evidente Tatsache der inneren Erfahrung, die unerschütter bleibt, wenn auch die äußere Erfahrung uns täuschen sollte.⁴³⁾

Wenn es auch unrichtig ist, wie man behauptet hat, daß für Augustinus der Gedanke des Selbstbewußtseins nicht mehr als ein tiefsinniges, geniales *Aperçu* sei, so muß doch zugegeben werden, daß erst Descartes mit dem Gedanken vollen Ernst gemacht und ihn zum methodischen Ausgangspunkt seiner Philosophie gemacht hat.⁴⁴⁾ Wenn wir die beiden Denker noch im Spiegel der Geschichte der Philosophie betrachten, so können wir feststellen, daß Augustins philosophische Spekulation, insofern sie vom Selbstbewußtsein ausgegangen ist, keine Schule hinterlassen hat und ihre großen Gedanken darüber während des Mittelalters fast ganz in Vergessenheit geraten sind, nicht zuletzt deshalb, weil Augustin sie der Nachwelt nicht in einem geschlossenen System vererbt hat. Erst Descartes hat nach 1200 Jahren wieder unabhängig vom Bischof von Hippo dessen Gedanken zu neuem Leben erweckt und auf ihnen sein philosophisches System aufgebaut, das

³⁹⁾ Med. II, pag 12. „*Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere, hoc falsum esse non potest, hoc est proprie, quod in me sentire appellatur: atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare.*“

⁴⁰⁾ Kuno Fischer, *Descartes' Leben, Werke und Lehre*, Band I der Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1897, S. 300.

⁴¹⁾ Princ. phil. I, 7, pag 2.

⁴²⁾ Tom. II, pag 143. „*Neque enim cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simpliciter intuitu agnoscit.*“

⁴³⁾ Vgl. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie*, S. 327 ff.

⁴⁴⁾ Vgl. dazu Bernhard Janssen S. J., *Zur Lehre des hl. Augustinus vom Erkennen der rationes aeternae*. (In: Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, SS. 114—136.)

das ganze Denken der Folgezeit auf das nachhaltigste beeinflußt und seinem Begründer den Namen eines „Vaters der neueren Philosophie“ eingetragen hat.

★

Nachwort der Redaktion. Zur Ergänzung der vorliegenden Untersuchung sei auf die „Erkenntnistheorie“ von August Brunner S. J. (Köln 1948, Bachem) verwiesen. Dort wird auf Grund einer tiefgehenden Analyse des Gesprächserlebnisses gezeigt, daß die Beschränkung auf das Selbstbewußtsein wohl einen guten, nicht aber unbedingt den überzeugendsten oder gar einzig haltbaren Ausgangspunkt für die Erkenntniskritik darstellt.

Was ist in der Ehe erlaubt?

Zur Moral des Ehelebens

Von Josef Miller S. J., Innsbruck

Als Beichtvater wird man nicht selten gefragt, was in der Ehe erlaubt sei. Es sind meist jüngere, gewissenhafte Eheleute, die diese Fragen stellen; Leute, die es mit der Heilighaltung der Ehe ernst nehmen; Frauen, die eine reine Brautzeit hinter sich haben und willens sind, auch in der Ehe ihr Gewissen mit keinem Makel zu beflecken. Da der eheliche Verkehr und das sonstige eheliche Zusammenleben manches mit sich bringen, was sie beunruhigt, bitten sie um Aufklärung. Daß Empfängnisverhütung und andere widernatürliche Akte Sünde sind, darüber brauchen sie keine Belehrung; das wissen sie. Aber über das Liebesspiel und anderes, was mit dem ehelichen Verkehr zusammenhängt, und über die unvollendeten Sexualhandlungen sind sie sich nicht im klaren.

Manche halten auch noch den ehelichen Verkehr selbst, die naturgemäß vollzogene Copula, für Sünde und klagen sich darüber in der Beichte als über eine Sünde der Unkeuschheit an. Die Wurzel dieser ihrer irrigen Auffassung liegt in der weit verbreiteten Meinung, das Geschlechtliche und alles, was in dieses Gebiet gehört, sei an sich schon sittlich minderwertig, unrein, sündhaft. Da wirken noch gnostisch-manichäische Irrlehren nach und weiters die augustinische Lehre, daß ein Gebrauch der Ehe der Lust wegen mindestens läßliche Sünde sei. Die mittelalterliche Theologie hat an dieser Lehre allgemein festgehalten. Auch der im Auftrage des Konzils von Trient für die Pfarrer herausgegebene Römische Katechismus enthielt die Anweisung, die Gläubigen zu belehren, die Ehe dürfe man nicht wegen des Genusses und der Wollust vollziehen.¹⁾

Darum lehrten nicht wenige Theologen auch, daß es läßliche Sünde sei, nach einem aus Lust vollzogenen ehelichen Verkehre

¹⁾ Cat. Rom. p. 2, c. 8, n. 33.