

# Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustin

Augustins geistiges Bemühen stellt sich als lebendige, ungebrochene Einheit dar. Aus der Brechung durch unsere philosophische Situation können wir diese Einheit nur durch Synthese wiederherstellen. Einmal läßt sich sein Denken nicht auf einen modernen Begriff von Philosophie bringen, vielmehr umgreift seine Konzeption des Wissens alle regionalen Einschränkungen, deren eine, in Abtrennung von der Theologie, später Philosophie genannt wurde. Ebensovienig können wir sein Tun als bloß theoretische Anstrengung deuten. Die Stufen der Erkenntnis bedeuten zugleich eine Umorientierung des amor, mithin eine Verwandlung der erkennenden Person. Dieser Aufbruch des Denkens zeigt sich uns als eine elementare Bewegung, die erst von ihrem Ziele, der absoluten Wahrheit her, sinnvoll wird. Ja, Augustins gesamte denkerische Existenz ließe sich unter den einen Ausdruck « veritatem quaerere » fassen. « Numquidnam dubitatis, beginnt Augustin in *Contra Academicos* (I, II, 5) verum nos scire oportere ». Die Wahrheit wird geradezu selbstverständlich als konstitutives Prinzip für das Denken angesetzt. Auch in der Deutung seines Lebens in Form der Bekenntnisse erklärt er : « o veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirant tibi » (*Conf.* III, VI, 10). Dieses Verlangen nach Wahrheit war als Bezugspunkt seines Lebens schon in der Zeit des manichäischen Irrtums mächtig, es war die treibende Kraft des ersten wirren Suchens wie des späten Findens. In intellektueller Redlichkeit spricht Augustin von dieser fundamentalen Voraussetzung seines Denkens. Für den modernen Leser Augustins erhebt sich jedoch die Frage, wie es mit dieser Voraussetzung bestellt sei. Von Seiten einer Philosophie, die sich weigert, so umfassend anzusetzen, hören wir kritische Einwände. Steht das Denken — so wird gefragt — nicht unter einer Vorentscheidung, die ihm seine Freiheit und Autonomie raubt ? Bedeutet diese Voraussetzung, in der Löwith<sup>1</sup> ein spezifisch christliches Moment sieht, nicht eine Entfremdung des Wissens ? Drei Gedankenschritte legen sich nahe :

---

1. Vgl. K. LÖWITH : *Wissen und Glauben* in : *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, S. 408.

1. Muß die Philosophie notwendig mit Voraussetzungen beginnen ?
2. Inwiefern ist die Voraussetzung der Wahrheitsintention überhaupt denkbar ?
3. Wie muß die Wahrheit inhaltlich bestimmt werden, damit sie die Voraussetzung rechtfertigen kann ?

Die erste Frage nach der Notwendigkeit der Voraussetzung überhaupt zwingt uns, sofern wir die Bewegung des Philosophierens als Suchen (quaerere) verstehen, die Struktur dieser Bewegung genauer zu analysieren.

\*  
\*  
\*

Am Begriff der « *vita beata* » entzündet sich in *Contra Academicos* (I, 11, 5) die Frage, ob die Glückseligkeit im bloßen Suchen oder im Finden der Wahrheit besteht. Generalisiert man das Problem zunächst einmal im Hinblick auf das Suchen überhaupt, so fragt sich: Läßt sich ein isolierter Akt des Suchens denken, oder muß er schon immer auf das Finden bezogen sein? Man wird nun nicht umhin können, irgendeinen gedanklichen Bezug zwischen Suchen und Finden herzustellen. Die Frage ist aber, welcher Art er sein soll. Drei Möglichkeiten bieten sich an. Entweder das Finden ist eine bloße gedankliche Entsprechung zum Suchen ohne Möglichkeit der Realisierung, oder das Finden ist das prinzipiell mögliche Telos des Suchens, oder aber das Finden ist die faktisch realisierte Vervollendung des Suchens. Die These des Licentius scheint für die erste Möglichkeit zu optieren, die das Finden als Konstitutivum der « *vita beata* » ausschließt. Ist der Akt des Suchens jedoch noch sinnvoll, wenn seine Erfüllung im Finden prinzipiell unmöglich ist? Kann man dann überhaupt noch von Suchen sprechen? Die Skepsis der Neueren Akademie wie aller Zeiten versucht den Akt des Suchens absolut zu setzen. Das Phänomen des Suchens läßt sich aber, wie der Dialog des ersten Buches von *Contra Academicos* zeigt, nicht erklären, wenn ich nicht im Vollzug des Suchens die Möglichkeit des Findens ansetze. Immer, wenn ich suche, suche ich etwas. Dieses Etwas ist also schon als möglicher Zielpunkt anvisiert. Ja der Akt des Suchens besteht gerade in der Intention, sich als Akt im Finden aufzuheben, in dem das gesuchte Etwas ergriffen wird. Das Suchen als *perfectio* gedacht schließt die Möglichkeit des *perfectum* ein « .... non autem perfectum esse, qui adhuc verum quid sit inquit » (*Contr. Acad.* I, IX, 24).

Anhand des biblischen Beispiels der Frau, die die Drachme verloren hat und sie mit der Lampe sucht, entfaltet Augustin (*Conf.* X, XVIII, 27) eine weitere Voraussetzung des Suchens. Wo hat das Suchen seinen Ursprung? Woher erhält dieser Akt seinen Gegenstand? Er läßt sich nur sinnvoll konzipieren, wenn der Gegenstand des Suchens immer schon gegenwärtig, wenn die Sache vorgängig erfaßt ist. Das Suchen von etwas setzt das Bewußtsein dieses Etwas, worauf sich die Suche richtet, ständig

voraus, andernfalls wäre eine Orientierung unmöglich. « Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem » (*Conf. X, XVIII, 27*). Wenn aber, so wird man sich fragen, die Sache, nach der gesucht werden soll, von vornherein bekannt ist, warum dann überhaupt noch suchen? Hebt sich nicht der Akt des Suchens durch diese Art des Vorwissens auf? Sicherlich, wird man antworten müssen, bedarf es keiner Suche mehr, wenn die ganze Sache, die in Frage steht, schon bekannt ist. Das vorgängige Wissen um die Sache muß also durch ein weiteres konstitutives Moment ergänzt werden: das Vergessen (*oblivio*). Ein Teil des Gesuchten muß immer noch unbekannt sein. Das Vorwissen muß sich mit dem Nichtwissen paaren, es muß sich als teilweise Wissen und Nichtwissen interpretieren lassen. Zusammenfassend können wir festhalten, daß der Begriff des Suchens (*quaerere*) vorgängig ein teilweise Wissen und Nichtwissen (*memoria und oblivio*), nachfolgend die Möglichkeit der Auflösung in Wissen voraussetzt.

Zwei Weisen des Suchens finden sich nun, die jeweils diese Struktur charakteristisch modifizieren: das äußere und das innere Suchen. Das äußere Suchen, das seinen Modellfall in der Parabel von der Drachme hat, ist dadurch bestimmt, daß das sinnliche Erfahrungswissen in bekanntes und unbekanntes zerfällt. Die Drachme etwa wird erinnert, während die konkrete Räumlichkeit ins Vergessen gerückt ist. Das Suchen gestaltet sich nun folgendermaßen, daß « ... tenetur intus imago eius et quaeritur donec reddatur aspectui » (*ibid.*). Das bekannte sinnliche Vorstellungsbild wird mit unbekanntem Bildern verglichen, bis sich die Assoziation der Zusammengehörigkeit einstellt. Diese Weise des Suchens ist deshalb einfacher, weil dem Gedächtnis ein erinnertes Vorstellungsbild zurückgeblieben ist.

Schwieriger scheint sich der Fall zu gestalten, « ... cum ipsa memoria perdit aliquid » (*Conf. X, XIX, 28*), wenn also der Gegenstand der Suche selbst dem Gedächtnis entfällt. Das Gedächtnis scheint dann vergessen zu haben, was es in und bei sich suchen soll. « Ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria » (*ibid.*), fragt sich Augustin. In diesem Fall steht fest, daß wir etwas vergessen haben. Ist aber auch etwas zurückgeblieben, das uns bei der Suche behilflich sein könnte? Jedes Gedächtnisbild ist mit anderen verbunden. Wenn eines ausfällt, ist die Reihe unterbrochen, der Zusammenhang aufgelöst. Aus dem Bewußtsein der vorhandenen Glieder vermag also das fehlende bestimmt zu werden, sodaß eine Suche ermöglicht werden kann, « ... quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat » (*ibid.*). In diesem Fall stellt sich die Assoziation dann ein, wenn das geeignete Glied gefunden wird, das die Kette zu schließen vermag.

Was besagt diese Struktur des « *quaerere* » für unser Phänomen der Wahrheitssuche? Die Philosophie muß notwendig mit Voraussetzungen

beginnen. Das Problem besteht nur darin, welches die richtige und angemessene Voraussetzung ist. Läßt sich etwa die Wahrheitsintention als eine solche Voraussetzung denken? Wenn wir uns entschließen, im Sinne Augustins nach der Wahrheit zu fragen, dann müssen wir eine Art vorgängiges Wissen um die Wahrheit annehmen. Wenn wir uns dagegen weigern, diesen Anfang zu akzeptieren, müssen wir nichtsdestoweniger ein Vorwissen, wenn auch anderer Art, ansetzen. Wählen wir den Fall daß das philosophische Suchen mit dem Vorwissen und der Intention der Wahrheitserkenntnis beginnt, so sehen wir, daß eben diese Bewegung des Denkens einen Kreis beschreibt. Die Voraussetzung mündet in das Ergebnis und das Ergebnis greift die Voraussetzung auf. Das Wahrheitsproblem erweist sich in seiner Struktur von einer durchgehenden Zirkularität. Muß aber dieser Zirkel notwendig in einen *circulus vitiosus* münden? Bleibt es bei der Sinnlosigkeit der Voraussetzung dessen, was nachher erwiesen werden soll?

Alles kommt darauf an zu klären, in welcher Weise hier vorausgesetzt wird. Die erste Möglichkeit bestünde darin, daß die Wahrheit als bekannt eingeführt und alles Wissen aus ihr gefolgert würde. Der Zirkel der Wahrheitssuche würde die Form der *petitio principii* annehmen und damit fehlerhaft werden. Gemäß der Struktur des *quærare* besteht aber noch eine zweite Möglichkeit: Das Prinzip der Wahrheit wird in der Zweifeltigkeit des wissenden Nichtwissens und nichtwissenden Wissens eingeführt. Die Suche läßt sich von einem unmittelbar erfahrenen, aber noch nicht klar geschauten Leitbild führen, um zur Evidenz des Findens zu gelangen. Die Wahrheit dient zunächst nur als wegweisender Gesichtspunkt und Hypothese. Was aber die Bedeutung einer Hypothese hat kann das Wissen nicht präsumieren. Ihre Vorläufigkeit sucht erst die Bestätigung. Das nur partiell Bewußte dient der Vorbereitung der Evidenz. Gelingt es die Wahrheit in voller Gewißheit zu erschauen, dann vermag sie rückwirkend die Wahl zu rechtfertigen. Insofern bekennen wir uns zur Zirkelhaftigkeit des philosophischen Denkens, ohne jedoch auf dessen notwendige Fehlerhaftigkeit zu schließen. Vielmehr zeigt der Ansatz des augustinischen Denkens, daß die umfassendste Voraussetzung der Philosophie im Prinzip des « *veritatem quærare* » beschlossen liegt. Ist dieser Ansatz aber auch gerechtfertigt? Wie muß die Wahrheit inhaltlich bestimmt werden, damit sie zur vollen Evidenz gebracht wird?

Zeigt sich uns so etwas wie Wahrheit? Läßt sich das ursprünglich Erfahrene begrifflich erfassen? Was ist das Kriterium für die sich anzeigende Wahrheit? Augustins ruheloses Reflektieren in den Soliloquien versucht das ihm innerlich Gegenwärtige philosophisch zu artikulieren. « *Quid? veritatem non vis comprehendere? — Quasi vero possim hæc nisi per illam cognoscere. — Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci* » (*Sol. I, xv, 28*). Das Problem der Täuschung macht die Frage dringlich, unter welchen Bedingungen Wahrheit zum Vorschein kommen könne. Sieht man auf das Phänomen der alltäglichen Bejahung

von Dingen der Erfahrung, so legt sich die Vermutung nahe, eine Erkenntnis könne dann wahr genannt werden, wenn ihr die Wirklichkeitskreis so scheine, wie sie tatsächlich ist... inde verum quod ita, ut est, videtur (*Sol.* II, IV, 5). Zwei Elemente sind in dieser Definition vereinigt, das Sehen und das Sein. Abstrahiert man nun von der Seite des Seins und betrachtet die wahrheitsbegründende Funktion des Sehens, so ergeben sich bestimmte Konsequenzen. Es scheint als sei die Erscheinung der Wahrheit vom Erkennen abhängig gemacht. Kann man jedoch nur von Wahrsein sprechen, wenn die Dinge ins Erkennen treten, dann liegt eine idealistische Konsequenz auf der Hand. Folgerichtig, muß die Realität außerhalb des Erkennens gelegnet werden. Nichts darf mehr unabhängig von dem Sehen gedacht werden, weil dies der Wahrheitsdefinition widersprechen würde. Diese im Verlauf der Reflexion von Augustin gleichsam geahnte Position des Idealismus wird jedoch als absurd zurückgewiesen, weil sie ihm die inhaltliche Fülle der Wirklichkeit nicht zu erklären vermag.

\* \* \*

Wie aber soll dann das Wahre bestimmt werden? Das dialektische Spiel der Gedanken scheint uns eine extrem realistische Definition anzubieten: « quia, quidquid est, verum est » (*Sol.* II, v, 8). Die Vernachlässigung des Momentes der Erkenntnis treibt uns jedoch in erneute Schwierigkeiten. Wenn nämlich alles wahr ist, was überhaupt ist, dann ist für das Falsche, für Irrtum und Täuschung kein Raum mehr. Damit aber wird der Sinn des Begriffs aufgehoben und das Phänomen verzeichnet. Das so kühn unternommene Werk des Definierens in den Soliloquien scheint in eine Aporie geraten zu sein. Was läge näher, so möchte man meinen, als die beiden isoliert gedachten Momente in ihrer begründenden Funktion durch eine Synthese zu verbinden. Wie aber soll eine solche Vermittlung aussehen? Man ist geneigt an den thomasischen Begriff der *convenientia* zu denken. Demnach hätten beide Momente in ihren Bereich eine Art Wahrsein, ein Wahrsein des Erkennens und ein Wahrsein des Seins (*Quaestio de veritate*, Art. 1). Beide müßten als Übereinstimmung gedacht werden. Diese Übereinstimmung könnte aber nur einem Prinzip zugeschrieben werden, das beide Bereiche in sich vereinigt, der als absolute Wahrheit gedachte Gott (*Quaestio de ver.*, Art. 4). Was, so fragt man sich, hindert nun Augustin — sofern man ihm nicht intellektuelle Schwäche oder geistesgeschichtlich begründetes Unvermögen vorwirft — diese naheliegende Möglichkeit zu ergreifen? Der thomistisch geschulte Leser erkennt im Verlauf der augustinischen Ausführungen sogar die Formel, die Augustin seiner Meinung nach aller Schwierigkeiten entheben könnte, wenn er sie nicht « einseitig » deuten würde. Wir können nicht im Rahmen dieser kurzen Erörterung das Problem des thomasischen Begriffs der *convenientia* in seinem Verhältnis zum augustinischen Denken aufrollen. Eine Schwierigkeit gibt uns jedoch zu denken. Entzieht sich nicht die so gedachte *convenientia* der gedanklichen Überprüfung? Muß aber

nicht der durch die Schule der Skepsis gegangene Augustin an der Zweifelsfreiheit philosophischen Wissens festhalten ?

Ein anderer, dem augustinischen Denken innerlicher Grund wird sichtbar wenn wir das Problem von Wahrheit und Täuschung in den beiden Erkenntnisbereichen, der sinnlichen und geistigen Erkenntnis, getrennt stellen. Unsere Definitionsversuche geraten immer dann in Schwierigkeiten, wenn wir sie im Bereich der sinnlichen Erkenntnis auf das anzuwenden versuchen, was ist. Das Sein sinnlicher Gegenstände läßt sich nicht so leicht hin bestimmen : es zerfließt uns in der Zeit und entzieht sich durch seine Verbindung mit der « *materia informis* » der exakten Fixierung durch die Erkenntnis. Es bestimmt sich stets nur in Relation zur gesamten Erfahrung und ist daher eben nur mehr oder weniger wahr. Ein Mehr an « *similitudo* » mit dem sinnlichen Sein bedeutet ein Mehr an Wahrsein, ein Mehr an « *dissimilitudo* » ein Mehr an Täuschung. « *Quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt et ad suum verum hoc solum eis prodesse, quod ad aliud falsa sunt ? unde ad id, quod esse aut volunt aut debent, nullomodo perveniunt si falsa esse fugiunt* » (*Sol.* II, x, 18). Wo aber die Erscheinung der Wahrheit selbst nach mehr oder weniger bemessen wird, mag sich kein Maßstab für das Wahrsein selbst finden. Wo die Täuschung nicht notwendig ausgeschlossen ist, kann kein Fundament für die Wahrheit gesucht werden. Der « Umweg des Denkens » (*Sol.* II, xiv, 26) mündet in einen « undurchdringlichen Wald », die Aporie der Soliloquien bleibt bestehen. Ein Hinweis, der auch in *de immortalitate animae* aufgenommen wird, mag uns die Richtung zeigen. Die Disziplin des Denkens, die die rationes aller anderen Disziplinen impliziert, müßte von dem Verdacht der Täuschung ausgenommen sein und ein Kriterium des Wahren abgeben.

Der eindringliche augustinische Imperativ : « *noli foras ire, in teipsum redi* » (*De ver. rel.* 39, 72) ermahnt uns, das Wahrheitsproblem in der Dimension der Innerlichkeit zu stellen. Diese eröffnet sich uns in der Bewegung des « *me ipsum cogitare* » (*De Trin.* X, v, 7), in der Besinnung auf uns selbst. Können wir im Bereich unseres Ich den Schwierigkeiten entgehen, die unsere Wahrheitsdefinition im äußeren Erfahrungsbereich scheitern ließ ? Es könnte sein, daß das, was ich als mein Ich erfasse mit all seinen Vorstellungen, Affektionen, Begriffen und Ideen ebenso der Täuschung zugänglich wäre wie die Sinnlichkeit. Mein konkret erfahrendes, persönliches Selbst entzieht sich häufig meiner Befragung, verhüllt sich teilweise oder enthüllt sich nur mangelhaft. Wir werden es deshalb in einer Zweifelsbewegung zu prüfen versuchen. Machen wir aber den Zweifel zum Probestein der Selbsterfahrung, so zeigt sich eine eigenartige Klärung. Viele vermeintlichen Erkenntnisse fallen der Zweifelsbewegung zum Opfer. Andererseits eröffnet sich uns eine Wesensstruktur des Ich, die immer schon implizit gegenwärtig war, die nie in die Bewegung des « *dubitare* » hineingezogen wurde, sondern sogar den Zweifel am eigenen Ich erst ermöglicht hat. Dieses « *me ipsum nosse* » (*De Trin.* X,

V, 7) zeigt sich als innerster Kern des Ich, als ständiges Erinnern seiner selbst (*memoria sui*) und wesenhafte Selbstgegenwart. Als erste Einsicht zeigt sich hier die Existenz meines geistigen Ichs, das in allem erdenklichen Zweifel schon vorausgesetzt wird. Dessen kann ich also gewiß sein : meine geistige Existenz ist untrüglich. Damit aber habe ich ein Urteil gefällt, das eindeutig das « *signum veri* » trägt. « *Omnis qui se dubitantiem intelligit, verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est* » (*De ver. rel.* 39, 73). Durch die Entdeckung des « *me ipsum nosse* » hat sich uns ein Raum eröffnet, in dem sich das Wahre schlechthin ereignet. Jedes Urteil, das in der selbstgewissen Innerlichkeit gefällt wird, ist ebenso wahr wie diese selbst. Die Bestimmung des « *verum* » läßt sich also an der Struktur des « *me ipsum nosse* » ablesen. Worin aber besteht diese innere Implikation, dieses eingefaltete (*involutus*, *De Trin.* IX, IV, 5) Ich ?

Es enthüllt sich uns als « *memoria* » d.h. als Er-innern, Ringedenksein, innere Gegenwart ; dies jedoch in einem spezifischen Sinn. Es ist nicht einfachhin « *memoria* », es ist « *memoria memoriae* » (*Conf.* X, XVI, 25), es vermag das eigene Er-innern zu er-innern, es vermag des eigenen Gedenkens eingedenk zu sein, es vermag die eigene Gegenwart zu vergegenwärtigen. Das wiederum bedeutet, daß dieses eingefaltete Ich sich ursprünglich in einer Zweiteilung befindet. Es ist von sich getrennt. Diese Zergliederung ist jedoch besonderer Natur. Was hier von sich getrennt ist, begreift sich seiner Form nach als zusammengehörig. Beide Glieder sind von der geistigen Wesensart des Ich. Ihre Differenz besteht darin, daß die eine Seite meines Ichs die konkrete Fülle der Wirklichkeit verinnerlicht in sich versammelt, die andere dagegen das Wesen dieser Wirklichkeit zu erfassen vermag. Kann nun diese Trennung der « *memoria* » aufgehoben werden ? Kann sie zu einer Übereinstimmung nach Form und Inhalt gebracht werden ? Vermag eine Einheit zu entstehen, die die Fülle der Wirklichkeit ins Denken faßt ? Wenn es dem philosophischen Denken gelingt, die innerlich eingefaltete Wesensform zu erfassen, wenn sie ausgefaltet (*evolutus*, *De Trin.* IX, IV, 5) vor dem geistigen Auge steht, dann kann eine ausdrückliche Übereinstimmung (*convenientia*) und Einheit erreicht werden, nicht zwar zwischen Denken und Sein überhaupt, aber zwischen dem Denken und dem geistigen Sein. « *Vide ibi convenientiam... et ipse conveni cum ea* » (*De ver. rel.* 39, 72). Das Wahre zeigt sich also als « *convenientia* » des Intellekts mit seinem inneren Wesen.

Heißt dies nun, daß das *verum* als formale Richtigkeit bestimmt und auf den Bereich des Logischen beschränkt wird, daß sich die Philosophie in einem formal verstandenen « *me ipsum nosse* » vom konkreten Leben abschließt ? Offensichtlich stellt sich das Wahre, als innere Übereinstimmung gedacht, in der Weise formaler Richtigkeit und zweifelsfreier Gewißheit dar. Dies wäre eine Übereinstimmung nur der Form nach. Da die Form ohne Inhalt jedoch gar nicht existieren kann, mein geistiges Ich dagegen immer schon die konkrete Fülle der Wirklichkeit in sich repräsentiert, zielt die innere Wesenserfassung stets auf die Form des

konkret erlebenden, unmittelbar erfahrenden Ich. Wesensform ist also nur inhaltlich gefüllte Form, Wahrscheinliche Erfassung eines konkret erfahrenen Wesens.

Hier zeigt sich die Differenz des augustinischen Denkens zu einer Transzendentalphilosophie, die sich idealistisch versteht. Diese deutet die innere Vergegenwärtigung des geistigen Seins als produktiven Hervorgang und ursprüngliche Konstruktion, während sie hier im Sinne eines Empfangens und Nachzeichnens verstanden ist. Ferner versucht sie die Wirklichkeit als eine fortschreitende Differenzierung des Selbstbewußtseins d.h. als formale Aufgliederung zu verstehen. Hier werden Form und Inhalt als Ursprünge *sui generis* anerkannt und in der Wesenserfassung in eine Einheit gebunden.

Damit aber stehen wir an dem Punkt, wo uns diese innere Zweiheit der « memoria » selbst zum Problem wird. Wir haben zwei Weisen des Gedächtnisses festgestellt, die im « me ipsum nosse » aneinandergebunden schienen ein konkret erfahrendes, die Fülle der Wirklichkeit verinnerlichendes Gedächtnis und die intellektuelle Erfassung desselben in einem Gedächtnis des Gedächtnisses. Als einigendes Band haben wir die Form der « memoria » erkannt, die in dieser Selbsterfassung als identisches Moment erscheint. Als Differenz zeigte sich die konkrete Weise der Erfahrung einerseits und deren reflexive Betrachtung andererseits. Diese beiden Glieder, nur durch eine formale Identität aneinandergebunden, ihrem Ursprung nach jedoch getrennt, schienen uns unter gewissen Bedingungen eine echte und totale Einheit einzugehen, nämlich dann, wenn die intellektuelle Schau eine Wesensform an der konkreten Fülle der « memoria » erfaßt. Wenn diese Übereinstimmung innerer Art entsteht, kommt es zu einer Evidenz der Wahrheit in einer ganz bestimmten Erkenntnis. Bisher haben wir das Zustandekommen der Einheit faktisch festgestellt. Wie aber kommt es dazu, daß die Trennung der « memoria » nach Form und Inhalt in der Wesenserfassung aufgehoben wird? Was ist der Grund dieser Vereinigung?

Man könnte nun versucht sein, den Grund dieser inneren Einheit in der « memoria » selbst zu sehen. Es ist doch immerhin denkbar, daß das Gedächtnis in sich diese Übereinkunft und Selbsterfassung erzeugt. Dies wäre allerdings nur solange möglich, als diese Einheit eine bloße Einheit der Form wäre. So aber schließt sie gerade die inhaltliche Seite der Wirklichkeit, die das Gedächtnis in sich versammelt, mit in sich ein. Es ist jedoch undenkbar, daß die Form der « memoria » aus sich einen Inhalt erzeugt. Demzufolge kann sie auch nicht die Einheit des Wahren hervorrufen. « Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant (*De ver. rel.* 39, 73). Undenkbar ist es auch, daß diese Einheit aus der Fülle der Wirklichkeit allein hervorgeht. Die inhaltliche Seite der « memoria » kann die Auffassung des Inhalts in der Form des Gedächtnisses



nicht gewährleisten. Wir stehen vorerst vor einem Rätsel. Zwar konstatieren wir die innere Einheit des Wahren, aber wenn wir die Glieder dieser Einheit befragen, können sie uns dieses Faktum nicht aus sich erklären.

Wir sind zu folgender Lösung genötigt : Was nachträglich als Einheit vollzogen wird, muß ursprünglich doch immer als solche vorausgesetzt sein. Über alle Trennung der Glieder hinaus muß eine umfassende Einheit gedacht werden, die alle Trennung und nachträgliche Vereinigung ermöglicht und leitet. Dieses Moment kann aber keine Spaltung mehr in sich tragen. Als innerster Einheitsgrund des Ich muß es zugleich über dieses Ich hinaus und von ihm abgelöst, d.h. transzendent sein. « *Vide ibi convenientiam, qua superior esse non possit* » (*De ver. rel.* 39, 72). Der innerste Grund des Wahren ist also die transzendente Wahrheit selbst. Alle Erscheinung des Wahren ist aus ihm empfangen. An dieser Stelle leuchtet auch der Rechtsgrund für die vorphilosophische Voraussetzung der Wahrheit ein. Alles Denken ist ursprünglich immer schon vom Anspruch der Wahrheit umfassen. Die philosophische Einsicht in dieses Bedingungsverhältnis rechtfertigt die vorgängige Realisierung desselben.

\* \* \*

Sogleich erhebt sich ein erkenntnistheoretisches Bedenken. Wir haben doch die « *memoria* » in ihrer inneren Zweiteilung und bloß formalen Einheit beschrieben. Darüber hinaus haben wir eine echte form-inhaltliche Einheit als Moment des Wahren im Erkenntnisvollzug zugestanden. Um dieses Phänomen des « *convenire* » zu begreifen, haben wir es auf seinen Grund zurückgeführt. Dieser Grund, so haben wir gesagt, könne nicht anders begriffen werden, denn als umfassende « *convenientia* » und absolute Einheit. Hier scheint sich nun ein Widerspruch aufzutun. Wir haben diese letzte Einheit doch gedacht, d.h. in der Weise unseres Gedächtnisses vollzogen. Dabei war die « *memoria* » von uns als innere Trennung und gerade nicht als wesenhafte Einheit charakterisiert, die « *convenientia* » dagegen als transzendente Einheit ohne die Spur einer Spaltung gedacht worden. Wir stehen also vor der Konsequenz, ein Wissen von etwas anzunehmen, was gar nicht mehr in der Subjekt — Objektsplaltung gedacht werden kann, oder aber eine Einheit anzusetzen die nicht mehr gedacht werden kann.

Die Verlegenheit löst sich, wenn wir die Gedankenschritte überblicken, die uns zur notwendigen Annahme einer absoluten Wahrheit gedrängt haben. Unsere Erklärung des Wissens war in Schwierigkeiten geraten, weil wir das Moment des Wahren nicht einordnen konnten. Da wir es nicht aus der Struktur des Gedächtnisses erklären konnten, obgleich es im Gedächtnis auftaucht, sagten wir, es müsse seinen Grund jenseits des Gedächtnisses haben. Diese Aussage ist nur unter folgenden Bedin-

gungen möglich : Wenn das Gedächtnis begreift, daß es für sich einen Grund annehmen muß, der es selbst nicht sein kann, dann muß es sich verneinen und als Begreifen aufheben. Dieses Verneinen des Begreifens kann wieder nur im Begreifen geschehen. Das Gedächtnis muß sich eingestehen, daß es sich auf eine inhaltliche Wirklichkeit verwiesen sieht, die es nicht mehr begreifen, sondern nur noch erfahren kann. « Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere » (*De ver. rel.* 39, 72). Der einzig mögliche Begriff des Transzendenten ist also ein negativer : die Unbegreiflichkeit. Wo aber das Begreifen aufhört, fängt das Vernehmen an.

Damit haben wir in einer Reduktionsbewegung das Moment des Wahren im Wissen auf seinen Grund zurückgeführt, soweit dieser dem Wissen zugänglich ist. Die Frage, die sich nun stellt, lautet : Wie kommt es zu diesem Vernehmen des Transzendenten, wie zur Evidenz der Wahrheit im Wissen ? Augustin versucht dieses Problem durch den Gedanken der « illuminatio » zu lösen. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den Gesamthorizont der augustinischen Lichtlehre zu umreißen. Insofern sie jedoch eine philosophische Erklärung der Wahrheitsevidenz ermöglicht, soll sie zur Sprache kommen. Alles kommt darauf an, das richtig zu verstehen, was mit dem Bildwort « Licht » gemeint ist. « Illa lux vera est qua haec non esse vera cognoscis. Per hanc illud unum vides, quo judicas unum esse quidquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est, quidquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est, quidquid mutabile vides » (*De ver. rel.* 34, 64). Es liegt nahe, in dem Wort Licht den Verweis auf jene Wirklichkeit zu sehen, die wir vorher immer negativ mit dem Begriff der Unbegreiflichkeit gekennzeichnet haben. Demnach würden wir mit Licht jene inhaltliche Fülle selbst bezeichnen, wie sie in sich sein soll, wie sie aber unserem Begreifen verschlossen ist. Licht wäre gleichsam die Urrealität des Absoluten selbst. Wenn wir so beginnen, haben wir nicht nur den Charakter des Lichtsymbols verkannt, sondern unsere eben erarbeiteten philosophischen Einsichten verlassen. Dem Bild des Lichtes eignet doch nicht nur die innere Helligkeit, sondern auch das Leuchten und Strahlen. So verstanden wäre Licht das Erscheinen des Absoluten, das wir am besten im Begriff der Wahrheit erfassen. Unter Wahrheit würden wir also nicht jene transzendente Urrealität in sich verstehen, sondern das Absolute, insofern es sichtbar und vernehmbar ist. Dies allein scheint ein philosophisch legitimer Anfang des Denkens zu sein.

Es wäre nun ein müßiges Unterfangen, die Frage zu stellen, ob denn das Absolute notwendig erscheinen müsse, ob ihm der Lichtcharakter an sich eigne. Solche Spekulationen suchen in die transzendente Urrealität selbst hineinzufragen und mißachten die Grenze, die durch den Begriff der Unbegreiflichkeit gezogen ist. Die erste Voraussetzung des Denkens kann also nur die Erscheinung der Wahrheit sein. Was aber folgt aus diesem Beginn ? Dieses Licht der Wahrheit würde vergeblich

strahlen, wenn es nicht in einem Sehen aufgefangen würde. Die Wahrheit muß also aus sich ein Bild entlassen, das, obgleich nicht selbst die Fülle der Wahrheit diese doch nachzeichnet. Bild heißt bloße Form, aber immerhin Form und Erscheinung des Absoluten. « *Horum alia sic sunt per ipsam, ut ad ipsam etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in qua homo rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei : non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere* » (*De ver. rel.* 44. 82).

Dieses Verhältnis : Bild der Wahrheit läßt sich von zwei Seiten her denken. Von Seiten der Wahrheit zeigt es sich als Ausstrahlung der Einheit in das Andere der Form, als « *illuminatio* ». Die Wahrheit entäußert sich in die Sichtbarkeit des Abbildes. Von Seiten des Sehens zeigt sich das Aufscheinen der Wahrheit als Vernehmen und Empfangen der Evidenz aus der Fülle des Ursprungs. Aber dieses Vernehmen hat einen besonderen Charakter. Was in der Wahrheit selbst lichterfüllte Fülle ist wird in der Intuition nur der Form nach gebildet. Die Form kann aber die lebendige Fülle nicht als solche, sondern nur im Abbild darstellen. Abbild wiederum bedeutet, daß die inhaltliche Fülle der Wahrheitsevidenz zum Gegenüber, zum Objekt wird. Die Wahrheit selbst kann jedoch nie zum Objekt werden, deshalb erlischt die Unmittelbarkeit der Evidenz. Was das Sehen jedoch von ihr aufgefangen und gebildet hat, erscheint jetzt als objektiver Inhalt und seinshafte Wirklichkeit. Die Wahrheit entläßt also nicht nur das Sehen aus sich, sondern das Sehen durchdringend bringt sie die objektive Wirklichkeit der Dinge hervor. « *Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt ; in tantum autem sunt in quantum principalis unius similia sunt : ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii, et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est* » (*De ver. rel.* 36, 66). Die wahren Dinge sind sozusagen die in der Evidenz der Wahrheit geschauten und fixierten partiellen Momente der absoluten Fülle. Im Erlöschen der Evidenz werden sie zu Objekten, zu wahrhaft Seiende. Die Wahrheit wird so zum zweifachen Ursprung des Erkennens und der erkannten Wirklichkeit.

Die Fülle der Wirklichkeit ist aus dem Vernehmen der Wahrheit zu erklären. Nur ein Moment scheint noch ausgenommen zu sein. Bisher haben wir nicht auf den eigenen Erkenntnisstandpunkt reflektiert. Wenn unsere bisherigen Überlegungen stringent sein sollen, dann hat sich hier eine Evidenz besonderer Art ereignet. Sie ist zu beschreiben als Evidenz der Wahrheitsevidenz und ihrer Konsequenzen. Ist diese Evidenz aus der Illumination ausgenommen ? Zunächst mag es so scheinen, da ja die Illumination der Gegenstand unserer Überlegungen war. Doch bei näherem Zusehen entdecken wir, daß unsere Erkenntnisbemühung von derselben Natur ist wie alle Erkenntnis und daß sie nur deshalb eine Sonderstellung einzunehmen scheint, weil wir auf der höchsten Reflexionsstufe stehend die Wirklichkeit der Erkenntnis selbst zum Gegenstand haben. Was jedoch für sie gilt, muß auch für unsere Bemühung Wirk-

samkeit haben. Die nämliche Evidenz, die wir als Gegenstand behandelt haben, muß in uns wirksam sein. Auch unser Erkennen steht im lebendigen Evidenzvollzug wie er in der Illuminationslehre philosophisch erfaßt ist. Die Wahrheit ist der absolute Grund allen Erkennens. « Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo » (*De ver. rel.* 49. 97).

Durch Augustin ist das Problem der Wahrheit zum ersten Mal in der Denkgeschichte auf die Ebene der Innerlichkeit gebracht worden. Damit hat sich eine Bestimmung des Wahren angekündigt, die sowohl den Ansprüchen formaler Richtigkeit wie inhaltlicher Erfüllung zu genügen scheint. Zugleich wurde die transzendente Bedingtheit aller wahren Einsicht enthüllt, deren letzter Grund freilich nicht mehr begriffen, sondern nur noch vernommen werden kann.

Alfred SCHÖPF.  
München