

Die Wesenserkenntnis und ihre Bedeutung für Grundfragen der Philosophie

Von Kaspar Nink S. J.

Die Dinge der uns umgebenden Welt und die bewußten Akte, die wir setzen, haben eine doppelte Reihe von Seinsbestimmungen. Sie sind einerseits kontingent und veränderlich, andererseits haben sie ein unveränderliches, bleibendes Wesen, das absolut notwendige Sachverhalte hat und unabänderliche Beziehungen in ihnen fundiert. „Quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis.“¹ Alles, was den veränderlichen Dingen wesensmäßig zukommt, kann an ihnen nicht anders sein².

Diese Lehre ist von entscheidender Bedeutung für den Ausbau der ganzen Philosophie. Das sei im Folgenden an einigen Grundfragen gezeigt.

I. Der Begriff der Wesensnotwendigkeit und ihre Grade.

Das Wort Notwendigkeit hat in jeder Wissenschaft und zumal in der Philosophie ein vorzügliches Interesse.

1. Was besagt Notwendigkeit? Das Wort wird in einem verschiedenen Sinne gebraucht³. Den originären Sinn, auf den die andern Verwendungen des Wortes zurückgehen, drückt der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles⁴ also aus: „Necessarium (etiam) dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere; et hoc est necessarium absolute.“⁵ Oder: „Necessarium est quod in sua natura determinatum est ad esse tantum.“⁶ Notwendig ist das, was nicht nicht sein kann. Die Notwendigkeit ist mit dem Wesen eines Gegenstandes gegeben.

¹ S. Thomas, In Boethium de Trinit. q. 5, a. 2 ad 3.

² Vgl. Nink S. J., Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 541 ff.

³ Aristoteles, 5 Metaph. c. 5 (1015 a 20—36); S. Thomas, In 5 Metaph. lect. 6.

⁴ A. a. O. 1015 a 33—35.

⁵ In 5 Metaph. lect. 6.

⁶ In 2 Phys. lect. 8.

Scholastik. III. 1.

2. Die Grade der Notwendigkeit. Man unterscheidet herkömmlicherweise drei Grade der Notwendigkeit: die metaphysische oder absolute Notwendigkeit, die physische Notwendigkeit, die in den Naturgesetzen zum Ausdruck kommt, und die moralische Notwendigkeit, d. i. eine konstante, in der vernünftigen Natur des Menschen begründete Regelmäßigkeit seiner Handlungsweise¹.

Neuerdings spricht man, namentlich unter dem Einfluß von Kants analytischen und synthetischen Urteilen, auch von „analytischen“ und „synthetischen Notwendigkeiten“². Diese Unterscheidung sei näher behandelt. Kant hebt in seiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft³ und in seinen Prolegomena § 2⁴ den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen hervor. Analytische Urteile sagen nach seiner Definition „im Prädikate nichts, als das, was im Begriff des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war“⁵, erläutern also nur den Inhalt der im Subjektbegriff enthaltenen Erkenntnis, erweitern ihn nicht. Liegt eine Begriffserweiterung vor, dann haben wir nach Kant ein synthetisches Urteil. Kommt in dem synthetischen Urteil das Prädikat dem Subjekt mit Notwendigkeit zu, dann haben wir nach Kant ein synthetisches Urteil a priori.

Im Bewußtsein und in Anlehnung an die in Kants synthetischen Urteilen a priori ausgedrückte Notwendigkeit spricht man von „synthetischen“ Notwendigkeiten, etwa: kein Räumliches der Anschauung ohne Qualität; nach manchen auch die Umkehrung: keine Qualität ohne Räumliches. Andere lassen nur gewisse Umkehrungen gelten: keine Farbe, keine taktile Qualität ohne Räumliches; keine Tonqualität ohne Intensität; keine Klangfarbe ohne Tonqualität u. dgl.

Diese Unterscheidung Kants in analytische und synthetische Urteile a priori entstammt einer zu schematischen Auffassung der Begriffe, wonach diese als feste, abgeschlossene Gebilde betrachtet werden, ähnlich vielen Worten, die einen eindeutigen, invariablen Sinn haben. Wenn man allerdings unter Begriff eine starre Sinneinheit versteht, dann wird jedes Element, das die Einheit bereichert, als eine Erweiterung anzusprechen sein; dann kann man sogar das Urteil: $7 + 5 = 12$, ein synthetisches nennen. Auf die Benennung kommt es hier wenig an. Das Ausschlaggebende ist Folgendes: Kant verkennt

¹ Vgl. Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie. 1. Bd.: Logik, Kritik, Ontologie^{5 u. 6} von Karl Frick (Freiburg 1923) 296 f.

² Joseph Geysler, Erkenntnistheorie (Münster i. W. 1923) 243—251.

³ Kants Werke, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 4 (Berlin 1911) 20—23.

⁴ Kants Werke 4 (Berlin 1911) 266—269.

⁵ A. a. O. 266.

das Wesen der intellektuellen Erkenntnis, der „cognitio intellectiva“, des „intellectus indivisibilium“¹. Nach dieser erkennen wir in einer vorläufigen Erkenntnis nur einen gewissen Bestand von notwendigen Sachverhalten und Beziehungen eines Gegenstandes, etwa eines Dreiecks, wie es beispielsweise in der im Eingang einer Untersuchung gegebenen Definition zum Ausdruck kommt. In der weiteren Analyse des betreffenden Gegenstandes entdecken wir immer mehr wesensnotwendige Sachverhalte und Beziehungen an ihm, und diese bringen wir in metaphysisch notwendig geltenden Urteilen zum Ausdruck. Wenn das einmal einsichtig ist, dann liegt gar kein Grund vor, die übliche Bezeichnung „analytische Urteile“ zu verlassen; im Gegenteil, der Ausdruck „synthetische Urteile a priori“ erweist sich als höchst unzweckmäßig, weil er das Wesen der Begriffsbildung ganz verkennt.

Was speziell das oft wiederholte Beispiel von $7 + 5 = 12$ angeht, so gibt mir gewiß der Sinn von 7 und der Sinn von 5 nicht den Sinn von 12. Aber ich weiß, was der Sinn von 7 ist, nämlich die Zusammenfassung von 7 in gleicher Weise gebildeten oder als gleich betrachteten Einheiten, gemessen durch die 1, und ebenso, was der Sinn der 5 und der 12 ist, und wenn weiterhin der Sinn der Addition feststeht, dann erkenne ich durch Vergleichung der zweigliedrigen Summe 7 und 5 einerseits mit der 12 andererseits, daß es im Wesen der 7 und 5 notwendig liegt, daß sie $= 12$ sind.

Der Ausdruck „synthetische Notwendigkeiten“ bezeichnet nichts anderes als die wesensnotwendigen Seinsbestimmungen und Sachverhalte, die in der fortschreitenden Einsicht erkannt werden. Gegenüber der am Ausgangspunkt der Untersuchung gegebenen Definition stellen die neuen Erkenntnisse eine Erweiterung dar; aber sie alle werden in der philosophischen Deduktion durch Analyse der Begriffe gewonnen. Diese Analyse kann durch Beispiele illustriert und gefördert werden; doch sind diese nur psychologische Hilfen, die den Vollzug der Wesenseinsichten vorbereiten. Weil die kontingenten Dinge unabänderliche Sachverhalte haben und absolut notwendige Beziehungen fundieren — ihre Aufdeckung und systematische Darstellung macht die Philosophie aus —, deshalb fällt all das, was man „synthetische Notwendigkeiten“ nennt, unter die metaphysische Notwendigkeit, wie die aristotelisch-scholastische Philosophie sie verstanden und genannt hat. Die Benennung „synthetische Notwendigkeit“ ist darum nicht begründet.

3. Eine Folge der Wesensnotwendigkeit: die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Auch diese Frage spielt in der neueren Philosophie, vor allem in der Erkenntnistheorie, eine große Rolle. Kant hat sie in den Vorder-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 2 (1927) 542—545.

grund seiner erkenntnistheoretischen Arbeit gestellt¹. Der Sinn der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis ist dieser: weil die wesensnotwendigen Bestimmungen und Beziehungen von der betreffenden Wesenheit untrennbar sind, deshalb hat jeder Gegenstand, in dem die betreffende Wesenheit verwirklicht ist, notwendig ihre inneren Bestandteile und ihre notwendigen Beziehungen. Wenn somit irgend ein Gegenstand kontingent, räumlich, zeitlich usw. ist, dann hat er alle die absolut notwendigen Seinsbestimmungen und Sachverhalte, die mit dem Wesen der kontingenten, räumlichen, zeitlichen oder irgendwie beschaffenen Gegenstände gegeben sind. Deshalb schreibt der hl. Thomas: „Quicumque enim scit universalia, aliquo modo scit ea, quae sunt subiecta universalibus, quia scit ea in illis; sed his, quae sunt maxime universalia, sunt omnia subiecta. Ergo ille, qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia“².

Daraus und aus dem Wesen der Erkenntnis folgt dann: nicht bloß ein bestimmtes geistiges Wesen, sondern jeder erkennende Geist, er mag in seinem physischen Sein konstituiert sein wie auch immer, erkennt genau wie ich und kann, wenn er wahr erkennt, gar nicht anders erkennen als: dieser Gegenstand hat die und die Seinsbestimmungen, Sachverhalte, Beziehungen usw. Wann und wo der Erkennende die erkennende Tätigkeit vollzieht, ob das überhaupt in Zeit und Raum stattfindet, nach welchen Gesetzen die Erkenntnisprozesse des erkennenden Geistes ablaufen, das bleibt für die Wahrheit der Erkenntnis ganz außer Frage. Die Wahrheit der Erkenntnis verlangt nur die Erfüllung der einen Forderung, daß der bestehende Sachverhalt nicht verfehlt werde. In diesem Sinne kann man von Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit der Wahrheit reden.

Deshalb ist auch die Erkenntnis von Tatsachen, z. B. historischen Ereignissen, allgemeingültig. Denn jede Tatsache hat ihr Wesen, und deshalb muß jeder erkennende Geist, wenn er wahr erkennen will, beispielsweise sagen: im Jahre 814 starb Karl der Große.

¹ Kritik der reinen Vernunft, Werke 4 (Berlin 1911) 22; Prolegomena § 1–5 (Werke 4, 265–280).

² In 1 Metaph. lect. 2.

Der Relativismus hat einfachhin die wesensnotwendigen Sachverhalte nicht gesehen und deshalb, in der Form des Psychologismus, an die Stelle der notwendigen Sachverhalte der Gegenstände und der aus dem Wesen der Erkenntnis folgenden notwendigen Normierung der Erkenntnisakte durch den Erkenntnisgegenstand die Notwendigkeit der den Denkverlauf bestimmenden psychischen Gesetze gesetzt, wobei dann in folgerichtiger Fortentwicklung der Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Notwendigkeit wegfällt, oder richtiger, der ganze Bereich dessen, was absolut notwendig ist, zu einem physisch notwendigen Verlauf der Denkgesetze gemacht wird.

II. Der Ordnungszusammenhang der wesensnotwendigen Seinsbestimmungen.

1. Die Erkenntnis und Behauptung der Wesensbestimmungen des Seins durchzieht unser ganzes Denken; sie ist in jedem Urteil vorhanden. Der hl. Thomas drückt diese Eigenart unserer Erkenntnis so aus: „Intellectus cognoscit singularia immaterialiter et universaliter“¹. Wenn man das einmal sieht, dann stößt man sofort, und zwar wiederum in jeder intellektuellen Erkenntnis, auf Zusammenhänge innerhalb der Wesensbestimmungen. Wir sagen ja ständig bei unserm Denken: dieses setzt jenes voraus; das eine ist das logisch Primäre gegenüber dem andern. Wir haben konditionale und begründende Zusammenhänge, korrelative und Gegensatzverhältnisse, Über-, Neben- und Unterordnung; wir reden vom Enthaltensein eines Gedankens in einem andern, von explicite ausgesprochenen Sätzen und implicite in ihnen miterkannten Wahrheiten, von theoretischem Zusammenhang, einheitlicher Systembildung usw.

Die erste Bestimmung, die allen andern zu Grunde liegt, ist das Sein: „Ens est id, quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna“². Die weitere Reihenfolge deutet der hl. Thomas also an: „Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo

¹ So z. B. S. theol. 1, q. 57, a. 2; q. 86, a. 1; q. 89, a. 4.

² S. Thomas, De verit. q. 21, a. 1; vgl. q. 1, a. 1. „Κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται“, Aristoteles, 10 Metaph. c. 2 (1060 b 4).

quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem.“¹ „Unumquodque intelligibile est, in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit.“²

Aus diesen Beispielen erhellt, daß auch bei dem vielfältigen Sein, wie es unsere Welt ist, eine feste Ordnung der absolut notwendigen Seinsbestimmungen besteht, durch deren Erfassung dann in zweiter Linie die Ordnung in unser Denken kommt. Deshalb entsprechen die Denkgesetze den Seinsgesetzen. Aufgabe der Philosophie ist es, diese Bestimmungen in der geordneten Weise, wie sie in den Dingen sind, in ihrer Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Die ganz durchgeführte Entwicklung dieses Zusammenhanges der Wesensbestimmungen der Dinge und die Lehre über ihre Abhängigkeit von Gott und über Gott selbst ist die ganze Philosophie. Je vollkommener ein philosophisches System diesen Zusammenhang darstellt, desto höher steht es.

2. Alles endliche Sein ist der Ausdruck, die Widerspiegelung der Vernunft, und das ist notwendig so.

a) Nehmen wir, um uns den folgenden Gedanken näher zu bringen, das Dasein Gottes als bereits feststehend an und betrachten von diesem Wissen aus die Dinge. Dann gilt vom Sein Gottes und der geschaffenen Dinge Folgendes: Gott ist reiner Geist; er ist das göttliche Urbild. Die kontingenten Dinge sind wesentlich, und zwar ihrem ganzen Sein nach, nur ein Nachbild (μίμησις in der Ausdrucksweise der Pythagoreer) des göttlichen Urbildes, ein Nachbild Gottes selbst, nicht nur der Ideen in Gott. Man muß sich davon überzeugen, daß das Wort „Nachbild des Seins und Wesens Gottes“ in keinem irgendwie übertragenen Sinne zu verstehen ist, sondern das innerste Wesen des geschöpflichen Seins bezeichnet, das gar nichts anderes als μίμησις sein kann. „Weil (aber) die göttlichen Ideen nur auf die Nachbildung des Ideals gerichtet sein können, welches Gott selbst ist, und die Welt eben zur äußeren Darstellung der

¹ S. Thomas, S. theol. 1, q. 11, a. 2 ad 4 und sonst oft, z. B. De pot. q. 9, a. 7 ad 15; In 4 Metaph. lect. 3; In 1 Sent. d. 24, q. 1, a. 3 ad 2.

² S. Thomas, De verit. q. 21, a. 3.

Schönheit und Herrlichkeit Gottes bestimmt ist: so muß die Welt im ganzen wie im einzelnen ein Abbild der Schönheit und Herrlichkeit Gottes sein.“¹ Die zufälligen Dinge können nur Nachbilder Gottes sein und deshalb können sie nur im Hinblick auf das Sein und Wesen Gottes und durch die Betrachtung der göttlichen Herrlichkeit geschaffen werden. Denn die Bildhaftigkeit (das Abbildsein) kommt daher, daß der Künstler das Abbild am Ideal abschaut und so nachformt. Zwei Menschen sind ähnlich, aber der eine ist nicht ein Bild des andern; ein gemalter Mensch jedoch ist Bild eines wirklichen Menschen. Das ist ein Vergleich; er hebt aber den entscheidenden Gedanken in unserer Frage hervor. Deshalb ist das Sein der geschöpflichen Dinge seiner Möglichkeit nach nur möglich durch den göttlichen Geist (intellectus). Das ist der Sinn und auch die Begründung der von vielen scholastischen Philosophen vorgetragenen Lehre: „entia possibilis pendent ab intellectu Dei“². Bei der Schöpfung, d. i. bei der Hervorbringung ins reale Sein, ist noch der Wille Gottes beteiligt.

b) So liegen die Dinge, wenn man das Dasein Gottes voraussetzt. Man wird aber auch auf dem philosophischen Wege zu Gott auf diesen Gedanken geführt. In dieser Abhandlung läßt sich das nicht in seiner Vollständigkeit entwickeln; denn das wäre ein großer Teil des philosophischen Systems. Es seien aber die entscheidenden Grundgedanken hier vorgetragen. Alles Sein steht in unabänderlichen Begründungszusammenhängen. Wir erkennen in der Erfahrung eine Mehrheit der Dinge. In dieser reinen Pluralität sind schon folgende Bestimmungen gegeben: Sein, Negation, eines, ein anderes (sein anderes), Identität, Unterschied, Gegensatz, Begrenztheit und Endlichkeit, Vielheit, Beziehung des einen auf das andere, die aber doch irgendwie

¹ Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik 2 (Freiburg 1878) 43.

² Auch Kant, Kritik der Urteilskraft § 67, hat diesen Gedanken gesehen. Doch ist bei ihm „die Einheit des übersinnlichen Prinzips“ die „Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß“ (Kants Werke, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 5 (Berlin 1913) 379.

wieder eine Einheit bilden; sonst könnte von dem Hinsein keine Rede sein¹. Jeder Gegenstand ist ein Ganzes; damit sind all die Wesensverhältnisse des Ganzen und der Teile (seiner Teile) bedingt². Mit dem Sein sind Wesenheit und Existenz gegeben; mit dem kontingenten Sein Potenzialität (= Bestimmbarkeit) verschiedener Art und Akt (= das die Potenzialität Bestimmende), die Einheit des Bestimmbaren und Bestimmenden, die in jedem Wahrnehmungsobjekt vorliegt und die dadurch bedingten Sachverhalte. Weiterhin erkennen wir das Substanzsein und Akzidenzsein; und beide haben ihrerseits wieder andere Bestimmungen, die notwendig mit ihnen gegeben sind.

In dem Begriff des Körpers liegen folgende Bestimmungen, von denen jede ihre unverrückbare Stelle hat: die substanziale Realität des Körpers, die Vielheit der Teile in diesem Körper, die Einheit der Teile, ohne die nicht eine Substanz da wäre; die Anordnung der Teile, durch welche die Teile der Substanz in geordneter Weise verteilt sind; das natürliche Streben der Teile nach räumlicher Ausbreitung; endlich die räumliche Ausdehnung mit ihren vorzüglichen Bestimmungen: Punkt, Linie, Fläche und den notwendigen Sachverhalten, wie sie die Lehre vom Continuum zum Ausdruck bringt. Aus diesen Eigentümlichkeiten folgt dann, daß der Körper gemessen werden oder als Maßeinheit dienen, daß er physisch geteilt werden kann usw.

3. Diese Beispiele mögen genügen, um zu sehen, wie das Sein unabänderliche Bestimmungen mit einem festen Ordnungsgefüge zeigt; manche Bestimmungen kommen jedem Sein zu, andere nur dem kontingenten Sein, wieder andere nur dem körperlichen Sein usw. Das nehmen wir nicht an in dem Vertrauen, daß Vernunft in der Welt herrscht, sondern das ist eben die Kraft unserer Vernunft, daß sie diese unabänderlichen Bestimmungen und den verschiedenen Umfang ihres Bereiches erkennen kann. Gewiß wäre ohne diese unabänderlichen Zu-

¹ Die hll. Augustinus, Anselmus, Thomas führen daraus den henologischen Gottesbeweis; vgl. Hontheim, *Institutiones Theodicaeae* (Freiburg 1893), n. 235—247 und Hontheim, *Theodicea in usum scholarum* (Freiburg 1926) 86—93.

² Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen II* 1³ (Halle 1922) 225—293; sehr wertvoll! nur vermeide man bei der Auswertung des von Husserl Gesagten alles, was aus Husserls Annahme der platonischen Ideen fließt.

sammenhänge keine Wissenschaft möglich; aber wir argumentieren nicht: es gibt Wissenschaft; deshalb müssen diese Zusammenhänge als ihre Voraussetzung bestehen; insonderheit müssen verschiedene Prinzipien vom Sein gelten; sondern wir gehen den umgekehrten Weg: weil diese unabänderlichen Zusammenhänge alles Sein beherrschen, deshalb gelten bestimmte Prinzipien des Seins und Denkens; deshalb ist Wissenschaft möglich. — Der Ordnungszusammenhang der notwendigen Seinsbestimmungen und die Art ihrer Erkenntnis wird auch letztlich die Frage nach dem Ausgangspunkt und dem Anfang der Philosophie beantworten.

Wir brauchen dabei auch nicht zu fürchten, daß plötzlich an einer Stelle diese notwendigen Sachverhalte aufhörten und unser Geist vor dem Abgrund der Sinnlosigkeit stände. Diese Furcht ist unbegründet. Die urprimitiven Seinsbestimmungen durchziehen alles Sein, weil sie entweder transzendente Bestimmungen sind, die für alle „genera“ gelten, oder aber mit dem Wesen bestimmter Kategorien gegeben sind.

Mit all dem ist nicht gesagt, daß es eine Welt geben muß; aber wenn es sie gibt, dann gelten von ihr all die Wesensnotwendigkeiten. Deshalb ist eine Metaphysik auch von den notwendigen Sachverhalten der kontingenten Dinge möglich. Daß aber die Welt existiert, kann ich nur durch die Erfahrung wissen. Mit andern Worten, ich kann nicht die Metaphysik dieses Tisches schreiben, an dem ich arbeite; aber wenn ich weiß, daß er existiert, dann hat er eine unübersehbar große Menge von wesensnotwendigen Sachverhalten und Beziehungen. Wenn ich diese alle kenne, dann habe ich den bekannten Tisch erkannt.

Weil die Dinge ein Abbild Gottes sind, und weil Gott der reine Geist und der Geist die vollendete Ordnung ist, deshalb spiegelt sich auch in den Dingen der Geist Gottes; die nicht vernunftbegabten Dinge sind nach dem Ausdruck der scholastischen Philosophie und Theologie „vestigia Dei“, der vernunftbegabte Mensch ist gebildet „ad imaginem Dei“¹.

¹ S. Thomas, S. theol. 1, q. 3, a. 1 ad 2; q. 4, a. 3; q. 35, a. 2 ad 3; q. 45, a. 7; q. 91, a. 4 ad 4; C. gent. 1. 4, c. 25; De pot. q. 9 a. 9 und sonst sehr oft.

Mittels der wesensnotwendigen Seinszusammenhänge erhebt sich das philosophische Wissen, von Stufe zu Stufe höher steigend, zu Gott. Sie dienen als Weg zu Gott: „Τὰ γὰρ ἄοράτα αὐτοῦ ἀπὸ κρίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης.“¹

H. Wébert zeigt in einem sehr beachtenswerten Aufsatz: „Le rôle de l'opposition en métaphysique“ in der RevScPhTh 14 (1925) 303—312, wie die Hauptthesen der Metaphysik des hl. Thomas beherrscht sind vom Gegensatz: Sein — Nichtsein, Einheit — Vielheit, Potenz — Akt, Materie — Form, Wesen — Dasein, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Kontingenz — Notwendigkeit, Akzidentalität — Substantialität, Art — Gattung, vier Arten der Kausalität. Wenn aber H. Wébert gegen Schluß des zitierten Aufsatzes das geistreiche Wort schreibt: „La négation est le signe de l'esprit, la réalité est simplement“ (311), so gibt es sicher „a parte rei“ nicht das Nichts und auch nicht die Negation (unabhängig von dem in Negationen denkenden Geiste). Sondern nur die Realität ist einfachhin; aber die Realität ist die Spiegelung, das Abbild von Gottes Sein und Wesen. Die Wesensverhalte, auch der kontingenten Dinge, sind ein Ausdruck des göttlichen Geistes. Sie normieren unsere Erkenntnis, sind das Fundament unserer absolut sicheren Urteile und führen uns letztlich zum Urbild und Vorbild alles geschöpflichen Seins. Doch das soll hier noch nicht behandelt werden. Eines aber steht hier schon unbedingt fest: unsere allgemeinen Begriffe sind keine Formen im kantischen Sinne. Zwischen der aristotelisch-scholastischen Lehre von der Wesenserkenntnis und der kantischen Lehre von den im Subjekt enthaltenen Formen, durch die das Chaos der Empfindungen geordnet wird, besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Und der entscheidende Punkt bei dieser Verschiedenheit der Lehre ist der: haben auch die kontingenten Dinge absolut notwendige Wesensbestimmungen und Sachverhalte (*habitudines*)? Kant hat sie übersehen. Bei Aristoteles und Thomas ist das der Kardinalpunkt der Lehre. Von hier aus wird ihre Lehre von den obersten Prinzipien des Seins und Denkens verständlich. Hier auch wird die Richtigkeit dieser Auffassung ersichtlich.

4. Mit Bezug auf die eben vorgetragene Lehre ist eine philosophische Richtung zu verstehen, die immer wieder im Laufe der Geschichte der Philosophie namhafte Anhänger gefunden hat: der Idealismus. Er wird besonders in zwei Formen vertreten. Die eine Form sagt entweder, alles Sein ist Schein und nicht wirklich, oder aber, nur bestimmte Arten des Seins

¹ Römerbrief 1, 20.

sind Schein. So lehrt der Idealismus in der Form des Solipsismus, daß alles unabhängig von meinem Denken existierende Sein ein Unding ist, besonders aus dem sophistischen Schein- grunde, daß ich nur von meinem Denken etwas aussagen könne, daß ein ungedachtes Ding ein Unding sei. Die Eleaten leugneten alles Werden, weil sie im Werden einen unlösbaren Widerspruch sahen. Alle diese Richtungen kamen zu dem ungeheuerlichen Resultat der Scheinwelt auf dem Wege des Denkens, indem sie an irgend einer Stelle mittels des Denkens einen ihnen unlösbaren Widerspruch sahen und wegen dieses Widerspruches entweder alles Sein leugneten, das unabhängig von dem denkenden Subjekt sei, oder aber doch bestimmte Gebiete des Seins. Diese Art des Idealismus ist nicht weiter ernst zu nehmen. Es kann nicht die Aufgabe der Philosophie sein, allen Trugschlüssen nachzuspüren.

Wesentlich verschieden von dieser Art des Idealismus und von ungleich höherem Wert hinsichtlich der philosophischen Leistung ist die andere Form des Idealismus, der sog. transzendente Idealismus, der lehrt: alles Sein ist konstituiert durch das Denken; nicht das Sein ist das Primäre, sondern das Denken.

Wenn diese Lehre sagt, alles endliche Sein zeigt die Spuren des Geistes, ist eine Ausprägung des Geistes und eine Nachbildung des reinen Geistes, dann bringt sie etwas durchaus Zutreffendes zum Ausdruck. Aber dieses „Konstituiertsein durch das Denken“ muß näher erklärt werden. Da fragt es sich zunächst, welcher Geist hat die Dinge konstituiert; weiter, wie hat der Geist die Dinge konstituiert. Die scholastische Philosophie hat hier die erforderlichen Distinktionen längst gemacht und dabei auch jeden Pantheismus vermieden. Die Frage kann erst in der Theodizee ihre volle Lösung finden. Diese zeigt: 1) die Dinge sind Nachbilder Gottes, geschaffen nach dem göttlichen Sein, das notwendig in anderen Wesen seine Spiegelung, seine Nachahmung (μίμησις) finden kann. 2) Es sind zwar notwendig Dinge möglich, die Gottes Sein wiedergeben, und zwar hängt diese Möglichkeit nicht vom Willen Gottes ab; aber der Wille Gottes bewirkt es, daß die Dinge aus der Potenzialität in die Aktualität übergehen. Die Schöpfung

ist in keiner Weise als Emanation der Dinge aus Gott zu denken, auch nicht als Selbstentwicklung Gottes zur Welt, sondern sie ist eine Wirkung des Willens und der freien Herrschergewalt Gottes. — Was somit der transzendente Idealismus über die in der Welt ausgeprägte Vernunft gesehen hat, kann von den absolut notwendigen und unveränderlichen Seinsbestimmungen verstanden werden und ist, so verstanden, ein Beitrag, der bei dem Ausbau der einzelnen Strecken des Weges zu Gott gute Dienste leistet; aber weiterhin sind auch die notwendigen Unterscheidungen zu machen und konsequent durchzuführen.

Hegel schreibt: „Der Satz, daß das Endliche ideell¹ ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebensowenig als ein wahrhaftes Sein, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges. Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht.“² Diese Sätze könnten den Anschein erwecken, als werde die Endlichkeit von Hegel richtig dargestellt. Allein er erklärt das Endliche in einer Weise, daß es „der Widerspruch seiner in sich“ ist³; „es hebt sich auf, vergeht“⁴; das Endliche ist identisch mit seinem Andern; „jenes Andere ist das Unendliche“⁵.

Hegel erkennt die Beziehung des „Einen“ zum „Andern“ und auch die darin enthaltene Einheitsbeziehung. Aber er setzt von vornherein Sein und Nichts identisch und dabei übersieht er, daß Identität einen verschiedenen Sinn haben kann⁶: 1. die absolute Identität, wenn das

¹ Unter dem Ideellen versteht Hegel das Aufgehobensein von einem in einem andern, das „Moment“-sein; vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I 1, Ausgabe von Lasson (Leipzig 1923) 93—95 139; Purpus, Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel (Berlin 1908) 23 Anm. 1, 75 f. 165 f.

² Hegel, Wissenschaft der Logik I 1, Ausgabe von Lasson (Leipzig 1923) 145.

³ A. a. O. 124.

⁴ A. a. O.

⁵ A. a. O. 125; vgl. die ganze Entwicklung bei Lasson a. a. O. 66—146 und Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften³ § 84—95.

⁶ Vgl. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales II 2 (Freiburg 1890) n. 1317.

betreffende Sein gar nicht veränderlich ist; 2. die relative Identität, die zwischen einem bestimmbareren Gegenstand (ens in potentia) und seiner Bestimmung (actus) vorliegt¹. Deshalb leugnet er das Kontradiktionsprinzip ganz explicite² — und das mußte er von seinem Standpunkte aus tun —, und so ist nach ihm jede Seinsbestimmung identisch mit ihrer entgegengesetzten; d. i. nach Hegel gibt es infolge dieser Überspannung der Einheit, die er dem geschöpflichen Sein zuschreibt, nur das Sein, das absolut identisch mit sich und in sich Vielheit ist: das „Absolute“. Er leugnet also die Materie, leugnet jede „compositio“ im Sein und hat nur ein mit sich durchaus identisches Sein, bei dem Indifferenz und Differenz, Einheit und Vielheit vereinigt sind. Das ist der Idealismus des Geistes, der notwendig Pantheismus ist. Neuerdings referiert über die Auffassung Hegels: Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Band (Tübingen 1924), zumal S. 362—465. Die scholastische Philosophie sieht wohl die Einheit, in der alle Dinge untereinander stehen³, macht aber nicht die Materie dem Geist und auch nicht das Endliche zum Unendlichen. Die Vielheit der Dinge wird nicht zur Identität, sie findet ihre letzte Einheit nicht in den Dingen, sondern in Gott, in dem jede Vielheit zur absoluten Identität geeint ist. Die Dinge haben ein Sein; aber dieses Sein „vergeht“ nicht, wie Hegel meint; sondern ist ganz und gar abhängig von Gott. Daraus folgt dann die scholastische Lehre von der „anlogia entis“.

Was gilt von dem Satze des Idealismus: Das Denken ist das Primäre, nicht das Sein? Antwort: 1) Selbstverständlich ist bei dem Sein der geschöpflichen Dinge das Denken, das bei ihrem Zustandekommen beteiligt ist, nämlich das göttliche Denken, in jeder Hinsicht ihnen vorausgehend; und ihr Sein ist eine Ausprägung des göttlichen Geistes. Das eigene Denken der vernunftbegabten geschöpflichen Dinge setzt deren Sein voraus. 2) In Gott ist absolute Identität von Denken und Sein; er ist das ganz einfache Sein, das in seiner höchsten Einfachheit alle Vollkommenheiten hat. In allen göttlichen Vollkommenheiten aber wird das Sein vorausgesetzt. Darüber handelt die Theodizee⁴. So ist Gott ó ův, „sum, qui sum“⁵.

¹ Vgl. Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde; in dieser Zeitschrift 2 (1927) 11.

² Hegel, Logik, besonders II 1, Lasson (1923) 59; aber das Kontradiktionsprinzip ist in der ganzen Hegelschen Philosophie geopfert.

³ Vgl. Hontheim, Institutiones Theodicaeae (Freiburg 1893), n. 139 bis 148.

⁴ Vgl. ebd. n. 474—493.

⁵ Exodus 3, 19 f.

5. „Alles Sein ist relativ.“ Dieser Satz ist oft ausgesprochen worden. Er läßt einen mehrfachen Sinn zu. 1) Wenn mit ihm alles absolute, d. i. in sich bestehende Sein und die Unveränderlichkeit der wesensnotwendigen Seinsbestimmungen geleugnet werden und die Relativität der Wahrheit ausgesprochen sein soll, dann ist er offenkundig falsch. 2) Der Satz kann auch in einem andern Sinne verstanden sein.

a) Gott ist reiner Geist. Die charakteristische Eigentümlichkeit des Geistes ist das Selbstbewußtsein. Dadurch ist der Geist in der Gegenüberstellung er selbst, wie es auch in der Sprache zum Ausdruck kommt: Selbst-bewußt-sein. Das Sein des reinen Geistes aber ist die absolute Identität aller Vollkommenheiten. So ist das Sein Gottes ganz und in allem die absolute Identität der göttlichen Vollkommenheiten: geistiges Leben.

b) Das geschöpfliche Sein ist 1. wesensnotwendig ganz und gar auf Gott bezogen; 2. in sich ist es die Nachahmung Gottes, des reinen Geistes, und deshalb ist notwendig jede Seinsvollkommenheit auf die andere bezogen. Dieses Aufeinanderbezogensein der einzelnen Vollkommenheiten ist verschieden je nach den einzelnen Seinsstufen, erreicht auch bei den vernunftbegabten Wesen in gewisser Hinsicht die Vollkommenheit der Identität des Seins — so ist das Sein der menschlichen Seele identisch dasselbe in den einzelnen Teilen des informierten Körpers —, wird aber nie in jeder Hinsicht identisch. Mindestens liegt bei jedem geschöpflichen Sein die „compositio“ von „essentia“ und „esse“ vor. Wegen dieser Beziehungen, in denen das geschöpfliche Sein ganz und gar gegenüber Gott und in sich steht, spricht man von der „relationalen Natur“ dieses Seins.

Nach dieser Lehre ist das Sein Gottes in gar keiner Weise abhängig von der Welt, nicht bezogen auf sie, nicht identisch mit ihr, sondern Gott hat die unumschränkte Herrschaft über die Welt. Aber das Sein Gottes ist in sich geistiges Leben und deshalb die Identität aller Vollkommenheiten. Das geschöpfliche Sein steht Gott gegenüber vollständig in der Beziehung der Abhängigkeit; in sich ist jede geschöpfliche Seinsvollkommenheit irgendwie auf die andere bezogen. Wenn der

Satz mit diesen Unterscheidungen verstanden ist, dann wird der Ausdruck von der „relationalen Natur“ alles Seins mehr eine Sache der Bezeichnung sein, nämlich ein anderer Ausdruck für das rein geistige Leben Gottes einerseits und andererseits für die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott und ihre Beziehung zu einander.

III. Die obersten Prinzipien des Seins und Denkens.

Vorbemerkung: Es soll hier nicht eine vollständige Entwicklung dieser Prinzipien gegeben, sondern nur gezeigt werden, wie ihre entscheidenden Gedanken in der Lehre von der Wesenserkenntnis enthalten sind, und wie danach ihr Sinn zu bestimmen ist.

1. Der Ausdruck Prinzip wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Man spricht von Prinzipien, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, und speziellen Prinzipien einzelner Wissenschaften. Wo es sich um die Grundlegung der Philosophie handelt, geht selbstverständlich die Frage nach den allgemeinen Prinzipien. Auch hier hat das Wort eine doppelte Verwendung: entweder ist damit jeder Satz allgemeinen Inhalts gemeint, mit dessen Hilfe man andere Sätze beweist; oder aber man versteht darunter allgemeine Sätze, die unmittelbar evident und gewiß sind.

2. Das erste und sicherste Prinzip ist das Kontradiktionsprinzip¹. Es lautet: es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben in einer und derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme²: „Idem enim simul esse et non esse in eodem secundum idem est impossibile“³. Weil diese Notwendigkeit besteht, deshalb gelten die Sätze: „Affirmatio et negatio non sunt simul verae.“⁴ „Non esse simul affirmare et negare.“⁵ „Sicut contradictoria non possunt simul esse vera, ita non potest esse medium inter contradictionem, sed de unoquoque necessarium est aut affirmare aut negare.“⁶ Das Kontradiktionsprinzip besagt die unbedingte und

¹ Vgl. Cosm. Alamannus, Summa philosophiae, sect. 6, q. 4, a. 1.

² Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Aristoteles, 4 Metaph. c. 3 (1005 b 19 f.).

³ S. Thomas, In 4 Metaph. lect. 6.

⁴ S. Thomas, De verit. q. 10, a. 12; vgl. In 4 Metaph. lect. 17.

⁵ S. Thomas, In 2 Metaph. lect. 1.

⁶ Ebd. In 4 Metaph. lect. 16.

allgemeingültige Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze. Kontradiktorische Gegensätze sind die mit den Wesensnotwendigkeiten gegebenen Unmöglichkeiten (Unvereinbarkeiten). Die negativen Ausdrücke „Unmöglichkeit“, „Unvereinbarkeit“ besagen nur die durch die positiven Wesensnotwendigkeiten geforderten unbedingten Verneinungen. Wesensnotwendigkeit ist etwas Positives¹.

3. Der hl. Thomas hat den bedeutsamen Satz: „Quae (enim) secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.“² Man kann den Satz auf folgende Weise verdeutlichen. Zwei (oder mehrere) Verschiedene sind in sich, kraft ihres Wesens Verschiedene, nicht ein Eines (nicht ein indivisum in se). Zwei Gegenstände aber, die in sich zwei Verschiedene sind, können nicht in sich ein Eines sein (ein indivisum in se). Zwei Verschiedene sind und bleiben in sich, was sie sind. Sie können erst durch ein anderes ein Eines werden. Darin besteht das Wesen dessen, was die aristotelisch-scholastische Philosophie „compositio“ nennt (die dann ihrerseits verschiedener Art sein kann³).

Oder eine andere Überlegung: Wenn zwei (oder mehrere) durch sich geeint sind, dann sind sie durch ihre Natur, durch ihr Wesen geeint; dann ist mit ihrer Natur ihre Einigung gegeben, und diese Einigung ist von ihrem Wesen untrennbar. Infolgedessen muß ihre Einheit immer bestehen, solange sie selbst bestehen. Sie sind nicht zwei Verschiedene, die gegen einander indifferent wären. Wo aber zwei Verschiedene sind, d. i. wo die beiden weder eine Natur haben noch durch ihre Natur aufeinander bezogen sind, wo mit andern Worten zwei durch ihre Natur gegeneinander indifferent sind, da kommt ihre Einigung nicht durch sie. Durch sie wäre überhaupt keine Einigung. Wenn die Einigung doch besteht, dann kommt sie durch ein anderes. „Videmus in mundo quaedam, quae sunt possibilis esse et non esse, sc. generabilia et corruptibilia.

¹ Vgl. Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 1–37.

² S. theol. 1, q. 3, a. 7.

³ Vgl. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales II 2 (Freiburg 1890), n. 1335.

Omne autem, quod est possibile esse, causam habet; quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, sc. esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa.“¹
 „Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur.“² „Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; non enim secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant.“³ Daraus zieht dann der hl. Thomas a. a. O. die Folgerungen für das Dasein (esse), das allen Dingen gemeinsam ist⁴.

Die Einigung verlangt kraft ihres Wesens mehrere, die ge-eint werden können. Wenn die zu Vereinigenden nicht aus sich auf die Vereinigung hindrängen, dann müssen sie durch ein anderes geeinigt werden.

Dieser Satz: „Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa“ sagt ein Wesensverhältnis aus. Aber dieses Wesensverhältnis unterscheidet sich von andern wesensnotwendigen Sätzen, die von dem Wesen eines Gegenstandes und den daraus folgenden Sachverhalten gelten. Dieser Satz des hl. Thomas bezieht sich auf die Einheit, in die zwei verschiedene und gegeneinander indifferente Seinsbestimmungen eingehen können, und macht über das Zustandekommen dieser Einheit eine Aussage. Selbstverständlich könnte der Satz nicht gelten, wenn das Kontradiktionsprinzip nicht bestände. Insofern ist das Kontradiktionsprinzip, wie es die Grundlage einer jeden wahren Erkenntnis ist, so auch die Grundlage dieses Satzes. Die weitere Frage ist die, ob die Unmöglichkeit, die der neue Satz aussagt, schon einschließlich (formaliter implicite) in der vom Kontradiktionsprinzip ausgesagten Unmöglichkeit enthalten ist. Die Antwort wird davon abhängen, wie weit man den Sinn des Kontradiktionsprinzips faßt, ob man mit Sladeczek (a. a. O.) die Zurückführung materieller kontradiktorischer Gegensätze auf formelle kontradiktorische Gegensätze, die sicher vorliegt, bereits im

¹ S. Thomas, C. gent. 1, c. 15.

² A. a. O. 1, c. 18; vgl. c. 13.

³ S. theol. 1, q. 65, a. 1.

⁴ Dasselbe tut er C. gent. 1, c. 42 und 2, c. 15.

Kontradiktionsprinzip enthalten sein läßt. Sachlich wird dadurch an den Resultaten nichts geändert. Die Frage kann meines Erachtens nur in einer im einzelnen durchgeführten Analyse der im Kontradiktionsprinzip enthaltenen Elemente gelöst werden¹.

In diesem und dem früheren Aufsätze haben wir das grundlegende und für den weiteren Ausbau der Philosophie entscheidend bedeutungsvolle Resultat gewonnen: weil die Gegenstände wesensnotwendige Bestandteile haben und in notwendigen Beziehungen stehen, deshalb sind die obersten Prinzipien des Denkens absolut notwendig und allgemeingültig. Kant hat das nicht gesehen, und deshalb hat der von ihm unternommene Versuch — die Wahrheit verlangt diese Beurteilung — von vornherein das Eingangstor in die Philosophie verfehlt.

IV. Der Sinn der Erkenntnistheorie und ihre Möglichkeit.

1. Vielfach ist die Ansicht verbreitet, als sei mit Kant eine ganz neue Fragestellung in die Philosophie gekommen, als habe er eine Wissenschaft geschaffen, die aller eigentlichen Philosophie vorausgehen müsse, nämlich die Kritik der reinen

¹ Dazu müßte noch eine Reihe von Vorbegriffen vorher geklärt werden, so unter anderm: 1) alle im Kontradiktionsprinzip enthaltenen Elemente und ihr Ordnungszusammenhang; 2) der Begriff der Einheit, der seinerseits wieder verschiedene Spezies hat: die „*unitas simplicitatis (identitatis)*“, die „*unitas compositionis naturalis*“ usw. (vgl. C. Frank, *Philosophia naturalis in usum scholarum* [Freiburg 1926] 290); ebenso der Begriff der Vielheit; 3) der Begriff der Verschiedenheit; 4) der Begriff der Veränderung und des Entstehens, und in welchem Sinne bei diesen Begriffen von einer Einheit der Seinsbestimmungen die Rede ist, die nicht aus sich in dieser Beziehung stehen; 5) der damit zusammenhängende Begriff der Indifferenz von Gegenständen oder Gegenstandsmomenten zueinander; bei dem Begriff der Indifferenz sind auf den ersten Blick Unterschiede seiner Verwendung ersichtlich: ist doch nichts dem andern gegenüber schlechthin indifferent, sondern immer nur in einem bestimmten Sinne; 6) der Begriff der „*causa adunans*“, des „*per*“ u. a. m. Es ist dann ferner zu sehen, ob sich mit Hilfe dieser Überlegungen der Satz vom zureichenden Grunde gewinnen läßt, oder aber, ob er bei dem Satze des hl. Thomas: „*quae secundum se diversa sunt . . .*“ bereits vorausgesetzt ist. Man würde dann weiterhin an einer ganz bestimmten Stelle zum henologischen Prinzip kommen und dessen Stellung gegenüber diesem Satze genau zu bestimmen haben. Dabei wäre zu prüfen, ob man auf diesem Wege zur „*creatio ex nihilo*“ käme (weil bei diesen Überlegungen an sich zunächst von einer Vereinigung Verschiedener die Rede ist). Alle diese Untersuchungen mögen einer ausgeführten Studie über die obersten Prinzipien des Seins und Denkens vorbehalten bleiben.

Vernunft¹, die heute Erkenntnistheorie genannt wird; eine Untersuchung über die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnis und die Gründe, durch welche diese garantiert, eingeschränkt, sogar ganz in Frage gestellt oder in einem bestimmten Sinne zu verstehen ist. Jahrzehntlang war auch tatsächlich für viele die Philosophie identisch mit Erkenntnistheorie. Männern, die in diesem Gedankenkreise standen, mochte es scheinen als hätten die großen Klassiker unter den Philosophen: Platon, Aristoteles, der hl. Augustinus, der hl. Thomas usw., von einigen beiläufigen Äußerungen abgesehen, die grundlegende Frage der Philosophie, die mit dem Namen der Erkenntnistheorie bezeichnet wird, übersehen. Ist dem tatsächlich so?

2. Erkenntnistheorie betreiben heißt nichts anderes als:

1) Man muß sich davon überzeugen, daß wir das Vorhandensein unserer bewußten Erlebnisse und der Erfahrungsgegebenheiten der Außenwelt mit absoluter Sicherheit erkennen können². 2) Man muß sich davon überzeugen, daß wir eine intellektuelle Erkenntnis der Dinge haben, die „abstractio a principiis individuantibus“, von der wir handelten. Man muß dann die von Aristoteles und Thomas vorgetragene Lehren über die Objektivität der Gegenstände des Denkens nachdenken und die Einsichten vollziehen, daß wir mit unsern abstrakten Begriffen das Wesen und die wesensnotwendigen Sachverhalte der Dinge erfassen. 3) Man muß ferner die Gedankenentwicklung vollziehen, die von dieser Grundlage aus weiterführt. Die ganze Erkenntnistheorie ist weiter nichts

¹ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke 4 (Berlin 1911) 22 f.

² Die hier einschlägigen Fragen sind in dieser Arbeit nicht behandelt. Ihre Behandlung ist relativ leicht. Wenn philosophische Systeme die Erfahrungstatsachen des Bewußtseinslebens oder der Außenwelt als „Schein“ oder als „Mythen“ erklärten, so lag der Grund darin: sie stießen in der denkenden Bearbeitung des Gegebenen auf Schwierigkeiten, die sie nicht zu lösen vermochten, und gaben deshalb auch die Sicherheit der Erfahrungserkenntnisse preis, sprachen von „Erscheinungen“, „Täuschungen“ usw. An einem kleinen Beispiele, dem der Veränderung, zeigt das Sladeczek, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 9. Das ist aber nur ein Beispiel. Alle großen Systeme der Philosophie, die zur Leugnung offenkundiger Tatsachen übergingen, wurden dazu durch Schwierigkeiten gedrängt, die sie bei der denkenden Bearbeitung des Erfahrungsmaterials nicht bezwingen konnten.

als eine Probe an die Kraft und Leistungsfähigkeit unseres Denkens. Jeder kann sich im lebendigen Vollzug dieser Erkenntnisse und Einsichten von ihrer Triftigkeit überzeugen; auch davon, ob das Denken der Metaphysik, wie Kant meint, notwendig zu Antinomien führt und deshalb aus Angst vor dem Widerspruch, der jenseits der Grenzen der Erfahrung lauert, sich innerhalb der Grenzen der Erfahrung bescheiden muß¹; oder aber, ob das Denken notwendig zum Widerspruch führt, deshalb den Satz des Widerspruches und mit ihm den vom ausgeschlossenen Dritten opfern muß und in der Identität der sich Widersprechenden die eigentliche Leistung des Denkens erkennen soll, wie Hegel es meint. Sich von diesen Irrtümern überzeugen, aber viel mehr und an erster Stelle in den positiv weiterführenden Gedanken leben, sie vollziehen und ihre Richtigkeit und Wahrheit erkennen, das ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

So drängt auch die naturhafte Überzeugung aller Menschen zur Metaphysik. Trotz des Vetos Kants fuhr man fort, Metaphysik zu betreiben; und das wird nie anders werden; man kann den Geist, der in uns lebt, nicht töten, ihn auch nicht in gewaltsam gezogene Schranken einengen: „ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα“² — *omnia ea, quae sunt, quodammodo est anima*³: erkenntnismäßig kann unsere Vernunft alles werden.

¹ Wenn Kant sagt, unser Erkennen kann die Erfahrung nicht überschreiten, so steht dieser Satz sicher nicht aus der Erfahrung fest. Kant überschreitet also, wenn er mit diesem Satz überhaupt etwas sagen will, schon in diesem Satze die Grenzen der Erfahrung; damit widerspricht er in diesem Satze diesem Satze selbst.

² Aristoteles, 3 de anima, c. 8 (431 b 20).

³ Aristoteles erklärt diese Worte: ἀνάγκη δ' ἡ αὐτὰ (nämlich τὰ ὄντα) ἢ τὰ εἶδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν γὰρ δι' οὐ' οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος (a. a. O. 431 b 28 f.). Der hl. Thomas interpretiert diese Stelle also: „Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium“ (S. Thomas, In 3 de anima, lect. 13; vgl. S. theol. 1, q. 84, a. 2 ad 2). — Hegel hat dem Wortlaut nach einen ähnlichen Satz, der aber infolge einer kleinen Auslassung einen ganz andern Sinn hat: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren

Das Entscheidende ist, daß man die richtige Metaphysik betreibt; es gibt nur eine, wie es auch nur eine Wahrheit gibt: *verum vero contradicere nequit*. Davon muß man sich an den Hauptzugangsstellen zu den einzelnen Gebieten der Philosophie und im Verlaufe der ganzen philosophischen Arbeit überzeugen.

3. Man wird dann auch verstehen, daß die klassischen Philosophen des griechischen Altertums und des katholischen Mittelalters eine sehr hoch entwickelte Erkenntnistheorie betrieben, ihr aber nicht falsch gestellte Fragen zuwiesen. Gewiß hat der hl. Thomas keine systematisch entwickelte Erkenntnistheorie geschrieben, aber er hat die entscheidenden Fragen gesehen. Kleutgen schreibt darüber: „Wir werden sehen, daß die Vorzeit . . . in die Fragen und Zweifel, welche die neue Zeit beunruhigen, viel tiefer als man gewöhnlich glaubt, eingedrungen war, und daß es Männern, welchen Gott die Fähigkeit und Muße, die mir mangeln, verlieh, nicht schwer sein möchte, die philosophischen Wissenschaften nach allen Bedürfnissen der Gegenwart und dennoch im Geiste und den Grundsätzen der Vergangenheit gemäß zu bearbeiten.“¹ — So will es Kleutgen „nicht unternehmen, zur Verteidigung der Scholastiker bei ihnen eine Theorie der Erkenntnis, wie sie unsere Zeit erfordert, als schon vollendet nachzuweisen. Manche der hierher gehörigen Fragen wurden in der Vorzeit allerdings nicht ausführlich behandelt; einige hat der Zweifel, welchen die neue Philosophie erhebt, vielleicht auch kaum berührt; und dieser Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnisvermögens mag auch Ursache gewesen sein, daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden. Aber was wir in Abrede stellen, ist, daß die Scholastik durch jenen Mangel auf dem Gebiete der Spekulation in Irrtümer oder gar von vornherein in eine verkehrte Richtung geraten sei. Vielmehr behaupten wir, daß die neue Philosophie deshalb in so viele und oft abenteuerliche Irrungen sich verlor, weil sie zwar mit großer Anstrengung der Philosophie eine feste Grundlage zu geben bemüht war, aber, was die katholische Vorzeit geleistet hatte, verschmähend, die sonderlichsten Erfindungen, mitunter auch verjährte Irrtümer, zu Anfängen der Spekulation machen wollte“².

Ein Vergleich mag die Aufgabe illustrieren, vor welche die philosophische Arbeit gestellt ist. Wer von Madrid nach Moskau reisen will, weiß zuerst für seine Orientierung die Hauptorte, über die der Weg führt. In der Orientierung auf sie bestimmt er die Teilstrecken

Begriff aus⁴ (Hegel, Phänomenologie des Geistes², Ausgabe Lasson [1921] 156; vgl. 151). Verhängnisvollerweise hat Hegel das aristotelische $\pi\omega\varsigma$, das „quodammodo“ des hl. Thomas ausgelassen!

¹ Philosophie der Vorzeit I² (Innsbruck 1878) 22.

² A. a. O.

der Reise¹. Ähnlich verhält es sich in der Philosophie, wie der hl. Thomas sie sieht. Ein Hauptorientierungspunkt auf dem Wege der Philosophie ist die Notwendigkeit, die unser Denken erfährt. Thomas hat sie richtig bestimmt und so auf der einen Seite den Platonismus, auf der andern den Kantianismus vermieden. Weitere Arbeit mag die einzelnen Teilstrecken durchmessen und prüfen. Und auch in der Einzeldurchführung erkenntnistheoretischer Grundfragen weist der hl. Thomas den Weg. „Duplex est cognitio. Quaedam est sensitiva, et haec est duplex: exterior, qua aliquid cognoscitur per sensus exteriores, ut per visum; et interior, qua aliquid cognoscitur per sensus interiores, ut per sensum communem. Alia est cognitio intellectiva; et talis etiam est duplex: quaedam est cognitio terminorum; alia est cognitio propositionum; et ista est duplex: alia est cognitio praemissarum sive principiorum, alia est cognitio conclusionum. — Unde inter has cognitiones talis est ordo. Nam omnis cognitio intellectiva conclusionum fit ex praeesistenti cognitione praemissarum sive principiorum; cognitio intellectiva praemissarum fit ex praeesistenti cognitione intellectiva terminorum. Sed cognitio intellectiva terminorum fit ex praeesistenti cognitione sensitiva exteriori; et ibi est status.“²

Die Darlegungen dieses und des früheren Aufsatzes zeigten die zentrale Bedeutung der „cognitio quidditativa“. Wird bei ihrer Analyse auch nur ein Moment übersehen oder falsch bestimmt, dann entsteht folgerichtig dazu ein anderes philosophisches System. „Parvus error in principio magnus est in fine.“³ An den Fundamenten entscheidet sich sehr vieles. Wird an dem Ausgangspunkt der Philosophie die Richtung auch nur um ein weniges verfehlt, so mögen wir vielleicht eine weite Strecke lang die Abweichung nicht merken, aber konsequent eingehalten wird die einmal begonnene Bewegung, und sei es auch erst in ihrem fernen Verlauf, vollständig das Ziel verfehlen.

¹ Κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα, Aristoteles, 4 Metaph. c. 11 (1018 b 32—34); vgl. S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 3.

² Cosm. Alamannus, Summa philosophiae sect. 6, q. 4, art. 1 ad 6; vgl. Aristoteles, Analyt. poster. 2 (100 a 3—14); S. Thomas, In 2 Analytic. poster. lect. 20; In 4 Metaph. lect. 6.

³ S. Thomas, De ente et essentia, Prooem.