

# Transzendente Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik

Von Bernhard Jansen S. J.

**E**s ist ein erfreuliches Zeichen geistiger Gesundheit und fruchtbringender Lebenskraft, daß die Neuscholastik, im Gegensatz zur sog. neueren und neuesten Philosophie, weit mehr den metaphysischen als den erkenntnistheoretischen Fragen nachgegangen ist. Andererseits bedeutet sie einen großen Fortschritt über das Mittelalter und die anhebende Neuzeit des 16. und 17. Jahrhunderts hinaus, wie bereits ein flüchtiger Einblick in die Literatur zeigt. Sorgfältige, eingehende Untersuchungen über Natur und Wesen, Möglichkeit und Sicherheit der Wahrheitserkenntnis, über Quellen und Kriterien der logischen Wahrheit sind angestellt worden. Vom Bewußtsein, von der Sinneserkenntnis, von der Induktion, dem menschlichen Zeugnis und den verschiedenen Methoden der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnis vernehmen wir Dinge, die wir bei Thomas und Suarez noch nicht finden. Die Aporetik der ersten Prinzipien, namentlich des Kausalgesetzes, deckt viel schärfer als selbst bei Suarez die darin steckenden Schwierigkeiten auf. Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nimmt einen bedeutsamen Platz ein.

Gleichwohl war es angesichts der geisteswissenschaftlichen Kämpfe der Gegenwart ein empfindlicher Mangel, daß man den vielen weitausholenden, architektonisch wohlgefügtten Werken der Nichtscholastiker keine ebenbürtigen Leistungen unsererseits entgegenstellen konnte, die in gleicher Weise die Erkenntnistheorie und ihre Geschichte dargestellt hätten. Und doch wären gerade, wie noch jüngst der für das philosophische Soll und Haben von Freund und Feind äußerst feinfühligste Peter Wust bemerkte, die Träger der großen Schätze unserer Vergangenheit berufen, in die schwebenden Fragen Licht und Klarheit zu bringen. Die modernen Denker kommen uns nicht entgegen; nur insoweit wir sie durch wirkliche Leistungen zwingen, nur insoweit sie ihre Methodik, Problematik und

Sprache bei uns wiederfinden, berücksichtigen sie uns, hören sie unsere Lösungen an, achten sie uns — und lernen sie vielleicht von uns.

Wenn bei erstmaligen großangelegten Versuchen neben dem goldenen Weizen des Wahren, Bedeutsamen und Bleibenden auch naturgemäß mancherlei Unkraut des Schiefen, Irrtümlichen und Mißverständlichen emporschießt, wollen wir da nicht lieber dem weitblickenden, grundgütigen Familienvater im Evangelium gleichen, der mit Rücksicht auf die verheißungsvolle Ernte das Unkraut nachsichtig wachsen läßt, als jenen kurz-sichtigen Kritikern, die bei neuauftauchenden Theorien vor allem auf das etwaige Falsche fahnden und sich dabei dem vielen Wahren, Großen und Zeitgemäßen verschließen? In dieser seelischen Einstellung sollte man an ein Werk herantreten, das vielleicht mehr als viele andere ein Ereignis auf neuscholastischem Gebiete bedeutet, wie man schon äußerlich aus dem Aufsehen und der Beachtung schließen muß, die es bisher in der Fachkritik gefunden hat: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Louvain 1923—1926, Éditions du Museum Lessianum). Weniger kommen hier die ersten Hefte mit ihren zu-meist historisch gehaltenen Betrachtungen in Frage, als viel-mehr der fünfte bei weitem bedeutendste, umfangreichste und vorwiegend systematische Band: *Le Thomisme devant la philosophie critique* (1926; 481 S.).

Maréchal will keine vollständige Erkenntnistheorie geben; er verfolgt sie nur bis zu dem Punkt, wo sie den Eingang in die objektive Seinswelt eröffnet. Innerhalb seiner Aufgabe ist es ihm zunächst um die Konfrontierung des Thomismus mit dem Kantianismus zu tun. Von diesem geschichtlich gegebenen Standort betrachtet er die durch die beiden Führer umgrenzten erkenntniskritisch-psychologischen und metaphysischen Gebiete. Von vornherein und ständig sieht er die Dinge aus gewaltiger Höhe, unbekümmert darum, wie vielleicht andere Beobachter von dem Vorgebirge oder gar aus dem Flachlande mit einem engeren theoretischen und geschichtlichen Gesichtsfeld den Fragenkomplex anschauen mögen.

Unsere Ausführungen sollen eine kritische Stellungnahme zu Maréchal's Theorie sein und setzen darum die Kenntnis derselben sowie die Vertrautheit mit der thomistischen Erkenntnistheorie und kantischen transzendentalen Methode voraus. Um aber auch solchen Lesern, die das Werk des Verfassers noch nicht durchgearbeitet haben, ein Urteil zu ermöglichen, sei in aller Kürze ein Überblick über den Aufbau gegeben. Sowohl der Grundgedanke als auch die bedeutsameren Einzelausführungen kehren nachher in anderer Form wieder. Wiederholungen sind damit notwendig gegeben, bieten aber auch sachliche Vorteile.

Maréchal will eine Erkenntnistheorie und keine Erkenntnispsychologie geben, genau wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft. Sein Werk gilt dem reflexen Nachweis des Realismus des menschlichen Denkens, nicht des Entstehungsvorganges und des Verlaufes des Erkennens im menschlichen Einzelsubjekt. Es untersucht die apriorischen Bedingungen des Entstehens der logischen Wahrheit im menschlichen Geiste schlechthin — „Bewußtsein überhaupt“ nach Kant — und ihrer transzendierenden Objektivität. Auf weite Strecken geht der Erkenntnistheoretiker mit dem Erkenntnispsychologen, insofern beide dasselbe Materialobjekt behandeln. Der Gesichtspunkt aber, unter dem es beide betrachten, ist grundverschieden: der Kritiker analysiert diese Vorgänge als die Bedingungen zur Gewinnung der zeitlosen Geltungsinhalte; der Psychologe untersucht die Geschichte oder den Verlauf des psychischen Geschehens, was als solches für ersteren völlig belanglos ist. Ob, absolut genommen, der Kritiker ohne Psychologie arbeiten kann, über diese prinzipiell hochbedeutsame Frage ist in den letzten Jahren viel gestritten worden. Tatsächlich zeigt das Beispiel Kants, daß eine starke Einbeziehung der Psychologie den transzendentalen Grundgedanken unangetastet läßt. So auch bei Maréchal.

Theorie des erkenntnistheoretischen Apriori oder des apriorischen Erkenntnisvermögens kann man kurz die transzendente Methode nennen. Sie umfaßt zwei Etappen, die „*quaestio facti*“ und die „*quaestio iuris*“. In der ersteren sind unter der Voraussetzung der Tatsache des Kulturphänomenon „Wissenschaft“ — d. h. eines Systems von allgemeinen und notwendigen Aussagen über Objekte — sämtliche von der Erfahrung unabhängigen, aber die wissenschaftliche Erfahrung bzw. „Wissenschaft“ begründenden Bedingungen des Subjektes festzustellen, ohne die besagte Wissenschaft unmöglich, nicht „gegeben“ wäre. Sind diese apriorischen Bedingungen sämtlich festgestellt, so folgt in der zweiten Phase die „*quaestio iuris*“. Seit Kant geht sie unter dem Namen „transzendente Deduktion“, d. h. es ist die Frage zu beantworten: Wie, mit welchem Recht können sich diese Bedingungen verobjektivieren, auf ein Objekt beziehen? Anders ausgedrückt: Wie ist nach Feststellung besagter apriorischer Bedingungen ein hierarchisch oder kosmisch geordnetes System von aufeinander bezogenen Begriffs- oder Objektseinheiten, wie sie die „Wissenschaft“ uns aufgibt, möglich?

Bekanntlich findet dieses Problem in der „Kritik der reinen Vernunft“ dahin seine Lösung, daß Kant von der Alternative: „Entweder machen die Dinge die Begriffe möglich, oder umgekehrt machen die Begriffe die Dinge möglich“, das zweite Glied erwählt. Hiermit ist der Phänomenalismus und der Idealismus gegeben.

Maréchal nennt diese Methode die „critique transcendentale de l'objet“ oder „critique de la faculté de connaitre“. Sie läßt die Frage nach der Möglichkeit einer realistischen Metaphysik offen. „Objekte“ in allgemeinsten Bedeutung setzt sie voraus. Was in Wirklichkeit diese Gegenstände sind, ob etwas Transzendentes oder bloß Bewußtseinsimmanentes, das hängt von dem Ergebnis der Untersuchung ab. Darum liegt das Schwergewicht in der Analyse des die Objekte konstituierenden Bewußtseins oder logischen Subjektes.

Dieser transzendentalen Kritik des Objektes setzt Maréchal die „metaphysische“ entgegen. Sie geht mit Aristoteles, Thomas und der Scholastik überhaupt von der Tatsächlichkeit einer realistischen Metaphysik oder der begrifflichen Erkenntnis des wirklichen Seins aus. Darum steht im Mittelpunkt die Untersuchung des Objektes, „critique métaphysique de l'objet“, hieß es. Dieser Standpunkt wäre, in sich genommen, wissenschaftlich einwandfrei. Die vorkritische Annahme des Realismus würde durch die nachträgliche Analyse und Reflexion kritisch begründet. Maréchal geht aber weiter. Er zeigt in den einleitenden Kapiteln (S. 41 ff.) im Anschluß an Thomas — dieses Prinzip zieht sich als der Grundgedanke durch das Ganze hindurch und ist der Archimedische Punkt, von dem aus er im dritten Buch Kant unmittelbar, d. h. nur von seinen phänomenalistischen Annahmen aus, polemisch zu überwinden sucht —, daß jede logisch einwandfreie Aussage auf ein Noumenon hinweist, daß jede Behauptung im Sinne des Phänomenalismus sich aufhebt und nur unter der Bejahung eines absoluten Seins haltbar ist.

Nun setzt die transzendente Methode, die Hauptleistung des Werkes, ein (Sektion II und III des zweiten Buches). In der ersten Untersuchung (Analyse de la connaissance objective) werden die apriorischen metaphysisch-psychischen Bedingungen bloßgelegt, unter denen für das menschliche Bewußtsein das Objekt als „logische Wahrheit“ möglich ist; von der Geltung dieses logischen Gebildes ist noch nicht die Rede. Das entspricht methodisch oder formal ganz dem Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft“. Der Träger dieser apriorischen Funktionen ist aber, entsprechend der metaphysischen thomistischen Einstellung, ein bleibendes Subjekt. In fortschreitender Darlegung stellt sich für den Menschen als Ausdruck der logischen Wahrheit das Urteil (*dividendo et componendo*) dar. Damit ist das Urteil in den Mittelpunkt der Untersuchungen gerückt. Welches sind seine Komponenten? Materie und Form. Die mittelbare Materie sind die durch die Rezeptivität der Sinne zugeführten sinnlichen Erscheinungen, die unmittel-

bare die aus ihnen vereinheitlichten Begriffe. In diesem Zusammenhang wird die thomistische Lehre von der Sinneserkenntnis, der Abstraktion, dem tätigen Verstand, der Einheit usw. dargelegt. Die Form des Urteils ist die Synthese, „compositio et divisio“. Eine Fülle von selbständigen, teilweise etwas weit abführenden Einzeluntersuchungen ist eingestreut; im großen ganzen aber wird ein architektonisch straffer Aufbau traditioneller thomistischer Elemente geboten.

Soweit die „quaestio facti“. Es folgt unter dem Titel „Déduction de l'affirmation ontologique“ der Höhepunkt der Schrift, die „quaestio iuris“, die Antwort auf die eigentlich erkenntniskritische Frage: Unter welchen apriorischen Bedingungen kann sich die nunmehr vorgefundene „logische Wahrheit“ aus ihrer Geltungsindifferenz auf das wirkliche, noumenale Sein beziehen, kann sie objektiviert, realisiert werden? Reales Sein wird von Maréchal mit Thomas ganz allgemein genommen, es wird nicht zwischen ideellen Sachverhalten und konkretem Dasein unterschieden. In diesem Teil kommt die Maréchal ganz eigentümliche Auffassung, sein „Dynamismus“, zum vollen Durchbruch. Der Dynamismus ist der letzte und einzig nachweisbare Titel, auf den hin ein Objekt einem Subjekt in voller Selbständigkeit gegenübergesetzt wird, das Denken aus der Bewußtseinsenge an die noumenale, an und für sich seiende Sachweite herankommt. Dieser Erkenntnisfinalismus, der Charakter des menschlichen Erkennens als „Werden“, wird vorbereitend von dem Finalismus als allgemeinem Seins- und Erklärungsprinzip, von der Akt-Potenzlehre des Thomismus in breiter Ausführung abgehoben und begründet. Da er uns in der folgenden kritischen Auseinandersetzung nochmals begegnen muß, genügt es, in diesem Zusammenhang sein Wesen kurz herauszuarbeiten.

Das Erkennen ist ebenso wie jedes andere Naturkönnen ein Streben nach dem ihm eigentümlichen Gut oder Ziel, somit ein Streben nach der Wahrheit. Das Formalobjekt des Verstandes ist aber das absolute und vollständige Wahre; er ruht also nicht, bis er in dessen Vollbesitz gelangt ist. Es betätigt sich dieses Urstreben nach der ganzen Wahrheit in jedem Einzelakt, der in kraft dieses letzten intellektuellen Apriori gesetzt wird und nur eine Auswirkung dieses „appetitus in-natus“ ist. Die volle Wahrheit ist aber nur in Gott verwirklicht. Darum geht objektiv jeder Erkenntnisakt auf Gott; er meint in objektiver Sinngebung eine „affirmatio implicita“ Gottes. Weiter: ein Phänomenales, ein Bewußtseinsimmanentes als solches kann kein Ziel absetzen; es soll ja eine Leere ausfüllen, die Ergänzung eines Verlangens sein. Der Verstand will über sich hinaus, genügt sich nicht. Erstrebtes Gut besagt darum wesensmäßig erfüllende Ergänzung, steht als Noumenon dem Bewußtsein gegenüber. Zudem kann das urwüchsige Naturverlangen nach Gott als der absoluten Wahrheit nicht vergeblich sein. Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich Folgendes: Jeder Einzelakt erstrebt ein Ziel, den Wahrheits-

besitz; er strebt darum nach einem Noumenon. Dieser nämliche Akt strebt nach Gott, meint oder bejaht Gott; er ist ein Schritt auf dem Wege zum Besitz der vollen Wahrheit. Darum erfährt er in jedem Fall ein Noumenales; die Anerkennung eines Absoluten, letztlich Gottes, ist die erste Bedingung oder das tiefste Apriori des Transzendierens des Erkennens. Die „species intellegibilis“ oder „repraesentativa“ ist, ebenso wie die objektive Evidenz, die am Schluß dieser Sektion eingehend erörtert wird, darum nicht ausgeschlossen, im Gegenteil notwendig einbezogen.

Das dritte kleine Buch und der kurze Schluß des Werkes führen den Gedankengang nicht weiter. Außer der „solution scolastique des antinomies kantiennes“ wird nur von der Annahme des „phänomenalen“ Objektes aus, wie bereits in der Einleitung kurz angedeutet war, der Grundgedanke variiert, daß jede logische Behauptung auf ein Absolutes, auf Gott hinweist. Die Widerlegung Kants ist also ganz von der Höhe des zweiten Buches aus gehalten.

Aus diesem Überblick ergeben sich die Wesenspunkte, in denen Maréchal mit Thomas und Kant übereinstimmt und in denen er von ihnen abweicht. Wir suchten diese Tatbestände in dem Titel „Transzendente Methode und thomistische Erkenntnistheorie“ kurz zu formulieren. Der Inhalt ist streng thomistisch. Ein so kongenialer Thomasforscher wie Roland-Gosselin (BullThom 4 [1927] 1—14) hat mit großer Genugtuung anerkannt, daß Maréchal tief in den Geist des Aquinaten eingedrungen ist. Fügen wir hinzu, er schöpft souverän aus dem Vollen. Vergessen wir dabei aber nicht, daß der Verfasser dem englischen Lehrer nur die Quadern, zum Teil noch unbehauen, entnimmt. Für das Gefüge, die Architektur, die Konstruktion erklärt er in charaktvoller Offenheit, selbst die ganze Verantwortung übernehmen zu wollen. Das verlangt die historische Wahrheit. Thomas hat noch kein geschlossenes erkenntnistheoretisches System, erst recht noch keine Theorie des Apriori.

Wenn aber Maréchal seinen Dynamismus aus Thomas ableiten will, so muß der unbefangene, nicht im Dienst der Systematik arbeitende Historiker gewaltige Abstriche machen. Gewiß ist nach Thomas das menschliche Erkennen ein Übergang von der Potenz in den Akt, also ein Werden, ebenso ein Streben nach dem ihm eigentümlichen Gut, der Wahrheit, und zutiefst eine elementare Hinbewegung zur vollen, absoluten Wahrheit und damit zu Gott. Nirgends aber — und das ist der springende, aber auch kritische Punkt im Dynamismus des Verfassers — leitet meines Wissens Thomas das Dingerfassen, das Transzendieren, die Entgegensetzung Subjekt-Objekt aus dem Streben des Verstandes ab, sondern stets aus dem intentionalen, repräsentierenden, abbildenden Charakter der aus den Sinnendingen, aus dem Phantasma herausgearbeiteten Species; stets rückt er das intellektuelle Erkennen in engste Nähe der Erfahrungsgegenstände. Vor

allem tritt dieses aristotelische Motiv seiner Erkenntnispsychologie in wundervoll abgestimmter Klarheit und Feinheit in dem abgeklärtesten, ausgereiftesten Werk, in der Prima der „Summa Theologica“ hervor: Gerade der Gegensatz der Erkenntnis des Engels (q. 54—58) und des Menschen (q. 85—88) wirft immer wieder neue Schlaglichter auf die Ableitung des Transzendierens der Verstandeserkenntnis aus der Spezies- und Abstraktionstheorie. Nach Thomas eignet dem Verstand ein gewisses Maß von Intuition, er ist kein rein diskursives Vermögen, wie Maréchal will.

Von Kant, den er mit gleicher Meisterschaft beherrscht, in dessen letzte Gedankengänge und Zielsetzungen er sich durch all die Stacheldrähte und verbauten Wege seines pedantischen Formalismus und seiner schulmeisterlichen Schematik, seiner rücksichtslosen, schwankenden, widersprechenden Terminologie und seiner martervollen Wiederholungen hindurchgearbeitet hat, nimmt er das herüber, was Kants weltphilosophische Stellung begründet hat: die transzendente Methode, die Begründung der Theorie des Apriori des wissenschaftlichen Erkennens. Auch darin stimmt er — leider — mit ihm überein, daß das menschliche Erkennen ein rein diskursives, nicht anschauliches sei und daß aus diesem Grunde ihm der Stoff von außen durch die Rezeptivität der Sinne zugeführt werden müsse. Mit Kant, wie mit Thomas, zeigt Maréchal, daß das intellektuelle Erkennen ein synthetisches Verfahren ist.

Nun aber scheiden sich die Wege: Nach Kant ist diese Synthese eine Neuschöpfung, die nur den Gesetzen des Geistes gehorcht. Wahrheit ist darum die Übereinstimmung der Objektbildung mit den Normen des Bewußtseins überhaupt, Objektivität die Übereinstimmung des Erkennens mit dem bewußtseinsimmanenten Gegenstand, mit dem auf einen einheitlichen Begriff gebrachten Phänomen. Nach Maréchal ist diese Synthese eine dem transzendenten, normierenden Ding angegliche Neubildung, die wesensmäßig auf das Darstellen, das geistige Widerspiegeln eines gegebenen transzendenten Gegenstandes hingeordnet ist. Von vornherein ist ihm das zu untersuchende Apriori nicht ein rein funktionelles, frei schwebendes, subjektives Bewußtsein, es ist für ihn die aktmäßige Ausstrahlung eines bleibenden geistigen Trägers. Für ihn ist die „transzendente Einheit der Apperzeption“ nicht ein rein logisches Ich wie bei Kant, sondern eine metaphysische, in der Flucht der Akte identisch bleibende Seelensubstanz. Während nach Kants Voluntarismus der blinde Wille die Wirklichkeit der metaphysischen Gegenstände verbürgt, ist der Dynamismus und Finalismus Maréchals ein dem Erkennen immanentes Streben.

Damit dürften die wesentlichen Berührungs- und Differenzflächen gekennzeichnet sein; gekennzeichnet vom Standpunkt des beschreibenden Historikers und nicht des kritisch Folgerungen ziehenden Systematikers. Wenn dieser hier schon Einspruch erheben zu müssen glaubt und meint, folgerichtig und zu Ende gedacht führe der Ver-

standesdynamismus Maréchals zum Alogismus und Voluntarismus Kants, so möge er sich mit seiner kritischen Schärfe noch ein wenig gedulden. Der Historiker muß einstweilen bescheiden auf alle Konsequenzmacherei verzichten.

Beim ersten Lesen des Werkes könnte es einem ergehen wie beim Durcharbeiten von Kants Kritik der reinen Vernunft, wie es Paulsen so launig schildert<sup>1</sup>: „Immer wird ein neuer Anlauf genommen, um die Sache zur Entscheidung zu bringen, und immer bleibt noch etwas zurück, das eine neue Darstellung zu verlangen scheint. Wer zum ersten Male die transzendente Analytik durchliest, dem wird wohl zu Mut, als ob er einen ganzen Tag durch eine endlose Dünenlandschaft wanderte; immer hofft er, die letzte Höhe erstiegen zu haben und das Ziel zu sehen, und immer häufen sich vor ihm neue Hügel. . . . Es ist, als ob Kant bei jeder Zeile dem Leser die ganze Vernunftkritik wieder ins Gedächtnis rufen müßte, damit er ja nicht vergesse, daß hier alles aus dem kritisch-transzendentalen Gesichtspunkt zu verstehen sei.“ Setzen wir statt Vernunftkritik „le point de départ de la métaphysique“ und statt kritisch-transzendentaler Methode „das Apriori der implicita affirmatio des Absoluten“, so wären Sprache und Aufbau zum Verwechseln ähnlich, nur daß bei Maréchal noch die ständigen, eindringlichen Bitten hinzukommen, ihn nicht mißverstehen zu wollen<sup>2</sup>.

Manchen mag beim erstmaligen Lesen der nämliche Zweifel quälen, der uns lange beunruhigte: Bedeutet nicht die ständig wiederkehrende Formel „affirmatio implicita Gottes in jedem Urteil“ Ontologismus, d. h. ein unmittelbares Erkennen Gottes? Muß sie es nicht tun, da nur die Anerkennung und Bejahung der Existenz Gottes den Realismus, die Objektivation des bis-

<sup>1</sup> Immanuel Kant<sup>6</sup> (Stuttgart 1920) 72 f.

<sup>2</sup> Trotz der vielfachen Anwandlungen zur Ungeduld ob der endlosen Wiederholungen des Verfassers, ob der mangelnden Eindeutigkeit und Bestimmtheit in wichtigen Lehrpunkten, ob der Kühnheit und Neuheit des Dynamismus, haben wir doch Tag für Tag, Woche um Woche ausgehalten, gelesen und verglichen, um den Sinn des Einzelnen und Ganzen zu verstehen. Als uns trotz aller Bemühung und Beratung mit andern noch schwere Bedenken und Zweifel blieben, haben wir diese sämtlich rückhaltlos dem Verfasser brieflich mitgeteilt und ihn gebeten, uns darauf zu antworten, was er ebenso bereitwillig wie klärend getan hat.



lang nur immanent geltenden Gegenstandes gewährleistet? Doch schließlich wurde uns klar: Jeder Ontologismus, sogar jedes unmittelbare, nicht schlußfolgernde Erkennen Gottes in einem geschöpflichen Medium, wie es etwa Scheler lehrt, steht im schroffsten Widerspruch zur Grundauffassung Maréchal's vom menschlichen Erkennen als einem ohne irgend eine Beimischung von Intuition rein diskursiven, einseitig abstrahierenden. Wenn der menschliche Verstand intuitiv, ohne den Umweg der Sinneserkenntnis, der Bildung einer allgemeinen Erkenntnisform, nicht einmal einen Erfahrungsgegenstand erfassen kann, um wieviel weniger die Geisteswelt oder gar das göttliche Wesen! Mit andern Worten: Der „ultimus appetitus innatus“ des Verstandes geht auf die absolute Wahrheit und meint darum objektiv Gott als seine Erfüllung. Von dieser Tendenz wird der Einzelakt erfaßt, getragen und fortbewegt; der Einzelakt ist nur eine Auswirkung, scholastisch ausgedrückt, ein „appetitus elicited“ des „appetitus innatus“, ohne daß dieser objektive Sinn vom Subjekt erfaßt wird. Die beste Illustration wäre vielleicht die Verwirklichung des Zweckgedankens durch die vernunftlosen Wesen. Sie streben einem Zweck zu, ja sie verwirklichen ihn, ohne daß sie ihn erkennen. Erst die nachträgliche Reflexion kann aus der Analyse dieser Gesamtbewegung Gott erfassen, wie auch bloß das zuschauende vernünftige Erkennen aus dem Naturstreben der Pflanze oder des Tieres den intendierten Zweck ablesen kann. Wir geben aber gerne zu, daß der gelehrte Verfasser sich eindeutiger und klarer hätte fassen müssen.

Auch über diesen heiklen Punkt haben wir beim Verfasser angefragt. Wir schrieben wörtlich: „Nun aber zu einem Fundamentalpunkt. Ich finde zwar in Ihrer Begründung des Realismus keinen Ontologismus, andere behaupten es. Darum möchte ich fragen, weil Sie mir nicht ganz klar zu sprechen scheinen, ob ich Sie richtig verstehe. Ich habe Ihre Begründung des Realismus so aufgefaßt: In jedem Akt, in jeder Erfassung eines endlichen Objektes betätigt sich die letzte Kraft des Verstandes, der letzte intellektuelle „appetitus in verum et absolutum verum“. Weil nun jeder Zweck real ist, weil insbesondere das „desiderium in absolutam veritatem“ nicht vergeblich ist, darum auch nicht der Einzelakt im Erfassen des endlichen Objektes, der ein Schritt, eine Annäherung an die Erfüllung des Totaldesideriums,

an die Erfassung des Absoluten ist.“ — Maréchal setzte hier an den Rand „Richtig“. — „Mit andern Worten: Sie garantieren die Noumenalität des erfaßten Einzelgutes, des „particulare verum“ aus der Betrachtung des in ihm sich betätigenden Finalismus und Dynamismus der Fakultät des Erkennens. Gott wird in keiner Weise erkannt. Objektiv dagegen ist der letzte Sinn dieses Aktes ein Bemühen, ein Streben, der Erfassung Gottes näher zu kommen. Anders ausgedrückt: Für den fremden Zuschauer meines Aktes ist der Sinn desselben eine Hinbewegung zum „absolutum verum“. Weil nun das absolutum verum real ist, darum auch das particulare hic et nunc erfaßte verum. Wenn das Ihre Auffassung ist — wollen Sie mir das bitte genau formulieren — ist kein Ontologismus vorhanden.“ — Maréchal fügt hier hinzu: „Gerade so.“ — „Wollen Sie dagegen sagen, in jedem Akt würde irgendwie Gott erfaßt, d. h. irgendwie logisch-psychologisch berührt. . . , so ist das entschieden Ontologismus.“ — Maréchal: „In keiner Weise. Dieses ist ganz verkehrt.“ Auf das Ganze antwortet er: „Si peut-être je n'ai nulle part pris la peine d'écartier en termes formels l'hypothèse ontologiste, c'est que ma pensée est tellement opposée à tout ontologisme, que jamais je n'aurais cru possible que l'on m'imputât cette erreur. . . . a) La connaissance de Dieu ‚in omni objecto cognito‘ est implicite, ‚exercita‘, et doit être explicitée ‚dialectiquement‘. b) Même comme ‚implicita‘ cette connaissance est médiate et analogique.“ „Voici, résumé en quelques brèves propositions de tout mon raisonnement: 1. Une donnée fondamentale s'impose, que je ne puis contester sans contradiction: l'objet de conscience, soit l'objet nouménal immédiatement évident (Scolastiques), soit au moins l'objet phénoménal (Kant). 2. Or l'objet, tant nouménal que simplement phénoménal, n'est intelligible comme objet qu'en vertu de la position même (= de l'affirmation implicite, vécue, ‚exercita‘) du vrai absolu suprême ‚réel‘. . . . 3. Si donc je considère mes objets de conscience . . . selon leur caractère d'intelligibilité nécessaire, je puis tirer de là l'affirmation catégorique de Dieu, non par un jugement synthétique à priori aveugle, mais par un véritable jugement analytique, exprimant une condition ‚intrinsèquement constitutive‘ des objets immédiats de ma pensée.“ Wenn der Verfasser sich in diesen verschiedenen Formulierungen nicht ständig widerspricht, verliert der unklare, peinliche Ausdruck „affirmatio implicita Dei“ alles Anstößige und Ontologistische. Es ist vielleicht nur eine andere Betrachtungsweise des Grundgedankens des augustinischen ideologischen Gottesbeweises: der Charakter der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheitsaussage weist hin auf ein existierendes unveränderliches Wesen, in dem letztlich diese Noten gründen.

Vielleicht dürfte auch mancher von der kantischen Philosophie herkommende moderne Kritiker eine etwas tiefere Begründung der grundlegenden These wünschen, daß jeder Zweck

noumenal und nicht phänomenal ist. Für den Thomisten ist das einleuchtend. Wenn man aber liest, auch Kant nehme es als eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit an, so gilt das nur in der praktischen, nicht aber in der theoretischen Ordnung. Anders ausgedrückt, es ist wohl ein Postulat, aber kein in sich einsichtiges Prinzip. Führt Kant doch des breiten zu Beginn der transzendentalen Dialektik aus, die drei großen Ideen, die die Vernunft notwendig bildet, auf die alles theoretische Denken als auf die letzte Einheit und das Unbedingte alles Bedingten geht, Seele, Welt, Gott, finden theoretisch keine Erfüllung, ihr dialektischer Schein öffnet und zwackt den Geist auch dann noch, nachdem er kritisch längst in nichts zerronnen ist.

Unnötig verwickelt wird der Dynamismus durch eine weitere schwache Seite der Theorie. Sie stützt sich auf das angeborene natürliche Verlangen nach der Gottesschau. Der Verfasser stellt seine kühne Behauptung mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit hin. Wir wollen in dieser heiklen Frage den hl. Thomas ganz aus dem Spiele lassen und dafür uns auf sein befreiendes Wort berufen, Aufgabe der Philosophie sei nicht, festzustellen, was andere Denker über eine Frage gesagt haben, sondern wie es sich tatsächlich verhält. Das um so mehr, weil sich das natürliche Verlangen nach dem übernatürlichen Ziel logisch kaum mit den metaphysischen, psychologischen und ethischen Prinzipien des Aquinaten über die Proportion des natürlichen „appetitus innatus“ und die Notwendigkeit und Möglichkeit seiner Erfüllung verträgt. Maréchal führt, wie uns scheinen will, seine überspannten Forderungen auch nicht folgerichtig durch, wenn er meint, dem angeborenen Verlangen brauche bloß die Möglichkeit, der Nichtwiderspruch der Verwirklichung zu entsprechen. Das ist ja nur ein anderer Ausdruck für die von allen katholischen Philosophen und Theologen vorgetragene Lehre von der „potentia oboedientialis“, vermöge deren die Seele durch das gnadenreiche Eingreifen Gottes zu seiner Anschauung erhoben werden kann, kraft deren die „visio Dei“ als Wahrheitsbesitz nicht außerhalb des Gesamtbereiches des abstrakten Formalobjektes des Verstandes liegt. Dieser passiven Empfänglichkeit entspricht aber

kein positives Naturverlangen. Übrigens kompliziert Maréchal dadurch unnötig seine Theorie. Wie wir weiter unten in breiter Ausführung hören, soll die Beziehung jedes Einzelurteiles auf das reale Absolute die einzige Möglichkeit darstellen, seinen Inhalt als transsubjektiv zu setzen. Selbst wenn das zugegeben würde, wäre dann dieses letzte, alle Realkennntnis fundierende Apriori nicht ebenso fest begründet, wenn das Gravitieren des menschlichen Verstandes nach einer vollkommenen abstraktiven, analogen Erkenntnis Gottes geht, wie sie im reinen Naturzustande nach dem Tode verwirklicht würde? Die Seligen würden ein vollkommenes natürliches Glück besitzen, sie würden Geistiges, etwa die eigene Seele, intuitiv erkennen und infolgedessen eine unvergleichlich höhere Kenntnis Gottes haben als wir jetzigen „Nachtvögel“ im Diesseits. Bei alledem würde aber gerade die Hauptthese, der Denkinhalt werde nur dadurch objektiviert, daß er als Moment in den Lebensstrom des zum Absoluten hinzielenden Finalismus hineingeworfen ist, ebenso fest erhärtet werden; denn die Noumenalität und Wirklichkeit Gottes ist durch die vollkommene abstraktive Kenntnis, was das Wesen — nicht den Grad — der logischen Wahrheitserfassung angeht, ebenso sicher gewährleistet wie durch die unmittelbare Schau.

\* \* \*

Alle diese Mängel können indes den Wert der Leistung als erstmaligen Wurfes nicht wesentlich beeinträchtigen. Um zunächst einen seltenen Vorzug des Werkes im Vorbeigehen zu streifen: es ist die glückliche Verbindung eines philosophiegeschichtlichen Wissens und feinsinnigen Verstehens mit ebenso bedeutsamer spekulativer Eigenkraft, und wiederum umfaßt innerhalb der weiten Grenzen der Geschichte das Verständnis gleichmäßig den mittelalterlichen Thomas wie den neuzeitlichen Kant. Nur ganz wenige Namen ließen sich in dieser Allseitigkeit Maréchal an die Seite setzen. In weitgehender Weise und überraschender Neuheit werden die methodischen und inhaltlichen Berührungs- und Differenzpunkte zwischen beiden Denkern hervorgehoben. Ängstlichen Seelen könnten die Parallelen des öftern Beklemmungen bereiten; sie dürften darin

einen gefährlichen Kantianismus sehen. Die Übereinstimmungen entsprechen aber den objektiven Tatbeständen. Freilich für Anfänger ist das Buch nicht geschrieben. Alles geschichtliche Wissen, oder besser tiefe Verständnis, steht überdies ganz im Dienst der systematischen Untersuchung, der Lösung der sachlichen Probleme.

Die eigentliche Bedeutung des Werkes liegt indes in der Erstmaligkeit, Entschlossenheit und Folgerichtigkeit, mit der der Verfasser die transzendente Methode des Kritizismus auf die Erkenntnismetaphysik des Thomismus anwendet. Kant untersucht das funktionelle Apriori der Erkenntnis, legt den ganzen Erkenntnisapparat auseinander, läßt die Wissenschaft nach ihrer formalen Seite vor uns entstehen. Das ist seine weltphilosophische Bedeutung. Das war rein methodisch betrachtet die neue, kühne Tat des Genies. Darin folgt ihm Maréchal Schritt für Schritt, aber stets von der metaphysischen Höhe des Thomismus. Die einzelnen Momente arbeitet er aus dem Ganzen der thomistischen Gedankenwelt sorgfältig heraus. Er kann und will nichts Neues bieten: die Rezipitivität der Sinne, die Abstraktion durch den tätigen Verstand, die vermittelnde „species impressa“, das Herausarbeiten des geistigen Wortes (*verbum mentis*), alles das sind eiserne Bestände der aristotelischen Scholastik. Aber das Gefüge, genauer die Einordnung dieser Einzelheiten in eine geschlossene Erkenntnistheorie ist neu und schöpferisch. In geistvoller Weise zeigt Maréchal, daß nach Thomas das Erkennen nicht nur ein passives Herübernehmen der Außendinge in den Geist ist, die gleichsam nur durch die Glasfenster der menschlichen Erkenntniskräfte in die Seele hineinspazieren. Nein, auch nach der Scholastik ist das Erkennen eine wirkliche geistige Nachschöpfung, ein Werden, ein aktives Herausbilden der Einheit aus der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, eine wahre Synthese. Eine Nachschöpfung, und nicht wie bei Kant eine Neuschöpfung — die Aktivität des Verstandes ist nach der inhaltlichen Seite adäquat am Objekt gemessen —; ein Werden in dem Sinn, daß der Verstand aus der Potenz in den Endzustand des Wahrheitsbesitzes oder Erkenntnisaktes, in dem er dem Objekt intentional angeglich ist, durch Vermittlung verschied-

dener, auf den Endzustand wesensmäßig bezogener Teilhandlungen übergeht. Wenn darum der Erkenntnisakt andererseits in der kategorialen Ebene der Qualitas und nicht des Motus liegt, so ist das kein Widerspruch. In seinem „facto esse“ ist er eine Qualitas, vorher ist er eine geistige Bewegung. Darum trägt Maréchal auch kein Bedenken, trotz seiner antikantischen Verwahrung, daß sich die gesamte Metaphysik aus analytischen Urteilen, d. h. aus der logischen Verarbeitung von apriorisch geltenden Denk- bzw. Sachverhalten, aufbaue, von einer apriorischen Synthese zu reden. Ist somit die Erkenntnistheorie Maréchals in ihrem formalen, rein methodischen Aufbau an Kant orientiert, so bedeutet sie inhaltlich von vornherein die schärfste Absage an alle Formen des Idealismus. Sie überwindet ihn auf seinem eigenen Wissensgebiet, aber mit den Waffen der Scholastik<sup>1</sup>.

Fragt Kant skeptisch: „Ist Metaphysik möglich?“, so untersucht Maréchal: Wie ist sie möglich, welches sind die sie setzenden Akte? Kennt Kant nur ein funktionelles, metaphysikfreies, schwebendes Apriori, so weist bei Maréchal der Akt sofort über sich hinaus auf bleibende Kräfte, die ihrerseits einem substantialen Träger angehören. Ja wie wir gleich sehen werden, ist das Erkenntniswerden, das intellektuelle Tun, wie es zwischen die beiden Pole Potenz und Akt eingeklemmt ist und von dem einen negativen zum andern positiven übergeht, nur die Auswirkung einer ähnlichen Potenz-Akt-Substanz und nur aus diesen metaphysischen Tiefengründen zu erklären. Von vornherein anerkennt Maréchal wie Aristoteles, „der Philosoph des gesunden Menschenverstandes“, die in den Sachen gründende, objektive Evidenz als die letzte

---

<sup>1</sup> Darin sieht Jos. Gredt O. S. B., der bekannte entschiedene Thomist, so sehr er im übrigen den Dynamismus ablehnt, den Wert der Leistung: „Das Buch Maréchals verrät eine gründliche Kenntnis der kantischen Philosophie und bekundet auch ein aufrichtiges Bestreben, sich der Philosophie des hl. Thomas anzuschließen und durch sie die kritische Philosophie Kants zu überwinden. . . . Seine Schrift bleibt eine bedeutende Leistung im Kampfe gegen die kantische Philosophie, besonders dadurch, daß Maréchal die Fragestellung des Gegners auf den Boden der thomistischen Philosophie versetzt und so eine leichtere Verständigung mit dem Gegner möglich macht“ (DivThom [Fr] 5 [1927] 362 u. 364).

Wahrheitsnorm. Die in ihrem ruhigen, unpersönlichen Licht gesichteten Gegenstände sind auch für ihn real. Was er will, ist der reflexive Nachweis dieser Berechtigung des Wissenschaftskriteriums, die wissenschaftliche Begründung seiner Rechtsansprüche, die Bloßlegung der Bedingungen und Gesetze des im Geiste sich brechenden und dort das geheimnisvolle Bild erzeugenden intelligiblen Lichtes.

Gerade der Umstand, daß bei Thomas die erkenntniskritischen Grundsätze von der Metaphysik herkommen, daß die logischen Prinzipien, z. B. des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten, Angleichungen an die metaphysischen Seinsgesetze sind, macht ihn heute, wo man mit Nikolai Hartmann, Joseph Geysler und andern Denkern wieder einzusehen angefangen hat, daß die kritischen Fragen nur in Verbindung mit dem Zentrum und Quellgrund der Metaphysik eine befriedigende Lösung finden können, neben Platon, Aristoteles und Augustin zum berufenen Führer auf den steilen, engen Gebirgspfad der Erkenntnislehre. Maréchal erweist sich in der metaphysischen Grundhaltung als strenger Thomist: Die Materie hat aus sich keinen Akt, der Verstand erkennt unmittelbar nur das Allgemeine. Aber auch andere Richtungen der Scholastik, wie sie bei Franziskanern und Suarezianern mit vollem Recht zum Ausdruck kommen, können in den genannten Punkten dem Verfasser folgen; sie tun sich mit dem unmittelbaren Erfassen des einzelnen und andern Abweichungen noch leichter.

Inhaltlich ist entschieden das Wertvollste der Nachweis, daß das geistige Erkennen des Menschen wesensmäßig ein Werden, im Sinn von allmählichem Verwirklichtwerden, bzw. Sichverwirklichen, ein Übergang von der Potenz in den Akt ist, daß es vorwiegend diskursiv-abstraktiv und nicht intuitiv ist, daß dem Verstand darum notwendig der Stoff von außen durch die sinnliche Erfahrung zugeführt werden muß, und daß er als selbsttätige, wesentlich höhere Kraft ein Neues, ein anderes, das Noumenale und Wesensmäßige in den Phänomena oder Phantasmata erfaßt: Der Mensch ist in die Mitte gestellt zwischen die intuitiv schauende Geisterwelt, die ihren Denkinhalt in sich trägt, und die bloßen Sinneswesen, die sich ihre von außen an sie herantretenden Gegenstände nicht zur gegen-

ständlichen Objektivierung bringen können. So nimmt ja auch die menschliche Seele teil an der Aktualität der reinen Geister, ohne wie diese „in ratione actus substantialis“ komplett und von der Materie als substantiellem Komplement unabhängig zu sein, und an der Potentialität der Sinneswesen, ohne daß wie dort die Seele in ihrer Hinordnung auf die Materie aufginge. „Agere sequitur esse.“ Die thomistische Erkenntnistheorie wurzelt in der Anthropologie, in dem Leib-Seele-Verhältnis als ihrem metaphysischen Mutterboden. Diese Anthropologie wiederum ist nur ein prärogativer Einzelfall des letzten, allumfassenden Seinsgesetzes von Potenz und Akt — ein Grundgedanke, der bei Thomas ständig wiederkehrt. So oszilliert das menschliche Erkennen als lebendige Spannungseinheit zwischen den beiden äußersten Polen, zwischen Gott als Akt und der Materie als Potenz. Eine bewundernswerte Architektonik, eine straffe philosophische Einheit. Das ist ihre werbende Kraft, ihr wohlthuender Zauber.

\* \* \*

Diesen Übergang von der Potenz in den Akt herausgearbeitet zu haben, ist im letzten Kerngedanken nicht etwas ganz Neues, so originell auch die Ausführung des Grundmotivs ist. Das ganz Neue und Kühne in der Erkenntnistheorie Maréchal's ist der Dynamismus. Derart charakteristisch ist er für seine Auffassung, daß der Verfasser seine Theorie einfach „intellektueller Dynamismus“ überschreibt (RevNéo-scolPh 1927). Hier hat auch die Kritik einschneidend eingesetzt. Roland-Gosselin O. P. (BullThom 4 [1927] 14) lehnt diesen Dynamismus am Schluß seiner im übrigen höchst anerkennenden Würdigung in verbindlicher Form ab und meint, er gebe die Lehre des hl. Thomas nicht wieder; ähnlich Gredt O. S. B. (DivThom [Fr] 5 [1927] 364); Kremer C. SS. R. (RevNéo-scolPh 28 [1927] 477 f.) und Romeyer S. J. (Greg. 8 [1927] 317—322).

Versuchen wir kurz das Wesen des Dynamismus zu bestimmen. Durch den Sinn tritt die Seele mit einem Außen- ding in physische und intentionale Berührung. Er hat ein darstellendes Haben der Eigenschaften, der Akzidentien des Objektes, ohne den Inhalt dieses Habens zum vollen seelischen



Eigenbesitz bringen zu können. Der Sinn stellt dem Subjekt noch kein Objekt in logischer Geschiedenheit gegenüber; er kann noch kein „Ich“ sagen, das Fremde noch nicht als Fremdes erfassen. Darin wird jeder Scholastiker dem Verfasser beipflichten.

Der Verstand, in seiner Funktion als „intellectus possibilis“ aktuiert durch die ihm vom „intellectus agens“ aus dem Sinnenbild vermittelte „species impressa“, erzeugt das „verbum mentis“, das eigentliche Erkenntnisbild. Dieses ist aber, wie Maréchal als strenger Thomist lehrt, zunächst nur eine abstrakte, noch auf keinen bestimmten Träger bezogene Form, stellt ein Allgemeines, als solches nicht zu Verwirklichendes dar. Soweit die erste Phase des erkennenden Werdens bzw. Sichverwirklichens. — Betrachten wir das bis jetzt gewonnene Erkenntnisbild isoliert, „statisch“, so steht es — das ist nun die Maréchal eigentümliche Auffassung — logisch, erkenntnistheoretisch im wesentlichen noch auf der gleichen Stufe wie das vorhin beschriebene Sinnenbild, es setzt das Objekt, das ja physisch genommen streng innerhalb des Bewußtseins eingeschlossen ist, dem Subjekt noch nicht als transzendierend, als auf ein Seinsobjekt hinweisend gegenüber. Auf diesem statischen Wege führt das Denken nie aus sich, aus der Phänomenalität heraus.

Das ist erst in der zweiten Phase möglich, insofern das Bild aus seiner statischen Isolierung vom Lebensstrom des intellektuellen Dynamismus, von dem Verstandesfinalismus erfaßt und dadurch aus der Enge des Bewußtseins hinausgetragen und gegen den Horizont des absoluten, vollkommenen Seins geworfen, mithin selbst objektiviert, noumenalisiert, verwirklicht wird. Es braucht hier wohl nicht bemerkt zu werden, daß uns im natürlichen, vorphilosophischen Denken diese innern psychisch-logischen Prozesse nicht zum Bewußtsein kommen, sondern daß wir, wie der Verfasser ausdrücklich betont, unmittelbar und zuerst das Objekt nur als Außenobjekt erfassen. Erst die nachträgliche vollkommene philosophische Reflexion läßt uns die im Erkennen identischen Momente unterscheiden. Ob diese Phasen zeitlich verschieden, ob sie überhaupt sachlich getrennt sind, das ist hier Nebensache. Anders ausgedrückt, am Ende der ersten Phase ist der Verstand dem

Außenobjekt ontologisch angeglichen; „*veritas est adaequatio intellectus cum re*“, „*veritas est in intellectu tamquam in re vera*“, würde Thomas sagen. Zur logischen Wahrheit im Vollsinn der Bedeutung gehört aber, wie Maréchal mit allen großen Denkern des öftern hervorhebt, daß sich der Verstand dieser seiner Angeglichenheit, des Besitzes der ontologischen Wahrheit, bewußt wird; bewußt im wahren, wenn auch unvollkommenen Sinn, d. h., wie die Scholastik sagt, „*in actu exercito*“: In erster Linie erkennt der Verstand den Gegenstand; gleichzeitig erfährt er aber durch eine Art unvollkommener, abgebläfter Reflexion, daß er die Wahrheit in Besitz genommen hat.

Bei einem intuitiven Verstand, etwa in der Selbsterkenntnis des Engels, fiel die erste Phase mit der zweiten zusammen; es wäre ein schlichtes Sichhinwenden, Hinschauen auf sein unmittelbar vor ihm stehendes Sein, das er auch sofort als gegenüberstehendes Sein objektiviert, ohne irgend welche weitere Vermittlung. Nicht so beim diskursiven, abstrahierenden menschlichen Verstand, der, mühsam in der Zeit voranschreitend, Erkenntniselement zu Erkenntniselement fügt, um letztlich aus der Gesamtintegration das Einzelding wesensmäßig nachzubilden. Bei ihm muß die „*affirmatio*“, das Urteil „*per compositionem et divisionem*“, wie Thomas mit Aristoteles lehrt, die schlichte Wesenschau ergänzen. Im Urteil bezieht der Verstand das Prädikat auf das Subjekt, die allgemeine Erkenntnisform auf den konkreten Träger, hebt aus dem Totalkomplex des Materialobjektes eine Note als Formalobjekt heraus, setzt endlich sich, als aktivem erkennenden Subjekt, den Erkenntnisinhalt als transzendentes Objekt gegenüber und wird sich in gleichem Urteilsakt durch eine Art unvollkommener Reflexion der logischen Wahrheit und ihres Besitzes bewußt.

Für diese zweite Phase stellt nun Maréchal den Dynamismus als das letzte intellektuelle Apriori auf, und zwar als *condicio sine qua non*. Es gibt für einen diskursiven Verstand keinen andern Weg der Objektivierung. Bleibt wie bei Kant das Erkenntnisbild statisch isoliert, wird es nicht als Einzelmoment in den lebendigen kontinuierlichen Strom eines aktiven Geschehens, eines zweckstrebigen Tuns hineingebettet, so tran-

szendiert, verobjektiviert sich das ontologisch immanente Erkenntnisbild nie und nimmer. Ganz anders verhält es sich, sobald das Erkennen dynamisch, teleologisch angesehen, sobald es als Streben, als Ziel gefaßt wird. Jeder Zweck muß nach Maréchal als Noumenon gesetzt werden, ein Phänomenon als Zweck ist ein Widersinn; jedes Begehren weist als solches über sich und seinen Träger hinaus, findet sein Genügen nicht in sich selbst. Weiterhin ist es ein stehender Grundsatz der aristotelisch-thomistischen allgemeinen und angewandten Ontologie, der Psychologie und Ethik: „*Omne agens agit propter finem*“, alles, was handelt, handelt wegen eines noch zu verwirklichenden Zweckes, strebt nach einem Gut hin. Wo immer aber ein elementares Naturstreben nach einem Gut vorhanden ist, da ist auch seine Erfüllungsmöglichkeit gewährleistet. Die Natur ist ja nach der aristotelisch inspirierten Scholastik nichts anderes als das Wesen in seinem Streben und Können betrachtet oder nach dem schönen Wort des englischen Lehrers „*ratio quaedam divinae artis creaturae impressa*“, die Verwirklichung einer göttlichen Idee, ein Gedanke des göttlichen Künstlers. Streben ohne Erfüllungsmöglichkeit wäre ein logischer Widersinn, eine ethische Ungeheuerlichkeit. Endlich lehrt Thomas, um die Beweiskette zu schließen, daß das Erkennen ein Naturstreben nach dem ihm eigentümlichen „*bonum*“, nach der Wahrheit ist. „*Bonum*“ und „*verum*“ fallen sachlich zusammen, unterscheiden sich nur begrifflich. Die modernen Werttheorien, die das Normhafte, Geltende völlig von der Seinssphäre abspalten, widersprechen dem innersten Geist der thomistischen Metaphysik, Ethik, Ästhetik und Religionsbegründung.

Wenden wir nun alle diese Fundamentalsätze zusammengekommen auf den Menschen, näher auf sein Erkennen, an, so ist der tiefste Sinn, die letzte Triebfeder, kurz das erste Apriori des Verstandes sein Verlangen nach voller, reinstem Erkenntnis des Seins und, weil dieses nur in Gott und durch Gott verwirklicht wird, die intellektuelle Hinbewegung zu Gott, der „*prima Veritas*“, und damit die Bejahung seines Daseins. Existierte Gott nicht, so wäre das tiefste Sehnen des Geistes unerfüllbar. Jeder Einzelakt des Verstandes aber, jedes Darstellen eines endlichen Gegenstandes vollzieht sich

als Auswirkung jenes letzten, allgemeinsten angeborenen Strebens (*appetitus innatus*) nach der absoluten Wahrheit, nach Gott. Jedes Einzelerkennen wird von dem metaphysischen Schwung der elementaren Gravitation des *voûs* erfaßt, getragen und seinem Ziel entgegengeführt. Es ist eine Etappe in dem Gesamtmarsch, eine Annäherung an das Endziel.

Mithin nimmt jede Einzelbewegung auch an der Eigenart des letzten Zieles und Gutes Anteil, jeder Erkenntnisakt besagt Noumenon und nicht Phänomenon, Transzendenz und nicht Immanenz. Er setzt nunmehr als erstrebtes und erreichtes Ziel das erkannte Objekt dem strebenden Subjekt gegenüber; er wirft es nach außen an den Horizont des Absoluten. Damit ist auch die Erklärung der psychologischen Erfahrungstatsache gegeben, daß jede Erkenntnis, wie Aristoteles treffend zu Beginn seiner Metaphysik sagt, erfreut und sättigt. „*Gaudium est quies in bono possesso.*“ Als endlicher Wahrheitsbesitz weist aber jede irdische Einzelerkenntnis den auf das Unendliche angelegten Geist sofort über sich hinaus und hält ihn in ständiger Spannung. So ist also nach Maréchal kühner, verwickelter, idealer und tiefsinniger Erkenntnistheorie die Bejahung Gottes in jedem Urteil der krönende Schlußstein bzw. das tiefste Fundament des Realismus. Nur durch diesen Verstandesdynamismus, meint er, könne der metaphysische Objektivismus für das menschliche Erkennen reflex und systematisch nachgewiesen werden.

Es erhebt sich nun in abschließender Würdigung die schwierige Frage: Ist die Begründung des Realismus durch den Dynamismus eine befriedigende Lösung?<sup>1</sup> Man hat von Kan-

---

<sup>1</sup> Ein Leser, der die Einzelbehauptungen des Verfassers nicht aus dem Ganzen würdigt, könnte vielleicht einwenden: Der Dynamismus wird auf die kurz vorhin erwähnten Seinsprinzipien gestützt; es soll aber erst bis zum „Ausgangspunkt der Metaphysik“ vorgestoßen werden. Liegt also nicht eine *petitio principii* vor? — Hier ist wiederum die Aufgabe und Methode des ganzen zweiten Buches „*De la connaissance dans le cadre de la métaphysique thomiste*“ im Gegensatz zum dritten Buch im Auge zu behalten. Erst hier wird mit Kant nichts als das phänomenale, bewußtseinsimmanente Objekt angenommen. Dagegen geht das zweite Buch von der thomistischen Metaphysik aus und führt nun den reflexen Nachweis ihrer Möglichkeit, geht in die wissenschaftliche Analyse ihrer Bedingungen ein.

tianismus und Halbkantianismus bei Maréchal gesprochen. Lange war uns der schwere Vorwurf unverständlich. Gewiß, der Verfasser erkennt unbefangen die Vorzüge Kants an, deckt seine Ähnlichkeiten mit Thomas auf, wirft sich sogar gegenüber den Kantianern und Kanterklärern zum Anwalt der Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des transzendentalen Grundgedankens auf. Diese letzte Deutung ist, richtig und rein formal-methodisch verstanden, zulässig, zeugt jedenfalls von einer seltenen Weite und Freiheit des Geistes. Die Anerkennung der Vorzüge verrät viel edle Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, der Nachweis der Ähnlichkeiten verdient Anerkennung. Nur so ist eine Auseinandersetzung möglich. Dieses Vorgehen darf niemand als Kantianismus deuten. Aber ganz ohne Grund, wenigstens ohne einen Schein von Berechtigung, wird der schwere Vorwurf wohl nicht erhoben worden sein. Wo mag der Angriffspunkt stecken? Sollte es vielleicht die Hauptthese, der Dynamismus, sein? Der scholastische Objektivismus verlegt den Schwerpunkt der Wahrheitsangleichung in das Objekt. Verlegt ihn nicht der Dynamismus mit Kant in das Subjekt, in die schöpferische Synthese? Der Thomismus ist seiner innersten Haltung nach Intellektualismus, leitet die Wahrheit des Erkennens aus der Verähnlichung des Verstandes mit dem Gegenstand ab. Begründet Maréchal sie nicht letztlich wie der Kritizismus durch den Aktivismus, den Alogismus, den Finalismus? Nach Thomas arbeitet der Verstand das „intelligibile“ aus dem „sensibile“ heraus, das Phantasma fungiert sogar als Teilursache, das „verbum mentis“ ist seinsmäßig zum Konkreten hingebunden<sup>1</sup>. Wird nicht diese Seinseinheit im Dynamismus gewaltsam gesprengt, mehr in das Subjekt verlegt? Wird das Erkennen des einzelnen nicht, wie Romeyer bemerkt, dem Bekleiden eines unbekanntes X mit einer allgemeinen Form gleichgesetzt, ähnlich wie bei Kant die Hinordnung der Sinneserkenntnis nur vom Subjekt aus erfolgt?

---

<sup>1</sup> Vgl. die gründlichen Untersuchungen von Franz M. Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Schol 1 [1926] 184 ff.).

Diese Anklage auf Kantianismus scheint uns ebenso un begründet wie die seiner Zeit übliche Parallelisierung von Scotus und Kant, die man auf Grund eines tieferen, quellenmäßigen Eindringens in den Tatbestand längst hat fallen lassen. Bei Kant ist das Streben ein Streben des Willens, bei Maréchal das des Verstandes selbst. Bei Kant scheiden alle die vorgängigen, vorbereitenden intellektuellen Funktionen aus, durch die bei Maréchal die ontologische Angeglihenheit an das Ding bedingt ist. Der Verstand selbst erfafit das Ding, das ist der springende Punkt, und dadurch rückt der Dynamismus wesentlich vom Voluntarismus der praktischen Vernunft ab. Nach Maréchal knüpft die schöpferische Synthese allüberall an das Ding an sich an und ist darum durch das Objekt normiert. Auch er kann mit Thomas sagen: „Intellectus mensuratur re“, während Kant ständig wiederholt: Der Verstand gibt die Gesetze, schafft die Wahrheit.

Und doch will uns scheinen, es sei eine bedenkliche Lücke in der Theorie des Dynamismus. Die Erklärung des Realismus muß unmittelbar aus dem Erkennen als Erkennen, als einem geistigen Haben, als einem Objekterfassen, als einem Darstellen, als einem Intendieren erfolgen. Das Erkenntnisbild ist in seiner eigenartigen Gegebenheit einfach hinzunehmen. Es ist nicht weiter zu deuten. Schlicht, nach Art der phänomenologischen Methode, ist es zu beschreiben, in seine verschiedenen Momente zu zerlegen<sup>1</sup>. Da steht es in seiner einzigartigen Unauflösbarkeit vor uns: Ein physisches Ding, eine immaterielle Realform, innerhalb der engen Grenzen der eigenen Seinsimmanenz, kann unbeschadet dieser Einheit fremde Dinge in sich aufnehmen, nicht ihrer Materie nach, würde Aristoteles sagen, sondern ihrer Form nach, und das wiederum nur ihrem idealen und nicht ihrem physischen Wesen nach. Eine Vielheit von Zustandsbestimmtheiten in einer Substanz-einheit. Das ist noch nicht alles: Das Denken kann physisch nicht aus sich heraus, kann seine Akte, seine Erkenntnisformen nicht an die durch sie dargestellten Dinge anlegen und so die

<sup>1</sup> Diese Begründung der scholastischen Erkenntnis hat vor Jahren Joseph Kleutgen S. J. in klassischer Wiedergabe unternommen (Die Philosophie der Vorzeit I<sup>2</sup> [1878] 23 ff.).

Probe der Übereinstimmung machen, und doch weiß es genau, wann seine intentionalen Formen den Dingformen angeglichen sind, und doch trägt es mit königlicher Autarkie ein untrügliches Kriterium von Wahr und Falsch in sich. Noch mehr: In ein und demselben unteilbaren Akt erfafst das Denken das Außending und zugleich durch eine Art unvollkommener Reflexion sich selbst; es fließt in einem Akt gleichsam nach entgegengesetzter Richtung, nach außen und nach innen, und doch weiß es sich zugleich als höchste Einheit, als durch das Objekt bestimmtes Ich. Dieses Verhalten ist die eigentliche Formalursache der logischen Wahrheit und darf unmöglich in einem System der apriorischen Erkenntnisbedingungen, wie sie durch die transzendente Methode aufgegeben werden, als nächste Erklärung der Objektivation fehlen. Noch viel weniger kann diese unmittelbar durch den Dynamismus, den Finalismus erklärt werden. Die Teleologie setzt und determiniert aus sich noch keine Formalursache. Dieses Prinzip wird von der gesamten Philosophie anerkannt. Der Zweck läßt sich auf dem einen oder andern, vielleicht auf hunderten von Wegen verwirklichen. Wir fragen: Was ändert der Dynamismus, das Hineinwerfen des Erkenntnisbildes in den „élan vital“, in den Fluß des Strebens, ontologisch an den Erkenntnisbedingungen, die bis dahin, statisch betrachtet, keine Transzendenz erzeugen konnten? Wenn sie aber keine seinsmäßige, innere Umgestaltung bewirken, wie können sie die bisherige logische Situation mit einem Schlag völlig ändern, die Enge der Immanenz in die Weite der Transzendenz umsetzen? Hier, meinen wir, hätte der Verfasser sich klarer fassen dürfen, den innern Zusammenhang und die Seinshierarchie deutlicher herausarbeiten müssen.

Dieses Wunder des Erkennens als solchen hat uns Maréchal nicht so zum Verständnis gebracht, wie man es wünscht. Die stürmisch sich aufdrängenden Fragen haben keine volle Antwort gefunden. Er fühlt selbst diese Lücke. In seiner Erwiderung auf Roland-Gosselins Ausstellungen (*RevNéo-scolPh* 28 [1927] 137—165) sucht er sie auszufüllen. Er rückt den Dynamismus in viel größere Nähe des Intentionalismus. Wird es ihm gelingen, alle Schwierigkeiten zu beseitigen? Wir hoffen und wünschen es von Herzen. Man sollte meinen, wenn

das menschliche Erkennen, wie der Verfasser lichtvoll gezeigt hat, tatsächlich in seiner letzten ontologischen Schichtung ein Werden, ein Streben ist, wenn das letzte Apriori das Streben nach der absoluten, noumenalen Wahrheit ist, dann muß auch ein innerer, seinsmäßiger Zusammenhang zwischen dieser letzten, allgemeinsten, zielsetzenden und der nächsten, spezifischen, formalen Bedingung, dem Erkenntnisbild, vorhanden sein. Gelingt es Maréchal, das Repräsentieren eines Fremden, die Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, das Transzendieren a priori, zunächst aus dem Erkennen zu erklären und nicht zuerst und unmittelbar aus dem Streben des Verstandes, gelingt es ihm weiter, auf streng logisch-rationalem Wege das einzelne erfassen zu lassen und dem Verstand ein gewisses Maß von Intuition, d. h. intellektuellem Ergreifen des Existierenden zuzuerkennen, dann mag der Dynamismus als Schlußstein eingesenkt werden und so als letztes Apriori das ganze System tragen. Wir verhehlen uns freilich die großen Schwierigkeiten einer solchen Versöhnung nicht. Ja manche Wendungen (wie diese: nur der Finalismus und die „*implicita affirmatio*“ Gottes verbürge die Transzendenz und Objektivierung des Erkennens; in der ersten Phase stehe dem Subjekt noch kein Objekt gegenüber; der menschliche Verstand sei ein rein diskursives Vermögen) scheinen eine solche Harmonie von vornherein als widerspruchsvoll auszuschließen. Trotzdem könnte es wie bei jedem ersten Wurf sein, daß der Grundgedanke des Dynamismus wahr und fruchtbar wäre, die Einzelausführung aber wesentlicher Korrekturen bedürfte. Wir wollen diese Frage einstweilen als eine offene betrachten, bis der Verfasser sein ganzes System dargelegt hat. Ob sich die Transzendenz des Erkenntnisbildes rein a priori im Sinn der Realisierung bestimmen läßt, daran könnte man einen Augenblick ernstlich zweifeln, weil a priori das Denken nur als Form ohne Inhalt gegeben ist, das Denken aber als Form, als freischwebendes, reines Denken nie den Inhalt setzt.

Wenn wir dagegen a posteriori anfangen, mit Augustinus und Descartes nachzuweisen, wie in dem einzigartigen Fall der Bewußtseinsgegebenheit des Denkaktes das Sein unmittelbar erfaßt wird, wie eine Leugnung der Realität und Er-



kennbarkeit des wirklichen Seins hier die Leugnung des logischen Meinens selbst bedeutet, mithin einen innern Widerspruch einschließt, dann haben wir mit absoluter, metaphysischer Gewißheit das Dasein der Transzendenz im immanenten Denken gezeigt. Aus diesen unmittelbaren Gegebenheiten können wir den Vorgang und die Natur des Erkennens ablesen. Das Wunder, das uns vorhin blendete und in ständigem Staunen hielt, offenbart sich uns in seiner schlichten Wirklichkeit. Das Apriori, das wir vorhin bloß forderten, hat jetzt seine Berechtigung durch sein Aposteriori, seine Tatsächlichkeit nachgewiesen. „Ab esse ad posse valet illatio.“ Wie Kant alles das als Apriori bezeichnet, was als funktionelle, subjektive Bedingung für den Aufbau der tatsächlich vorhandenen mathematischen Wissenschaften gefordert wird, so muß nach der gleichen transzendentalen Methode auch das Apriori derjenigen Form in die Totalsumme der metaphysischen Subjektivbedingungen aufgenommen werden, ohne die ein Transzendieren, ein Objektivieren nicht möglich ist. Der Realismus der Metaphysik steht ja nunmehr a posteriori ebenso fest, wie bei Kant die Gegebenheit der mathematischen Wissenschaften. Es folgt der Nachweis und die Erklärung der Möglichkeit genau wie bei Kant. Die nächste Bedingung dieser Möglichkeit ist aber das Erkenntnisbild in dem eben beschriebenen Sinn. Diese Methode entspricht ganz dem ständigen Ausgehen der Scholastik von der Erfahrung.

Auf dieser sicheren, unanfechtbaren Grundlage, der bescheideneren Feststellung des  $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\tau\iota$ , des Daß, mag sich dann die kühne, transzendente apriorische Methode des  $\tau\acute{o}\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$  als Kausalerklärung erheben und sich mit dem Aposteriori zu einem geschlossenen Bau des scholastischen Realismus, der metaphysisch fundierten Erkenntnistheorie zusammenfügen.

\* \* \*

Unsere Ansicht und unsere Schwierigkeiten hatten wir bereits in vorliegender Formulierung ausgesprochen, als Maréchal uns auf einen zweiten Brief folgende Antwort gab, deren Abdruck der Klarstellung des schwierigen Fragepunktes nur dienen kann.

„Le point que vous signalez, avec Roland-Gosselin, est effectivement le point sensible. Je ne désespère pas, cependant, qu'entre gens

de bonne volonté (laissons les autres hors cause) nous n'arrivons à nous entendre.

La formule conciliatrice que vous proposez pourrait être acceptée par moi, comme expression de ma pensée, moyennant les précisions suivantes (que votre lettre n'exclut pas, me semble-t-il):

1. Le recours à la finalité intellectuelle, dans ma théorie ontologique de la connaissance, présuppose la démonstration logique de la valeur objective et absolue de toute affirmation (c'est-à-dire: que la nécessité normative absolue du „premier principe“ est incompatible avec un contenu purement contingent). Cette démonstration logique est faite, d'après Aristote et S. Thomas, dans le „Préambule critique“ du cahier V, livre II. Nous sommes donc, dès le début, dans la sphère du „verum“.

2. Le but de mon recours à la finalité n'est pas d'exposer la condition prochaine et universelle de toute „représentation“ comme „représentation“, mais d'indiquer pourquoi et comment certaines représentations enveloppent la connaissance d'une opposition entre le sujet et un „en soi“ opposé au sujet. En d'autres termes, je cherche à définir, par ses conditions ontologiques, le mode particulier d'objectivité de la connaissance discursive, qui oppose et unit, dans le jugement, le sujet et l'objet en soi. La connaissance discursive, par jugement (celle qui, chez nous, est primitive dans l'ordre de la connaissance objective) repose nécessairement sur une finalité assimilatrice, dont j'analyse les propriétés logiques.

3. Vous dites (très justement en un sens): „Die Objektivierung des Inhaltes muß proxime et immediate aus dem Denken qua Erkennen, und nicht qua Streben, erklärt werden.“ Si „Objektivierung“ signifie „conscience d'objet“, comme aussi si vous appelez „Erkennen“ une connaissance par synthèse d'objet et de sujet, vous avez incontestablement raison: le „Streben“ ne crée pas la conscience (Bewußtsein); et si „Erkennen“ qua „Erkennen“ est essentiellement synthèse objet-sujet, il est inutile de chercher plus profondément, dans la finalité, le fondement ontologique de l'objectivation. Dans cette hypothèse, la finalité intellectuelle serait encore — comme le concèdent le P. Roland-Gosselin et quelques autres critiques — la racine éloignée, mais non la cause prochaine de l'objectivation. C'est aussi, je crois, ce que vous dites.

Les termes dans lesquels je pose la question sont un peu différents. Vous vous souvenez que, pour S. Thomas, la connaissance d'un objet s'accompagne toujours (je parle de la connaissance d'un objet comme objet) d'une connaissance au moins implicite du sujet; en d'autres termes, la connaissance objective est toujours la connaissance d'un „rapport de vérité“. Or, selon S. Thomas encore, le „verum logicum“ n'est point effet ou propriété de la „cognitio“, mais, au contraire, „cognitio est quidam veritatis effectus“; ce qui veut dire,

me semble-t-il, que le rapport de vérité („assimilatio“, ou comme dit Cajetan, „identitas [objecti et subjecti] salvis rationibus eorum“) est la condition réelle prochaine et le contenu (Inhalt) immédiat de la „cognitio“ ou de la „conscience“ (des Bewußtseins). Dans ma terminologie, la relation sujet-objet n'appartient donc pas au „connaître“ comme tel, mais au „contenu“ (Inhalt) présent dans le sujet „in signo priori ad cognitionem formaliter talem“. Si la connaissance, comme elle, enveloppait essentiellement une relation d'objet à sujet, il serait bien difficile d'expliquer, sans tomber dans l'erreur fondamentale du panthéisme idéaliste, la connaissance que Dieu a de sa propre nature. La parfaite intuition de soi est un „connaître“ sans objectivation.

Mais, dès le moment où le problème de l'objectivation est reporté au contenu de la „conscience“, c'est-à-dire à l'état subjectif immédiatement préalable (prioritate rationis) à la connaissance, j'ai le droit de poser ce problème en termes ontologiques, c'est-à-dire de chercher à quelle condition métaphysique prochaine une détermination formelle du sujet doit la double propriété de porter une relation „ad extra“ et d'être „cognoscible“ selon cette relation. Comme je l'explique dans mon livre, la condition métaphysique cherchée ne peut être que le „Streben“ même, la poussée radicale de nature, qui oriente toute activité de l'intelligence vers la fin dernière spéculative, vers l'intuition du Vrai absolu. Je tiens beaucoup à cette conclusion parce qu'elle fait apparaître l'affirmation de la fin dernière objective, Dieu, comme une condition rationnelle, vraiment „constitutive“, de tout objet dans notre pensée: „finis intermedius non ponitur nisi in virtute finis ultimi.“

Si je comprends bien votre lettre (d'ailleurs remarquablement claire; mais ces questions sont, en elles-mêmes, si compliquées!), vous admettez aussi le rôle de la Fin dernière spéculative comme condition „constitutive“ de l'objet immanent, du moins comme condition radicale, éloignée (sinon prochaine). De mon côté, je ne prétends pas que la finalité du sujet intellectif, condition nécessaire (et prochaine, selon moi) de l'objectivation, en soit aussi la condition suffisante. Je requiers, en outre, certaines conditions du côté de la „species“: celle-ci, pour rendre possible l'exercice de la finalité objectivante du sujet, doit être exogène, immatérielle (intentionnelle), et contingente par rapport au sujet. Mais je tiens que ces caractères de la „species“ ne suffisent pas à expliquer l'objectivation sans l'exercice même de la finalité du sujet intelligent.

Compris comme je viens de le dire, les deux aspects — intentionnel, et dynamique ou tendanciel — que vous reconnaissez, avec moi, dans l'acte de connaissance objective, non seulement ne sont pas contradictoires entre eux, mais s'appellent mutuellement. Je crois n'avoir fait autre chose, dans la majeure partie de mon cahier V, que de m'efforcer de montrer l'interdépendance, la solidarité rationnelle, des

deux aspects que S. Thomas lui-même distingue si nettement dans l'intelligence: l'„intellectus ut est quaedam res“ et l'„intellectus ut est formaliter cognoscitivus“; le premier aspect doit fournir toutes les déterminations ontologiques du second.“

\* \* \*

Wir sind mit der grundlegenden Unterscheidung der ontologischen und logischen Seite oder der Objektivierung des Inhaltes und der nachträglichen Erkenntnis desselben ganz einverstanden. Aber auch jetzt meinen wir wiederholen zu müssen: Der unmittelbare Träger der Objektivierung oder die „causa formalis“ ist die Species. Sie leistet das, was Kajetan so treffend die „identitas obiecti et subiecti salvis rationibus eorum“ nennt. Sie ist das Bindeglied und zugleich der Trennungsstrich von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Daß aber eine Erkenntniskraft diese Species bilden kann, ist vielleicht letztlich aus dem Verstand als einem Streben nach der absoluten Wahrheit und damit Gottes abzuleiten; denn nehmen wir einen Augenblick an, unser Verstand habe keinen naturmäßigen appetitus nach diesem Endziel, so würde er überhaupt kein Formalobjekt mehr haben, d. h. er würde sich selbst aufheben. Gewiß, Maréchal sagt sehr richtig, die Beziehung Subjekt-Objekt ist kein wesensmäßiges Konstitutivum der Erkenntnis schlechthin, wie aus dem Erkennen Gottes erhellt. Aber ist nicht wesentlich, auch für Gott, daß ein reales Sein zugleich ein intentionales Sein erhält und durch dieses als Realsein erfaßt wird? Diese Ureigenschaft, besser dieses Ursein der Erkenntnis kann nie unmittelbar durch ein Streben als „causa formalis“ erklärt werden. Daß dieses Ursein für ein menschliches Erkennen, das, wie der Verfasser im Anschluß an den hl. Thomas überzeugend und lichtvoll gezeigt, ein Übergang von der Potenz in den Akt ist und darum notwendig einem Ziel zustrebt, nur möglich ist in Kraft des in jedem Akt sich auslösenden Dynamismus, ist damit wohl vereinbar. Dynamismus und Intentionalismus wären also nur zwei notwendig sich bedingende Seiten desselben Erkennens. Hierüber möge der Verfasser sich ein andermal äußern.