

tigkeit des Streitobjektes, und bei einem erst kürzlich, wenn auch gutgläubig erworbenen Besitz die Entscheidung wirklich unbedingt in dem Sinne zu treffen, daß trotz der besseren Gründe des einen Teiles die Gegenpartei ohne Entschädigung ihre außerordentliche Vorzugsstellung behaupten kann? Das erscheint manchem unbillig. So ist Sylvius (Comment. in S. Thom. tom. 3, q. 40, a. 1, concl. IV) der Meinung: „Si in dubio, qui non possidet, videatur habere plus iuris, potest compensationem petere ab illo, qui possidet; quam si dare nolit, potest bello impeti, quando negotium est tanti momenti, ut iudicio prudentum expediat illud terminari, etiam per arma.“ Wenn zudem der Machtzuwachs eine Bedrohung der religiösen und sittlichen Interessen des anderen bedeutet ⁵? Falls die *iusta distributio bonorum* für den Frieden unter den Völkern nicht minder notwendig ist, wie für den Privatmann, wird man vielleicht eine Entscheidung gegen Suarez nicht für so leicht halten. Wie übrigens seine Auffassung, deren praktische Tragweite nicht allzu groß ist, auch beurteilt werden möge, auf jeden Fall steht fest, daß er mit großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit die Grundsätze des Rechtes auch auf die drängenden und schwierigen Fragen seiner Zeit anzuwenden suchte.

Intuition und Abstraktion.

Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie.

Von Joseph de Vries S. J.

J. Maréchal S. J. veröffentlicht unter dem Titel „Abstraction ou intuition“ drei außerordentlich anregende, im November 1928 im Institut supérieur de Philosophie der Löwener Universität gehaltene Vorträge, die zuerst in der *RevNéo-scol* 1929 im Druck erschienen: *Au seuil de la métaphysique. Abstraction ou intuition.* (8^o [89 S.] Louvain 1929, Inst. sup. de Phil.) Die Frage, die M. sich stellt, ist das Zentralproblem der Erkenntnistheorie: Wie kommen wir zur Erkenntnis metaphysischer Wesenheiten und damit zu absolut allgemeingültigen und notwendigen Wahrheiten? Durch Intuition oder durch Abstraktion? Das erste ist die platonische, das zweite die aristotelische Lösung. M. bekennt sich rückhaltlos zu einem reinen Aristotelismus („*franc aristotélisme*“ 57), wie er in der thomistischen Philosophie verwirklicht sei.

Eine intellektuelle Intuition als Ausgangspunkt der Metaphysik lehnt M. also ab. Doch ist zu beachten, in welchem Sinn: Intellektuelle Intuition ist ihm zunächst eine Erkenntnis des Verstandes rein *a priori*, eine Erkenntnis, zu der der Verstand aus sich allein heraus determiniert

⁵ Vgl. die heutige internationale Gewohnheit, wonach für bedeutsame territoriale Veränderungen regelmäßig auch die Anerkennung der übrigen Staaten eingeholt wird.

ist, ohne daß es irgendeiner „Entlehnung“ aus der sinnlichen Erfahrung bedürfte (30 f. 40). Hierher gehören also vor allem angeborene Ideen. Nach dieser Theorie stehen sich die rein sinnliche Erfahrung einerseits und die rein metaphysischen Ideen andererseits zunächst unvermittelt gegenüber. Die Frage nach ihrem Zusammenwirken ist das Kreuz der intuitionistischen Philosophen. Man sagt etwa: Die metaphysischen Prinzipien werden auf die Erfahrungswelt angewandt, und so wird auch in ihr metaphysische Notwendigkeit erkannt. Aber um z. B. das Kontradiktionsprinzip auf Erfahrungsgegenstände anwenden zu können, müßten diese zuvor als Sein (ens) erkannt werden, d. h. in der Erfahrung selbst müßte schon etwas „Intelligibles“, etwas Metaphysisches enthalten sein (25). — Dies letztere ist nun in der Tat die Lehre des Duns Scotus (42). Nach ihm ist das Phantasma schon *actu intelligibile*; der Verstand kann in ihm ohne vorherige Tätigkeit des *intellectus agens* die verschiedenen metaphysischen Seinsgrade schauen und dann in „intuitiver Abstraktion“ die einzelnen für sich allein begrifflich auffassen; angeborene Ideen glaubt Sc. deshalb nicht nötig zu haben. Trotzdem sieht M. in seiner Lehre ein Stück Platonismus. Auch diesen skotistischen „Intuitionismus“ lehnt er ab. Zunächst scheint es ihm undenkbar, wie denn so grundverschiedene Elemente, nämlich die sinnlichen Phänomene und etwa die „ratio entis“, überhaupt in einem Erkenntnisbild vereinigt sein könnten (27). Vor allem aber sei gänzlich unerfindlich, wie in dem endlichen Wesen des Erfahrungsdinges der *transzendente* Begriff des Seins, der dieses unendlich überrage, enthalten sein könne (45). Entweder werde hier doch wieder stillschweigend eine angeborene Idee des Seins, „*cui infinitas non repugnat*“, vorausgesetzt; oder aber man komme nur zu eindeutigen Begriffen endlicher Seinsgrade, die nicht mehr über sich hinauswiesen zum absoluten Sein: der agnostische Standpunkt der „*Theoremata*“ (45—49). — Ähnlich scheint es M. auch unmöglich, aus dem Selbstbewußtsein, das er als ontologische Intuition über die Ich annimmt (82), einen Seinsbegriff zu gewinnen, der Grundlage der Metaphysik sein könnte, wenigstens so lange das Ich noch nicht im Sinne seines erkenntnistheoretischen Dynamismus in Beziehung zum absoluten Sein erfaßt werde (18 f.).

Da also schlichte intellektuelle Intuition nicht Ausgangspunkt der Metaphysik sein kann, bleibt nur die andere Möglichkeit übrig: Das metaphysische Objekt wird durch Abstraktion gewonnen. Freilich kommt hier vor allem nicht jene empiristische Theorie in Frage, nach der die Abstraktion nur in einem Weglassen des „dies hier“ und des „hic et nunc“ aus der Menge der sinnlich gegebenen Merkmale besteht (14 f.). Es muß vielmehr durch die Abstraktion über die sinnlichen Erscheinungen hinaus etwas Wesenhaftes erfaßt werden. Das wird zunächst im herkömmlichen thomistischen Sinn durch die Tätigkeit des *intellectus agens* erklärt (58—65). Das Ergebnis dieser Tätig-

keit ist das intellektuelle Erkenntnisbild (*species*), in dem die Wesenheit des materiellen Dinges dem Verstand dargestellt ist. Es wäre aber ein Irrtum zu meinen, im bloßen Bewußthaben dieser *species* hätten wir nun das metaphysische Objekt. Denn zunächst erhebt sich hier dieselbe Schwierigkeit wie gegenüber der skotistischen Intuition des Seins: Wenn man keine angeborene Idee des transzendentalen Seins annimmt, kann durch die Abstraktion, als bloße Isolierung der Wesenheit („*épuration formelle*“) aufgefaßt, nur ein eindeutiger Seinsbegriff gewonnen werden (75). Dazu kommt aber ein noch schwerer wiegendes Bedenken: Die *species*, rein ihrem Inhalt nach betrachtet, gibt nur eine ideelle Wesenheit, ihr bloßes Bewußthaben wäre nur eine Wesenserschauung im Sinn der Husserlschen Phänomenologie, aber noch nicht ein Wissen um eine reale, ontologische Wesenheit (68—74).

Es muß also noch ein letztes, nicht-intuitives Apriori hinzukommen, auf Grund dessen wir den Inhalt der *species* auf die ontologische Wirklichkeit des materiellen Dinges und zugleich wenigstens *implicite* auf die höchste ontologische Wirklichkeit des absoluten Seins beziehen. Dieses Apriori findet M. im „Dynamismus“ des Verstandes. Unser Verstand ist seinem tiefsten Wesen nach ein Naturstreben zum Schauen Gottes, des absoluten Seins. Unser Erkennen, das von der Potenz zum Akt fortschreitet, ist eine Bewegung auf dieses letzte Ziel hin. Jede Teilerkenntnis ist nur ein Teilziel auf diesem Wege. Dieses Dynamismus werden wir uns in unserer intellektuellen Tätigkeit irgendwie bewußt. So wird das in der *species* vorgestellte Objekt wenigstens *implicite* als Teilziel in dem gewaltigen Streben auf das absolute Sein hin erfaßt. Darum ist es notwendig ein reales Objekt, darum erleben wir auch in ihm die gesamte Analogie des Seins, darum also wird die abstrahierte Erkenntnisform eine wahre metaphysische Wesenheit (82 f.). Der Abstraktionsprozeß also, in dieser Weise in seiner Ganzheit aufgefaßt, bietet uns den Ausgangspunkt der Metaphysik.

Soweit M. Beim Lesen seiner Ausführungen mögen sich wohl einige philosophiegeschichtliche Bedenken aufdrängen: Ob diese Auffassung wirklich die Lehre des hl. Thomas getreu wiedergebe; ob dessen Erkenntnislehre tatsächlich reiner Aristotelismus sei; schließlich sogar, ob Aristoteles selbst seine Metaphysik nur auf Abstraktion und in keiner Weise auf Intuition aufbaue. Doch wollen wir diese Fragen zurücktreten lassen und nur vom systematischen Standpunkt M.s Theorie zu würdigen suchen.

Was zunächst die „Intuition“ angeht, so ist das Selbstbewußtsein nach M.s eigenen Worten „*véritable intuition ontologique*“ (82). Wir erfassen in ihm unser Ich in seinen Akten als ontologische Realität, d. h. als reales Sein. Das ist aber eine intellektuelle Intuition; denn die Sinnlichkeit vermag doch das Sein als solches nicht zu erkennen. Freilich ist es nicht eine „Intuition“ in dem besonderen Sinn, wie sie zuerst (30 f.) von M. definiert wird; denn damit wir zu Verstandes-

akten und so zum intellektuellen Bewußtsein kamen, mußte unser Verstand zuerst von außen her durch Vermittlung der Sinne zur Tätigkeit angeregt werden. Nachdem unser Verstand aber einmal in Tätigkeit ist, erkennen wir, daß wir erkennen, und darin, daß wir sind (vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 9, 9), und diese Erkenntnis ist in ihrer Evidenz unabhängig von der Evidenz des durch die Sinne Vorgestellten. Wir können also aus diesem schlichten Bewußtsein allein, ohne noch durch weitere Reflexion das Naturstreben des Verstandes erkannt zu haben, durch bewußte („intuitive“) Abstraktion einen objektiv gültigen Seinsbegriff, sei es als „esse“ oder als „ens“, abstrahieren. Ob diese Abstraktion, wie auch schon das erste Bewußthaben unseres Seins, rein ontologisch in Kraft eines Naturstrebens auf Gott geschieht, ist hier zunächst gleichgültig; denn das kann natürlich nicht Erkenntnisgrund der objektiven Gültigkeit und Tragweite unseres Seinsbegriffes sein.

Nun erhebt sich die Kernfrage: Welches ist die Tragweite dieses so gewonnenen Seinsbegriffes? Kann er Ausgangspunkt metaphysischer, d. h. absolut allgemeingültiger Erkenntnisse sein oder nicht? M. scheint anzunehmen, daß es unmöglich ist; vielleicht wird er ähnlich wie gegenüber einem aus der Sinnlichkeit abstrahierten Seinsbegriff einwenden, das so erkannte Sein sei nicht das transzendente. Unter „transzendentalen“ Sein scheint M. hier das Sein zu verstehen, insofern es alle Arten des endlichen Seins und darüber hinaus selbst den am tiefsten gehenden Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein logisch in sich umschließt. Es ist nun gewiß zuzugeben, daß das so verstandene transzendente Sein als solches (qua transcendente) nur erkannt werden kann, wenn zugleich seine obersten Unterscheidungen, also namentlich der Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein erkannt wird. Aber muß das Sein als transzendental erkannt werden, damit wir zu absolut allgemeingültigen Urteilen kommen können? Uns scheint nicht. Es dürfte vielmehr ein Seinsbegriff genügen, der nur tatsächlich transzendental ist (qui est transcendentalis), auch wenn er nicht als solcher erkannt ist. Mit anderen Worten: Die absolute Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis kann für mich feststehen, selbst wenn ich nicht einmal ahne, welche Abgründe mehr als wesentlicher Unterschiede die Idee des Seins überbrückt. Denn welches ist der Seinsbegriff, den wir aus dem Bewußtsein abstrahieren? Wir erkennen unsere Akte und uns selbst als seiend (ens), als „etwas, dem Sein zukommt“ (aliquid, cui competit esse). Das, was in diesem Begriff klar und leuchtend ist, ist das Sein (esse); das „Etwas“ (aliquid) und auch die Art und Weise, wie diesem Etwas das Sein zukommt (modus, quo huic „competit“ esse), bleibt zunächst noch mehr oder weniger dunkel, wird intellektuell noch nicht in voller Klarheit und Deutlichkeit erfaßt; nur die Tatsache steht vorläufig fest, daß dieses da „ist“. Nun sehe ich aber in den Ideen von Seiendem und Nicht-Sein mit voller Klarheit, daß das Seiende als solches, d. h. inso-

fern ihm Sein „zukommt“, nicht nicht sein kann, und zwar einfach deshalb, weil es „ist“, nicht weil ihm das Sein in dieser oder jener besonderen Weise zukommt. Und darum eben erkenne ich, daß überhaupt alles, was ist, insoweit es ist, nicht nicht sein kann. Diese Einsicht ist unabhängig von der Erkenntnis der wesentlich verschiedenen Weise, wie das Sein Gott und den Geschöpfen, Substanzen und Akzidenzien zukommt.

Wenn wir diese schlichten Tatsachen und Einsichten in scholastische Ausdrücke übersetzen, ergibt sich folgendes: Unser Verstand kann nicht nur das Allgemeine vom Einzelnen abstrahieren („*abstractio totalis*“ nach dem hl. Thomas), sondern auch die „Form“ im weitesten Sinn von dem durch sie Geformten („*abstractio formalis*“). Es mag nun sein, daß durch *abstractio totalis* kein absolut allgemeingültiger Begriff gewonnen werden kann; der Begriff „ens“ abstrahiert ja nach streng thomistischer Auffassung nicht einmal von der Individuation, sondern enthält sie noch „*confuso modo*“. Aber die Abstraktion kann auch in anderer Richtung gehen: Ich kann im Seienden (*ens participialiter sumptum*) die reine „Form“ des Seins (*esse*) dem Subjekt (*ens nominaliter sumptum*) gegenüberstellen; dadurch befreie ich das Sein in Gedanken — wiederum nach strengster thomistischer Auffassung — von seiner Beschränkung (*limitatio*), und habe so einen Begriff, auf Grund dessen ich über alle Schranken der Erfahrung hinaus absolut allgemeingültige Urteile bilden kann. So ist also die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse letztlich begründet in der Möglichkeit, das Seiende als solches intuitiv zu erfassen und aus ihm den Begriff des Seins (*esse*) zu abstrahieren; dieses Sein ist, genauer gesagt, das *esse* „*absolute consideratum*“ (cf. *De ente et essentia*, c. 4), das eine Beschränkung weder besagt noch ausschließt; in diesem Begriff sehe ich noch nicht positiv die Vereinbarkeit mit der Unendlichkeit, sondern ich sehe nur nicht eine Unvereinbarkeit.

Obgleich wir aber in der beschriebenen Weise allein aus dem Bewußtsein heraus zu metaphysischen Erkenntnissen gelangen können, so ist doch die „*abstractio ex sensibilibus*“ keineswegs überflüssig; denn wir wollen zu einer Metaphysik der konkreten Wirklichkeit kommen. Mit vollem Recht warnt hier M. vor einer empiristischen Deutung dieser Abstraktion; das Mehr an Erkenntnis, das ein Wesensbegriff gegenüber der Anschauung von bloßen Erscheinungen besagt, kann offenbar durch ein Weglassen von Merkmalen nicht erklärt werden. Auch darin stimmen wir M. zu, daß das Bewußthaben des abstrahierten intellektuellen Erkenntnisbildes für sich allein die Realität des Inhaltes nicht gewährleistet. Wenn dieses Bewußthaben der ideellen Wesenheit schon genüge, um deren Realität oder auch nur reale Möglichkeit zu behaupten, wäre damit der wesentlichste Grund gegen den ontologischen Gottesbeweis aufgegeben. Tatsächlich berufen wir uns auch nicht auf das bloße Bewußthaben des Begriffsinhaltes, wenn wir dessen

Realität nachweisen wollen, sondern zunächst auf die „Erfahrung“, in der wir diesen Inhalt selbst oder einen anderen, aus dem dieser notwendig folgt, verwirklicht sehen. Diese Vergleichung des Begriffsinhaltes mit der „Erfahrung“ setzt freilich voraus, daß diese nicht rein sinnlich ist, sondern schon etwas Intelligibles enthält, d. h. daß das Intelligible nicht bloß in einer vom Phantasma getrennten, rein geistigen Erkenntnisform, sondern auch schon in der sinnlichen Vorstellung vom Verstand erfaßt werde; wie diese Auffassung, richtig verstanden, der Lehre des hl. Thomas entspricht, hat Fr. S l a d e c z e k S. J. in Schol 1 (1926) 184—215 in einer sehr interessanten Studie eingehend dargelegt. Danach wäre in dem durch die Tätigkeit des *intellectus agens* erleuchteten Phantasma sinnliche Vorstellung und inneres, intelligibles Wort eine Einheit, ein „Totalterminus“ unserer sinnlich-geistigen Erkenntnis. Freilich soll damit keineswegs gesagt sein, daß der tätige Verstand im Phantasma schon das ganze Wesen z. B. des Menschen intelligibel mache; es genügt vielmehr, daß er die sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien als *ens* erfassen läßt. Und warum sollte darin, daß so z. B. die vorgestellte Ausdehnung als *ens* erkennbar wird, eine größere Schwierigkeit liegen als darin, daß in der realen Ausdehnung das „Materielle“ der Ausdehnung tatsächlich das „Intelligible“ eines *ens* ist? Die Gründe, die M. gegen diese Möglichkeit vorbringt (27), scheinen uns doch ein wenig Rhetorik zu sein.

Wenn wir so die Geltung der aus der Sinnlichkeit abstrahierten Verstandesbegriffe zunächst durch deren Zurückführen auf die in der angegebenen Weise verstandene „Erfahrung“ begründen, so setzt das natürlich voraus, daß der Inhalt der Erfahrung schon als real erwiesen ist. Ohne diesen Nachweis gäbe es natürlich keine Metaphysik der materiellen Welt, also z. B. keinen Gottesbeweis aus der Zweckmäßigkeit in der Natur. Hier setzt nun M. mit seinem Dynamismus ein. Was diesen angeht, scheint vor allem ein Punkt, auf den B. J a n s e n S. J. in Schol 3 (1928) 348 f. schon aufmerksam machte, noch nicht genügend geklärt: Wie soll man den schillernden Begriff der „*implicita affirmatio Dei*“ verstehen? Wie soll das Naturstreben des Verstandes auf Gott den Realismus begründen? M. gibt zu (a. a. O. 350), daß Gott in keiner Weise logisch-psychologisch erfaßt zu werden braucht; aber wie soll man das Naturstreben auf Gott erkennen, ohne an Gott zu denken, ohne Gott irgendwie logisch-psychologisch zu erfassen? Wenn aber das Naturstreben auf Gott nicht erkannt wird, wie kann es Erkenntnisgrund der Realität der Außenwelt sein? Wäre die Behauptung dieser Realität, wenn sie nur aus einem unbewußten Streben hervorginge, nicht blind und irrational zu nennen? Aber uns scheint, wie auch Jansen (a. a. O. 351 f.) schon bemerkte, daß M. seine Theorie durch Einführung des natürlichen Verlangens nach der Gotteschau, und wir möchten hinzufügen, überhaupt des Naturstrebens auf Gott hin unnötig verwickelt gemacht hat.

Das Wesentliche des „Dynamismus“ kann gewahrt werden, auch ohne daß man sich auf ein Naturstreben nach Gott beruft. Denn das Formalobjekt unseres Verstandes ist nicht, wie der Ontologismus will, das göttliche Sein, sondern das Sein im allgemeinen, und zwar wohl nicht so sehr als „ens nominaliter sumptum“ denn als „esse verbaliter sumptum“, da ja, wie der hl. Thomas sagt, der Name *ens* von *esse* hergeleitet wird (nomen entis ab esse imponitur: In 1 d. 19, q. 5, a. 1), und da der Akt des Seins (esse) die „Form“ ist, durch die das Subjekt (ens), das als Potenz zum Sein aufgefaßt wird, intelligibel ist. Dieses Sein ist aber das reale Sein; denn dieses ist es, woran wir zuerst denken, wenn wir das Wort „sein“ hören, und das „ideale“, das „gedachte“ Sein als solches wird nur durch Beziehung zum realen Sein der „Idee“, des „Gedankens“ aufgefaßt. Daraus folgt nun, daß auch das Naturstreben des Verstandes auf die Erkenntnis des realen Seins der Dinge geht; der Verstand muß danach streben zu wissen, ob den Objekten, die ihm irgendwie gegeben sind, wirkliches Dasein zukommt. Erst weil der Verstand in dieser Weise auf das Sein als solches hingeordnet ist, erkennen wir ihn als ontologisch hingeordnet auf Gott, das unendliche Sein, in dessen Erkenntnis allein er seine volle Ruhe finden kann (vgl. S. c. g. 1, 43, 7. u. 8. Beweis); diese Erkenntnis ist aber nicht notwendig, um die Realität des nächsten, dem Verstand durch die Sinne vorgestellten Objektes zu erfassen. Dazu genügt vielmehr einzusehen, daß das Naturstreben des Verstandes auf die Erkenntnis des realen Seins vereitelt würde, wenn diesen Vorstellungen keine Realität entspräche, daß also die Sinne dem Verstand als Werkzeug gegeben sind, um sein Ziel zu erreichen; diesem Zweck könnten sie aber nicht dienen und wir könnten in dieser Welt nicht ein Leben führen, wie es einem vernunftbegabten Wesen entspricht, wenn zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Ding an sich gar keine Übereinstimmung bestände. Das ist es auch, was der „gesunde Menschenverstand“ dem Idealismus entgegenhält: Er ist ein „Unsinn“. Damit beruft man sich nicht, wie manche Vertreter des kritischen Realismus, darauf, daß die Wahrnehmungen eine Ursache haben müssen, sondern darauf, daß sie einen „Sinn“ haben müssen. Reflex-philosophisch ausgedrückt, heißt das: Man beruft sich auf das Finalitätsprinzip. In diesem Sinn erkennen wir das Recht eines erkenntnistheoretischen „Dynamismus“ an; er ist zwar viel nüchterner als der M.s, aber vielleicht doch besser begründet.

Um freilich aus dem Naturstreben des Verstandes auf irgendeine Realität zu schließen, wird notwendig die Einsicht in das Finalitätsprinzip, also eine metaphysische Erkenntnis vorausgesetzt. Folglich kann der Dynamismus nicht erster Ausgangspunkt der Metaphysik sein; die Metaphysik wird vielmehr in der oben angedeuteten Weise schon an die Bewußtseinsstatsachen anknüpfen müssen.

Eine erkenntnistheoretische Begründung der Metaphysik, die unter Vermeidung der besonders in der Erkenntniskritik lästig empfundenen

vorläufigen Voraussetzungen später zu beweisender Sätze folgerichtig vom Bekannteren zum weniger Bekannten fortschreitet, könnte also etwa in folgender Weise aufgebaut werden: Erste Grundlage bildet die durch Analyse des Bewußtseins gewonnene kritische Gewißheit vom Dasein unserer inneren Akte und ihres realen Subjektes, des „Ich“. Wie von da aus das erste metaphysische Prinzip, das Kontradiktionsprinzip, erwiesen werden kann, wurde schon gezeigt. Durch eingehendere Analyse des Verstandesaktes wäre dann die wesensmäßige Hinordnung des erkennenden Ich auf das reale Sein als Formalobjekt und Erkenntnisziel darzulegen, wie auch schon kurz angedeutet wurde; so darf man wohl die Erkenntnis der „natura intellectus“ auffassen, die der hl. Thomas als Vorbedingung für die Erkenntnis der Wahrheit — wenn auch offenbar nicht jeder Wahrheit — fordert (De veritate q. 1, a. 9). Um aber aus diesem Naturstreben des Verstandes etwas folgern zu können, müßte dann auf dem Weg über das Prinzip vom zureichenden Grund das Finalitätsprinzip kritisch erhärtet werden: das Gute als *ratio sufficiens* (vgl. S. c. g. 3, 2 3 16). Mit Hilfe dieses Prinzipes wird dann die Objektivität der Sinneserkenntnis, wie auch — am besten vorher — der Gedächtniserkenntnisse dargetan. Dann ist der Weg frei für die Behandlung der Universalienfrage in ihrer ganzen Weite.

Zum Wärmetod des Weltalls.

Von Adolf Steichen S. J.

Der unbequemen Folgerung aus dem Entropiesatze, daß die Welt dem Wärmetode entgegengeht, glaubt man vielfach durch die Annahme einer unendlich großen Energiemenge in der Welt entgegen zu können. Ist dieser Einwand berechtigt? Wir sehen hier davon ab, ob eine *actu* unendlich große Energiemenge philosophisch annehmbar ist oder nicht. Wir verfahren so, als ob kein Widerspruch im Begriffe selbst liege. Dann kann in doppelter Weise von unendlich großen Energiemengen geredet werden.

1. Man kann sagen: Die Energiedichte ist in jedem Punkte des Raumes endlich, aber die Energiemenge ist unendlich groß, weil die Energie einen unendlich großen Raum erfüllt. Allein diese unendlich große Energiemenge rettet die Welt nicht vom Wärmetode. Denn in einer unendlich großen Welt verläuft die Energieentwertung auch auf unendlich großen Fronten. In jedem einzelnen Punkte ist aber, gemäß der Annahme, die Energiedichte nur endlich. In jedem einzelnen Punkte findet somit eine völlige Entwertung in endlicher Zeit statt. Für den Gesamtprozeß der Entwertung ist die Größe der Front, auf der er sich abspielt, nicht ausschlaggebend, sondern nur die Energiedichte.

2. Man kann aber auch sagen: In gewissen Gegenden des Welt-