

## Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie.

Von Joseph de Vries S.J.

„Der Ausgang vom Bewußtsein ist die einzige Methode, auf streng wissenschaftlichem Wege, d. h. durch die vollkommene Reflexion bis zum Letzten des Erkenntnisproblems und damit der Philosophie überhaupt vorzudringen.“ Mit diesen Worten betont B. Jansen S. J. mit aller Entschiedenheit, daß eine „wissenschaftlich begründete Seinslehre“ vom „Bewußtsein“, d. h. von der Hinwendung auf die unmittelbar gegebene Wirklichkeit unserer inneren Akte und unseres Ich als ihres bewußten Trägers, ausgehen müsse<sup>1</sup>. Und er steht mit dieser Auffassung unter den neueren Vertretern der scholastischen Philosophie wahrhaftig nicht allein da. Sicherlich bei weitem der größere Teil derer, die sich eingehender mit erkenntniskritischen Fragen beschäftigt haben, stimmt ihm zu<sup>2</sup>. Auch in den zahlreichen Lehrbüchern, die im Anschluß an *Tongiorgi* die erkenntniskritische Frage hauptsächlich durch die Betrachtung der „fünf Erkenntnisquellen“ zu lösen suchen, erscheint stets das Bewußtsein als die erste Quelle. Dabei wird nicht selten auf die für jede andere Erkenntnis grundlegende Bedeutung der Bewußtseinsgewißheit hingewiesen<sup>3</sup>.

Andere beginnen zwar tatsächlich<sup>4</sup> oder auch aus grundsätzlichen Erwägungen<sup>5</sup> mit den „Sätzen der idealen Ordnung“, d. h. den allgemeinen Prinzipien. Aber auch sie geben zu, daß durch die Prin-

---

<sup>1</sup> Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: *PhJb* 42 (1929) 161 bis 192, bes. 162—164.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. *Kleutgen*, *Philosophie der Vorzeit* I n. 107 276. — *J. Geysler*, *Erkenntnistheorie*, S. 147—155. — *Fr. Sladeczek S. J.*: *Schol.* 2 (1927) 18—21. — *G. Picard*, *Le problème critique fondamental*: *ArchPh* 1 (1923) 93—187. — *J. Henry*, *Pour le réalisme indirect*: *RevNéo-scolPh* 32 (1930) 33—47. — *G. Zamboni*, *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere* (Mailand 1923) und: *Sistema di gnoseologia e di morale* (Rom 1930). — Auch *J. Maréchal S. J.*, *Le point de départ de la métaphysique*, *Cahier V*, will, wenn auch in eigenartiger Weise, vom Selbstbewußtsein ausgehen; vgl.: *Au seuil de la métaphysique: Abstraction ou intuition* 18 f. (*RevNéo-scolPh* 31 [1929] 42 f.)

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *Tongiorgi*, *Institutiones philosophicae* I<sup>3</sup> n. 448—450. — *Frick*, *Logica*<sup>6</sup> n. 294, arg. 2.

<sup>4</sup> So *C. Nink S. J.*, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*.

<sup>5</sup> So *Mercier*, *Critériologie générale*. — Im Gegensatz zu *Mercier* verteidigt neuerdings *A. Masnovo* die Notwendigkeit, auch die Erkenntnis der Prinzipien an die Erkenntnis einer Wirklichkeit anzuknüpfen. Vgl. *Problemi di metafisica e di criteriologia* (Mailand 1930) 43—50.

zipien allein eine absolute Wirklichkeitserkenntnis nicht erreicht werden kann<sup>6</sup>, daß also die Metaphysik als „Wirklichkeitslehre“ sich letztlich auf die Erfahrung einer Realität stützen muß; als die grundlegendste Realitätserkenntnis erscheint aber auch ihnen die innere Erfahrung<sup>7</sup>.

Als Grund für den Vorrang der Prinzipienkenntnis wird wohl zuweilen angegeben, wenigstens das Widerspruchsprinzip sei die notwendige Voraussetzung für die Gewißheit auch aller Einzeltatsachen<sup>8</sup>. Geysler scheint uns mit Recht dieser Auffassung zu widersprechen<sup>9</sup>. Um z. B. die Unmöglichkeit, daß ich jetzt nicht denke, zu erkennen, wird nicht nur die Gewißheit des Widerspruchsprinzips vorausgesetzt, sondern ebensowohl die Gewißheit von der Tatsache, daß ich jetzt wirklich denke; mit andern Worten: die Unmöglichkeit des Gegenteils wird nur erkannt durch eine Anwendung des Widerspruchsprinzips auf die schon unabhängig von diesem erkannte Tatsache meines Denkens; wenn also diese Tatsache nicht schon unabhängig vom Widerspruchsprinzip feststeht, kann auch die Unmöglichkeit des Gegenteils nicht feststehen.

Umgekehrt scheint aber auch die Evidenz der Prinzipien, insofern sie nur einen notwendigen Wesens- oder Soseinsverhalt ausdrücken, von jeder Evidenz einer Wirklichkeit unabhängig zu sein<sup>10</sup>. Doch können wir hier von dieser Frage absehen. Es genügt uns, festgestellt zu haben, daß nach der Auffassung einer ganzen Reihe bedeutender Vertreter der Neuscholastik die Erkenntnistheorie, insofern sie Wirklichkeitserkenntnis und damit Metaphysik kritisch begründen will, von den Tatsachen des Bewußtseins ausgehen muß.

Neuerdings greift nun aber P. G. Calà Ulloa O. P. in der RivFilNeoscol diese Lehre heftig an<sup>11</sup>. Anlaß dazu bietet ihm das

<sup>6</sup> Darum will z. B. Mercier im Anfang der Erkenntniskritik die Wahrheit nicht als Übereinstimmung des Denkens mit dem realen Sein verstanden wissen, sondern als Übereinstimmung zwischen zwei Bewußtseinsinhalten. Dagegen Masnovo a. a. O. 35—42; J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*<sup>2</sup> 242 f. 508—511.

<sup>7</sup> Vgl. Nink a. a. O. 248—257; Mercier a. a. O. 8. Aufl. 393, wo die Realität der Bewußtseinsgegebenheiten als Ausgangspunkt für den Beweis der Realität der Außenwelt genommen wird.

<sup>8</sup> So noch jüngst Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité* 168.

<sup>9</sup> Erkenntnistheorie 240—243.

<sup>10</sup> Vgl. die Ausführungen von Geysler, *Auf dem Kampffelde der Logik* 217—222.

<sup>11</sup> *Intorno alla „Gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere“ del Professor Zamboni: RivFilNeoscol* 24 (1932) 427—445, bes. 429—436. Vgl. auch den folgenden Aufsatz von A. Rossi C. M., *Studio critico sulla gnoseologia (o psicologia pura della conoscenza propria e attuale) di Giuseppe Zamboni: ebd.* 446—468, bes. 451—454.

bereits vor neun Jahren erschienene Buch Zambonis „La gno-seologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere“, das schon in seinem Titel den Ausgang vom Bewußtsein als Grundlage der Seinsphilosophie verkündet. Der Kernpunkt des Angriffs Calà Ulloas ist folgender: Nach dem hl. Thomas ist der erste Gegenstand unseres Verstandes (das „primo cognitum“) die „quidditas rei materialis“, die Wesenheit des materiellen Dinges; Zamboni dagegen stellt das eigene Ich als das Ersterkannte hin; also ist seine Lehre ganz unthomistisch. Sie ist im Grunde kartesianisch, darum subjektivistisch, ja, eine bedenkliche Annäherung an den erkenntnistheoretischen Idealismus.

Das sind schwerwiegende Vorwürfe, und wenn sie berechtigt sind, treffen sie nicht Zamboni allein. Aber es mag wohl angebracht sein, die nun doch ein wenig allzu hitzigen Angriffe einmal ruhig und sachlich nachzuprüfen. „Kartesianisch“, sagt man; könnte man nicht mit ebensoviel oder mehr Grund sagen: augustinish<sup>12</sup>? Und das hat gleich einen anderen Klang. Nun wäre es ja gewiß denkbar, daß in diesem Punkte, wie in andern, ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Auffassung des hl. Thomas und der des hl. Augustinus bestände. Aber ist es wirklich so? Man kann wohl bedauern, daß Thomas anscheinend nie die Augustinustexte besprochen hat, in denen die Bewußtseinsgewißheit als sicherste Grundlage aller Gewißheit hingestellt wird. Was hätte er wohl geantwortet, wenn er diese Texte irgendwo als Objections gegen seine Lehre von der „quidditas rei materialis“ als erstem Gegenstand des Verstandes vorgebracht hätte? Er würde sie wohl recht gut mit seiner Lehre vereinbar gefunden haben, und zwar ohne dem wahren Sinn der Texte Gewalt antun zu müssen. Denn es handelt sich eben bei Augustinus und Thomas um zwei ganz verschiedene Fragestellungen. Die Frage des hl. Thomas ist die psychologische nach der Ordnung, in der unsere Erkenntnisse entstehen; die Frage des hl. Augustinus dagegen ist die erkenntniskritische nach der letzten Begründung unserer Gewißheit.

Gewiß, Thomas wiederholt hundertmal, daß der erste Gegenstand unseres Verstandes (das „primo cognitum“) die Wesenheit des materiellen Dinges ist. Aber wenn wir diese Lehre nicht bloß formelhaft weitergeben wollen, so sind die Fragen unvermeidlich:

---

<sup>12</sup> Vgl. z. B. *Contra acad.* 3,11 n. 26; *De civ. Dei* 11,26; *De trin.* 10,10 n. 13; 15,12 n. 21. — J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus* 30–39; Ch. Boyer S. J., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* 32–41; Fr. Sladeczek S. J., *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie — nach dem hl. Augustinus: Schol 5* (1930) 329–356; St. Gilson, *Der heilige Augustin* 75–84.

1. Was bedeutet hier „primo“? 2. Was bedeutet „cognitum“? und  
3. Was bedeutet „quidditas“?

Nur einige Bemerkungen zu diesen Fragen. Daß das „primo“ nicht von einem zeitlichen Früher zu verstehen ist, scheint Calà Ulloa selbst zuzugeben, da er, wenigstens für die Verstandeserkenntnis, ein begleitendes Bewußtsein des eigenen Aktes annimmt<sup>13</sup>. Damit dürfte aber auch schon eine Deutung ausgeschlossen sein, nach der der eigene Akt und das Ich nur durch Schlußfolgerung aus dem „ersten Objekt“ erkannt würde. Sagt doch auch Thomas ganz klar: „Niemand kann behauptend denken, daß er selbst nicht existiert; denn in der Tatsache seines Denkens selbst (in hoc ipso, quod cogitat) nimmt er wahr (percipit), daß er existiert<sup>14</sup>.“ Die Priorität der Erkenntnis der materiellen Wesenheit kann also nur eine „prioritas naturae“ sein in dem Sinn, daß die Aktuation des Verstandes durch die „von den Sinnen abstrahierte Species“ Vorbedingung dafür ist, daß das Subjekt seinen Akt und damit auch das eigene Ich erkennt. Ohne die Anregung von außen würde der menschliche Geist nicht zur Erkenntnis seiner selbst gelangen. Damit hängt zusammen, daß die Richtung der Aufmerksamkeit natürlicherweise auch zeitlich zuerst auf den in der Species dargestellten Gegenstand geht, während das eigene Ich und sein Akt zunächst nicht ausdrücklich beachtet werden.

Soviel zu „primo“. Dann zu „cognitum“. Wenn wir heute das Wort „cognoscere“ („erkennen“) hören, denken wir nicht selten unwillkürlich an ein Wissen um einen Sachverhalt. Spricht man z. B. von der „Erkenntnis“ der Außenwelt, so verstehen wir das zunächst von der Gewißheit über ihr Dasein. So entspricht es dem heutigen Sprachgebrauch, wie er im gewöhnlichen Leben mit mehr oder weniger Schwankungen beobachtet und in der modernen Philosophie festgelegt wird. Bei Thomas aber ist „cognoscere“ der allerallgemeinste Ausdruck für jegliche Art bewußter Erfassung eines Gegenstandes. Schon die einfache begriffliche Erfassung wird eine „cognitio obiecti“ genannt. Auch wenn Thomas z. B. sagt, der Gegenstand selbst (oder sogar die „res extra animam“), nicht ein Bild des Gegenstandes, werde „erkannt“, so ist damit noch lange nicht gesagt, der Gegenstand werde als existierend erkannt.

Bei der „quidditas rei materialis“ als erstem Gegenstand des menschlichen Verstandes ist aber gerade von der einfachen bewußten Erfassung (simplex apprehensio) die Rede. Die Erkenntnis der „quidditas“ wird dabei ausdrücklich der Erkenntnis des „esse“ entgegengestellt<sup>15</sup>. D. h. also: In diesem ersten Akt des Verstandes wird nur ein Soseinsgehalt vorgestellt, nicht aber ein Sachverhalt in

<sup>13</sup> A. a. O. 429. — <sup>14</sup> De ver. q. 10 a. 12 ad 7.

<sup>15</sup> In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7.

seinem Bestehen (seinem „Daß-Sein“) erkannt. Garrigou-Lagrange erklärte das an einem Beispiel: „Dum gustus attingit ens dulce ut dulce, intelligentia attingit ens dulce ut ens, sed nondum indicat de eius existentia<sup>16</sup>.“

Damit ist aber schon klar, daß mit der Berufung auf die „quidditas rei materialis“ als das „primo cognitum“ jedenfalls unmittelbar nichts bewiesen ist für den gänzlich unthomistischen Charakter der Lehre Zambonis und all der anderen Neuscholastiker, die mit Augustinus die Erkenntnistheorie vom Bewußtsein her beginnen. Denn weder Zamboni noch irgend einem andern fällt es dabei ein, die von Thomas<sup>17</sup> abgelehnte Lehre zu verteidigen, daß die menschliche Seele sich „durch ihr eigenes Wesen“ erkenne, ohne einer Anregung von außen zu bedürfen. Die Fragestellung ist eine ganz andere. Es handelt sich gar nicht um den Gegenstand, der tempore oder natura prius irgendwie bewußt erfaßt wird und auf den sich natürlicherweise zuerst die Aufmerksamkeit richtet, auch nicht um den Gegenstand, über den wir vielleicht zeitlich zuerst ausdrücklich urteilen, sondern um den Gegenstand, dessen Gewißheit die grundlegendste für alle absolute (d. h. nicht bloß bedingungsweise) Erkenntnis des realen Seins ist. Niemand, der als diesen Gegenstand den eigenen Akt und das Ich hinstellt, wird leugnen, daß die Gewißheit dieses Gegenstandes zunächst nur einschließlich (implicite) zugrunde liegen wird. Aber sie ist eine sichere Erkenntnis eines Sachverhaltes (eines „esse“), nicht bloß eine einfache bewußte Erfassung („cognitio“ im weitesten Sinn) eines Bedeutungsgehaltes (einer „quidditas“).

Bei Thomas handelt es sich also um die psychologische Frage nach dem Entstehen unserer Verstandeserkenntnis, bei Augustinus um die erkenntniskritische Frage nach der für die Seinserkenntnis grundlegendsten Evidenz.

Aber das sind ja Selbstverständlichkeiten, und wir mögen nicht annehmen, daß jemand, der über solche Dinge zu schreiben unternimmt, diesen fundamentalen Unterschied der Fragestellungen nicht sieht. Wahrscheinlich meint man die Sache anders, wenn man es auch nicht so sagt. Wenn nach Thomas die *quidditas rei materialis* das erste Objekt des Verstandes ist, so meint man wohl, dann müsse auch nach seiner Auffassung ein Urteil über diese *quidditas* die grundlegendste Evidenz sein. Und da die allgemeinste und daher „erste“ *quidditas* die „ratio entis“ ist, so wird die grundlegendste Evidenz (évidence primordiale) die des Widerspruchsprinzips sein. So ausdrücklich Garrigou-Lagrange<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Le réalisme du principe de finalité 164.

<sup>17</sup> De ver. q. 10 a. 8; S. th. 1 q. 87 a. 1.

<sup>18</sup> A. a. O. 167 f.

Aber auch dieser Einwand geht an unserer Fragestellung vorbei. Gewiß kann man zugeben, daß die Evidenz des Widerspruchsprinzips logisch unabhängig ist von der Evidenz der Bewußtseinstatsachen und überhaupt jeder Realität. Sie ist eben in ihrer Ordnung, nämlich der Ordnung der Wesensverhalte, der Prinzipien, die erste. Auch darin stimmen wir Garrigou-Lagrange zu, daß es gegenüber dem Widerspruchsprinzip keinen Sinn hat zu zweifeln, ob es nicht vielleicht bloß ein „Denkgesetz“, aber kein „Seinsgesetz“ sei, ob also vielleicht in der Ordnung des Seins etwas den Sinngehalt von „Sein“ erfüllen und doch zugleich auch nicht sein könne. Die Sinnlosigkeit dieses Zweifels hat Geyser treffend nachgewiesen<sup>19</sup>. Aber bei all dem bleibt bestehen, daß durch die bloße Vergleichung der Wesensbegriffe von Sein und Nichtsein eine absolute Realitätserkenntnis nicht zu erreichen ist. Auf Grund des Widerspruchsprinzips allein kann ich nur sagen: Wenn es ein Real-Seiendes gibt, dann kann es nicht gleichzeitig nicht sein. Durch die bloße Betrachtung der abstrahierten Wesenheiten — auch wenn es sich um die Wesenheit „Sein“ handelt — bleiben wir eben in der „phänomenologischen“, noch nicht ontologischen Schicht „reiner Wesenheiten“; über ihre Verwirklichung läßt sich a priori nichts ausmachen; ja, nach thomistischer Auffassung nicht einmal etwas über ihre Realmöglichkeit; denn „*potentia cognoscitur ex actu*“.

Durch die bloße Betrachtung der notwendigen Soseinsverhalte läßt sich also der Idealismus nicht überwinden. Es muß eine absolute ontologische Behauptung dazu kommen, ein „Dieses ist, dieses existiert wirklich“. Welches die grundlegendste Evidenz dieser Art ist, das ist die Fragestellung derer, die das „Cogito“ als die erste Gewißheit hinstellen. Will man also nicht aneinander vorbeireden, so kann man dem Bewußtseinsurteil als Grundlage aller Seinsgewißheit höchstens das Urteil gegenüberstellen, das die abstrahierte *quidditas* als in einem konkreten materiellen Einzelding verwirklicht behauptet; denn anders als in einem konkreten Einzelding kann sie nicht verwirklicht sein. Natürlich genügt aber nicht das Urteil, das die abstrahierte Wesenheit nur auf das konkrete Einzelne, insofern es mir erscheint, bezieht. Dieses Urteil, insoweit es die Realität der Wahrnehmung selbst mitbehauptet, wäre ja wieder ein Bewußtseinsurteil, und das soll ja gerade vermieden werden. Es müßte also schon ein Urteil sein über eine äußere Realität, wie sie an sich ist.

Soll aber ein solches Urteil letzte Grundlage aller Realitäts-gewißheit sein, so muß es schlechthin unmittelbar sein, d. h. der Urteilsinhalt muß mit dem in seinem An-sich unmittelbar sich zeigenden Seienden selbst verglichen werden können. Das setzt na-

---

<sup>19</sup> Vgl. Anm. 10.

türlich voraus, daß wir eine sinnlich-intellektuelle Wahrnehmung haben, in der die äußere Wirklichkeit ohne Vermittlung irgend eines bewußten Erkenntnisbildes unmittelbar erfaßt wird, und zwar so, daß auch diese Unmittelbarkeit selbst unmittelbar evident ist. Ich sage, eine sinnlich-intellektuelle Wahrnehmung; denn der Sinn allein kann das Sein als solches nicht erkennen. Eine solche Lehre wird man aber schwerlich dem hl. Thomas zuschreiben können<sup>20</sup>. Gewiß betont Thomas des öfteren, nicht ein Bild, sondern der Gegenstand selbst werde zuerst erkannt. Aber das besagt weiter nichts, als daß in der direkten Erkenntnis nur der in der Species dargestellte Soseinsgehalt, nicht seine (nur bildhaft-ideale) Seinsweise erfaßt werde. Die Species stellt eben nicht ein Bild dar, sondern das Sosein des Gegenstandes, und nur dieser Inhalt der Species wird in der direkten Erkenntnis erfaßt. Der „Gegenstand selbst“ ist also nur das Sosein, das freilich, soweit die Species mit der Wirklichkeit übereinstimmt, nicht bloß in der Species eine ideale Seinsweise, sondern zugleich in der Sache ein reales Sein hat<sup>21</sup>.

Nicht wie diese Übereinstimmung zustandekommt, sondern wodurch sie und damit die Wahrheit des Urteils über die äußere Wirklichkeit evident wird, das ist die kritische Fragestellung betreffs der Erkenntnis der Außenwelt. Und hier ist es entscheidend, daß Thomas, wie Ch. Boyer S. J.<sup>22</sup> treffend bemerkt, „nicht im Traum daran denkt, nach der Methode, die die Idealisten den Scholastikern zuweilen zuschreiben, auf der einen Seite den Gegenstand und auf der anderen Seite die Vorstellung, die sich der Geist von ihm macht, zu vergleichen: ein Versuch, der ja auch offenbar zum Scheitern verurteilt wäre, da der Geist nur dadurch auf den Gegenstand zurückkommen könnte, daß er ihn ein zweites Mal durch eine Vorstellung erkennt, die ebenso innerlich wäre wie die erste. . . . Um zu wissen, daß wir den Gegenstand erkennen, muß der Verstand sich auf sich selbst zurückwenden.“

Das ist freilich der unzweideutige Sinn des vielzitierten Thomas-textes *De ver. q. 1 a. 9*. Die Evidenz des Urteils über die äußere Wirklichkeit wird hier abhängig gemacht von der evidenten Erkenntnis der „Natur des Verstandes“, also von der Erkenntnis einer

<sup>20</sup> Wie will man z. B. sonst, um nur einen Text zu nennen, *De veritate q. 1 a. 11* erklären? Wenn nicht die „dispositio“ oder „affectio sensus“, sondern das reale Ding in seinem An-sich selbst unmittelbar ins Bewußtsein träte, hätte Thomas in keiner Weise erklärt, wie im Sinn Falschheit sein kann.

<sup>21</sup> Vgl. P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin* 91–95.

<sup>22</sup> *Le sens d'un text de Saint Thomas: De veritate q. 1 a. 9: Greg 5 (1924) 424–443*. Der zitierte Text steht S. 434 f.

inneren Wirklichkeit. Die „Natur des Verstandes selbst“ dürfte aber nach der Meinung des hl. Thomas<sup>23</sup> nur aus den Akten zu erschließen sein, d. h. die Evidenz der „Natur des Verstandes“ ist abhängig von der evidenten Erkenntnis der Akte. Die Erkenntnis der Akte selbst aber ist auch nach Thomas, wie A. Gardeil O. P. in einer mit Recht vielgerühmten Abhandlung<sup>24</sup> überzeugend dargetan hat, eine ganz unmittelbare. Und zwar handelt es sich hier nicht bloß um ein unmittelbares Erfassen eines Soseins, sondern „ich nehme erlebnismäßig wahr, daß ich es bin, der denkt, ich, d. h. das Seiende, die konkrete reale Substanz, die ich bin“<sup>25</sup>. „Bei dieser aktuellen Wahrnehmung, die die Seele von sich selbst hat, gibt es keine intentionalen Species; hier gibt es nur den Kontakt der Seele mit der Seele“<sup>26</sup>.

So ist also auch im Sinne des hl. Thomas die Lösung der erkenntniskritischen Frage nach der letzten Begründung unserer Seinsgewißheit von den Bewußtseinstatsachen her zu beginnen. „Das Wissen um die Seele ist das allersicherste, insofern ein jeder in sich selbst erlebt, daß er eine Seele hat und daß seelische Akte in ihm sind“<sup>27</sup>. Von dieser Erfahrungserkenntnis des Seelischen aus muß dann die reflexe Seinserkenntnis zunächst noch weiter in der Richtung nach innen zur „Natur des Verstandes“ vorzudringen suchen, um dann von da den Weg zu finden zur kritisch begründeten Gewißheit der Realität des psychologisch „ersten“ Gegenstandes, nämlich der materiellen Dinge. So enthält der Text De ver. q. 1 a. 9, wie Sertillanges treffend bemerkt<sup>28</sup>, „den ganzen Aufriß einer Erkenntniskritik“. Thomas selbst hat diese Erkenntniskritik freilich nicht geschrieben, da der Geist seiner Zeit ihn nicht auf diese Fragen stieß. Die thomistische Erkenntniskritik ist eine noch zu lösende Aufgabe<sup>29</sup>. Zamboni hat sich ehrlich bemüht, an der Lösung dieser Aufgabe mitzuarbeiten. Gewiß, man mag über manche Einzelheiten seiner Darlegungen verschiedener Meinung sein können. Aber sein ganzes Unternehmen einfachhin als im Widerspruch zu den Grundprinzipien thomistischer Philosophie abtun wollen, das geht nun doch entschieden zu weit.

Ganz unverstündlich vollends ist uns die Behauptung Calà Ulloas, die Bewußtseinstatsachen seien nur eine „subjektive Tatsache“ und könnten deshalb nicht Grundlage der Seinsgewißheit sein; wenn

<sup>23</sup> Vgl. S. th. 1 q. 77 a. 3; q. 87 a. 4: aliquis cognoscit naturam actus et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

<sup>24</sup> La perception expérimentale de l'âme par elle-même: Bibliothèque thomiste III (1923) 219—236.

<sup>25</sup> A. a. O. 236. — <sup>26</sup> A. a. O. 235.

<sup>27</sup> De veritate q. 10 a. 8 ad 8 in contr.

<sup>28</sup> S. Thomas d'Aquin II 184. — <sup>29</sup> Ebd. 185.

man nicht in den Idealismus ableiten wolle, müsse man von der „ontologischen Wahrheit“, die außerhalb des Geistes zu finden sei, ausgehen<sup>30</sup>. Ist denn etwa das Seelische weniger „objektiv“ oder, besser gesagt, weniger real und weniger ontologisch wahr als das Körperliche? Augustinus würde wohl mit mehr Recht sagen: Gerade weil dieses Sein nicht körperlich ist, „ideo valde est“<sup>31</sup>.

Und was die Furcht vor dem „Idealismus“ angeht, so sollte man doch endlich aufhören, diesen „Beweis“ gegen die Annahme einer vermittelnden bewußten Species in der Erkenntnis der Außenwelt vorzubringen. Der subjektive, psychologische Idealismus, für den die Welt weiter nichts ist als eine Vorstellung im individuellen Bewußtsein, ist eine Torheit, die niemand ernst nimmt. Nicht einmal die wirklichen Vertreter des erkenntnistheoretischen Idealismus. Schreibt doch z. B. Rickert: „Wer glaubt, daß der erkenntnistheoretische Idealismus die Existenz der uns räumlich umgebenden Außenwelt bezweifelt, hat noch nicht das Geringste von dieser Lehre verstanden“<sup>32</sup>. Also das ist gar nicht die ernsthafte Frage, ob es eine Außenwelt gibt, sondern, wie die natürliche Gewißheit von der räumlich-zeitlichen Welt reflex-philosophisch zu begründen ist. Diese Frage wird aber nicht dadurch gelöst, daß man das Problem nicht sehen will.

Selbst wenn man annehmen wollte, die äußern Sinne erfassen ohne jedes vermittelnde Bild die Wirklichkeit der Körper in ihrem An-sich-Sein, wäre damit wenig oder gar nichts geholfen. Denn unsere fünf Sinne bieten uns jeden Augenblick nur einige wenige Bruchstücke unseres Weltbildes. Alles übrige wird durch das Gedächtnis ergänzt, z. B. schon der Teil meines Zimmers, dem ich gerade den Rücken zukehre. Wenn also die Annahme vermittelnder Erkenntnisbilder den Weg zur Seinsgewißheit versperrt, könnte ich nur über ein paar armselige Bruchstücke der wirklichen Welt Gewißheit haben. Qui nimium probat, nihil probat. Oder soll gar auch das Gedächtnis seinen Gegenstand unmittelbar in seinem An-sich-Sein erfassen? Dann könnte am Ende gar etwas, was jetzt gar kein An-sich-Sein mehr hat, sich trotzdem jetzt in diesem seinen (nicht vorhandenen) An-sich-Sein unverhüllt zeigen!

Nicht dadurch werden die Formen des Idealismus, die heute wirklich verteidigt werden, überwunden, daß man vor den Problemen die Augen verschließt, sondern nur dadurch, daß man sie ernsthaft in Angriff nimmt. Und das hat Zamboni, wie kein Geringerer als A. Gemelli bestätigt, „mit spekulativem Tiefsinn ersten Ranges“

<sup>30</sup> A. a. O. 436. — <sup>31</sup> Vgl. Conf. 10, 12, n. 19.

<sup>32</sup> Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 30 f.

getan<sup>33</sup>. So kam er mit Notwendigkeit zur Analyse des Bewußtseins als Ausgangspunkt erkenntniskritischer Besinnung. Und gerade dadurch überwindet er den Erkenntnisbegriff des Idealismus, wie wiederum Gemelli mit Recht betont: Im Selbstbewußtsein erfassen wir „das Ich, das seiner fundamentalen ontologischen Realität, seines Seins, seines *actus essendi* bewußt ist. In diesem Fall ist der Wesenskern der Philosophie des Seins ganz unberührt . . . . Es ist nicht mehr das Denken, auch nicht der Willensakt, die das Sein setzen, was ja die absolute Priorität des Denkens und Willens begründen würde, sondern im Denken und in der Tat erfaßt das konstitutive Sein des menschlichen Subjektes ein Wissen von sich, findet, entdeckt, erkennt sich selber in einer fundamentalen ontologischen Erfahrung<sup>34</sup>.“ Was ist das anders als eine Rechtfertigung des von Calà Ulloa so heftig angegriffenen Titels von Zambonis Buch: *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere?*

---

<sup>33</sup> Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen VII 97; vgl. *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica* (Mailand 1926) 70.

<sup>34</sup> Ebd. 103; vgl. *Il mio contributo* 76 f.