

# Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage.

## Eine Erklärung von De veritate q. 1 a. 9.

Von Joseph de Vries S.J.

Der um die neuscholastische Bewegung so hochverdiente Kardinal Mercier hat in seiner *Critériologie générale* vor nunmehr 34 Jahren zuerst die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf einen Text des hl. Thomas gelenkt, der wie kein zweiter eine Antwort gerade auf die erkenntniskritische Frage zu geben scheint. Es ist der seitdem immer wieder angeführte Text *De veritate* q. 1 a. 9<sup>1</sup>. Sertillanges bringt die Auffassung weiter neuscholastischer Kreise zum Ausdruck, wenn er zu diesem Text bemerkt, er enthalte den ganzen Aufriß einer Krieteriologie<sup>2</sup>.

Trotzdem scheint Thomas in diesem Artikel nur wie nebenbei auf die erkenntniskritische Frage zu kommen. Die Fragestellung ist ja zunächst nur die, ob es im Sinn Wahrheit gebe. Dabei wird nicht etwa die Außenweltserkenntnis einem auch nur methodischen Zweifel unterworfen; der Sinn der Frage scheint vielmehr ein mehr terminologischer zu sein: Kann man in der sinnlichen Erkenntnis die Definition der Wahrheit verwirklicht finden? In der Beantwortung dieser Frage gibt Thomas zu, daß in der sinnlichen Wahrnehmung insofern von Wahrheit die Rede sein kann, als sie die Dinge so darstellt, wie sie sind; daß dem so ist, wird hier einfach vorausgesetzt. Was dem Sinn aber fehlt, ist die Möglichkeit, seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sich bewußt zu werden: Die Wahrheit ist im Sinn nicht „*sicut cognita a sensu*“. Um diese Tatsache näher zu begründen und begreiflich zu machen, weist Thomas auf den Gegensatz hin, der in diesem Punkt zwischen Sinn und Verstand besteht, und zeigt, wie und warum der Verstand zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann und wie gerade das, was ihn dazu befähigt, dem Sinn abgeht.

---

<sup>1</sup> *Critériologie générale* 1899, 44 (81923, 40). — Schon vorher hatte J. Kleutgen in seiner „*Philosophie der Vorzeit*“ (I n. 106 f.) gegenüber Günther nachdrücklich auf den Text hingewiesen. Aber die neuere Erörterung des Textes knüpft vor allem an Mercier an.

<sup>2</sup> S. Thomas d'Aquin II<sup>4</sup> 184; in der deutschen Übersetzung (Hellerau 1928): 653.

In diesem Zusammenhang also findet sich der hochbedeutende Text, der uns hier beschäftigen soll. Die entscheidende Stelle lautet so: „Wahrheit gibt es im Verstand und in den Sinnen, aber nicht auf dieselbe Weise. Im Verstand ist sie nämlich als tatsächliches Ergebnis der Verstandestätigkeit und auch als erkannter Gegenstand. Denn sie ergibt sich aus dem Wirken des Verstandes, insofern das Urteil des Verstandes tatsächlich den Sachverhalt trifft. Erkannter Gegenstand aber ist sie, insofern der Verstand über seinen eigenen Akt reflektiert. Freilich genügt nicht das einfache Bewußthaben des Aktes; vielmehr ist eine Erkenntnis seines wesentlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit erfordert. Diese Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn die Natur des Aktes selbst erkannt wird. Und dazu wieder braucht man ein Wissen um die Natur des tätigen Prinzips, d. h. des Verstandes selbst, in dessen Natur es liegt, sich der Wirklichkeit anzugleichen. Also erkennt der Verstand insofern die Wahrheit, als er über sich selbst reflektiert<sup>3</sup>.“

Im folgenden wird dann für den sinnlichen Bereich als solchen gezeigt, daß sich hier Wahrheit nur als tatsächliches Ergebnis der naturhaften Betätigung findet, insofern eben durch diese eine Darstellung der Wirklichkeit zustande kommt, daß aber diese Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d. h. die Wahrheit selbst, nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Grund dafür ist, daß dem Sinn die Erkenntnis der eigenen Natur abgeht. „Obwohl der Sinn sich seines Aktes bewußt ist, erkennt er doch nicht seine eigene Natur und darum weder die Natur seines Aktes noch dessen wesentliches Verhältnis zur Wirklichkeit, folglich auch nicht dessen Wahrheit<sup>4</sup>.“

---

<sup>3</sup> „Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur.“ De ver. q. 1 a. 9 (nach Cod. Vat. lat. 781 f. 46ra).

<sup>4</sup> „Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.“ Ebd.

Die Bedeutung dieses Textes liegt darin, daß es sich hier tatsächlich nicht, wie meist beim hl. Thomas, um die spekulativ-psychologische Frage zu handeln scheint, wie in unserer Seele eine „wahre“ Darstellung der Wirklichkeit zustande kommt, sondern um die eigentlich kritische Frage, wie wir die „Vorstellung“, die wir zunächst ohne Kenntnis der Art ihres Entstehens in unserm Bewußtsein einfach vorfinden, als Darstellung einer Wirklichkeit und in diesem Sinne als wahr erkennen können. Aber ist das wirklich der Sinn des „cognoscere veritatem“? Jüngst hat P. Wilpert in einem sehr beachtenswerten Aufsatz im Philosophischen Jahrbuch<sup>5</sup> überzeugend dargetan, daß „cognoscere verum“ bei Thomas oft nur bedeutet „etwas Wahres denken“, „ein wahres Urteil im Bewußtsein haben“, mag es nun als wahr erkannt sein oder nicht. Es ist aber zu beachten, daß es hier nicht bloß heißt „cognoscere verum“, sondern „cognoscere veritatem“; es scheint sich also nicht nur um die „Erkenntnis“ von etwas, was wahr ist, sondern gerade um die Erkenntnis des Wahrseins von Wahrem zu handeln. Diese Auffassung erscheint als die allein mögliche, wenn man bedenkt, daß das bloße Haben einer „wahren“ Vorstellung in unserm Text schon durch das „veritas consequitur actum“ bezeichnet ist. Das „cognoscere veritatem“ muß also notwendig mehr bedeuten. Und was sollte dieses Mehr anders sein als das Wissen um die Wahrheit der Vorstellung?

Man kann daher vernünftigerweise kaum daran zweifeln, daß es sich hier wirklich um die kritische Frage der Wahrheitssicherung handelt. Als Grundlage der Wahrheitserkenntnis wird nun aber eine Erkenntnis der „Natur des Verstandes“ hingestellt. Damit scheint eine Metaphysik des erkennenden Subjektes als Voraussetzung für die Lösung der kritischen Frage gefordert zu werden. In doppeltem Sinn scheint nämlich die Erkenntnis der Natur des Verstandes eine „metaphysische“ Erkenntnis zu sein: 1. Im Gegensatz zu bloßer Erfahrungs- oder Naturwissenschaft: Es handelt sich um die Wesensbestimmung einer immateriellen Realität. 2. Im Gegensatz zu einer Wesensphänomenologie: Es handelt

<sup>5</sup> Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin: PhJb 46 (1933) 56–75. Wilpert kommt hier von ganz anderer Seite zu dem gleichen Ergebnis, das wir in Schol 8 (1933) 92 auch kurz andeuteten: Das Wort „cognoscere“ ist bei Thomas der allgemeinste Ausdruck für jede Art bewußter Erfassung eines Gegenstandes; wollten wir es einfach überall mit „erkennen“ wiedergeben, so führte das fast notwendig zu Mißverständnissen.

sich um ein reales „Wesen“, das nicht unmittelbar erschaubar, sondern zunächst „hinter“ den Erscheinungen verborgen ist.

Diese Andeutungen genügen schon, um ahnen zu lassen, wie große Schwierigkeiten sich hinter den schlichten Worten unseres Textes auftun. Wie ist eine metaphysische Lösung des kritischen Problems überhaupt ohne *Petitio principii* möglich? Es ist wahrhaftig nicht zu verwundern, daß der Text recht verschiedene Deutungen gefunden hat. Die Betrachtung von zwei dieser Deutungen, die in gewisser Beziehung die äußersten Gegensätze bilden, soll uns dazu dienen, die Fragen, die der Text aufgibt, schärfer herauszuarbeiten.

### I. Entgegengesetzte Deutungen. — Fragestellung im einzelnen.

Léon Noël von der Löwener Schule hat in seiner Schrift „Notes d'Épistémologie thomiste“ unserm Text ein eigenes Kapitel gewidmet<sup>6</sup>. Noël verteidigt im Gegensatz zu Mercier den „unmittelbaren Realismus“. Die Erkenntnis eines Dinges der Außenwelt ist ihm ein unmittelbares „Ergreifen“. „Es braucht keine Brücke.“ Das stellvertretende Bild, dessen Dazwischentreten das Problem aufwerfen würde, gibt es gar nicht. Die *Species* bereitet nur den Erkenntnisakt vor, ist aber in keiner Weise sein Gegenstand; sie ist nur „*id, quo cognoscitur*“<sup>7</sup>. Es ist begreiflich, daß Noël bei dieser Einstellung in unserm Thomastext Schwierigkeiten findet. „Wie könnte es“, fragt er, zur Erkenntnis der Übereinstimmung zwischen Akt und Wirklichkeit „genügen, sich in einer Reflexion auf den Akt und sein Prinzip einzuschließen?“<sup>8</sup> Daß Thomas eine solche, nur im „indirekten Realismus“ verständliche Lösung geben könnte, scheint ihm ganz ausgeschlossen.

So versucht er also eine andere Deutung. Die bloße Tatsache (*le fait*) der Übereinstimmung unseres Denkens mit der Wirklichkeit wird durch einfache Vergleichung des Urteils mit dem in seiner eigensten Realität ohne vermittelndes bewußtes Bild sich zeigenden Ding erkannt. Aber „der Begriff der Wahrheit bringt mehr mit sich als diese Tatsache, er führt sie auf ein Gesetz zurück“<sup>9</sup>. Durch die Reflexion auf die Natur des Verstandes werden wir inne, daß die schon als tatsächlich erkannte Übereinstimmung dem tiefsten, naturhaften Streben des Verstandes nach Wahrheit entspricht, daß sie also nicht zufällig, sondern naturnotwendig ist. Diese Erklärung, meint Noël, beseitige jede Schwierigkeit<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Notes d'Épistémologie thomiste (Louvain 1925) 103—124.

<sup>7</sup> Ebd. 74 f. — <sup>8</sup> Ebd. 105. — <sup>9</sup> Ebd. — <sup>10</sup> Ebd. 107.

Ist dem wirklich so? Wir brauchen uns hier gar nicht auf die Frage einzulassen, ob Thomas wirklich zu den Verteidigern des „unmittelbaren Realismus“, wie er hier verstanden wird, gehört. Noël findet die Bejahung dieser Frage nur allzu selbstverständlich. Aber lassen wir das und fragen wir nur einmal: Wird die Deutung Noëls wenigstens dem unmittelbaren Zusammenhang gerecht? Es scheint uns nicht. Thomas sagt: Wir erkennen die Übereinstimmung unseres „Urteils“ mit der Wirklichkeit (der „res“) nur durch Reflexion auf die Natur des Verstandes. Noël erklärt: Die „bloße Tatsache“ der Wahrheit erkennen wir auch schon ohne diese Reflexion. Aber ist denn nicht schließlich die Hauptsache bei der Erkenntnis der Wahrheit eben das Innwerden der Tatsache, daß dieses mein gegenwärtiges Urteil mit der Wirklichkeit übereinstimmt? Mehr ist zur Gewißheit nicht erfordert. Wenn aber nach der Meinung des hl. Thomas zu dieser Erkenntnis die „Reflexion“ nicht notwendig wäre, dann wäre seine ganze Beweisführung hinfällig. Daraus, daß der Sinn seine eigene Natur nicht erfassen kann, würde eben nicht folgen, daß er die Wahrheit nicht erkennen kann; „als Tatsache“ könnte er sie ja vielleicht doch erkennen.

Die Deutung Noëls ist also als Ganzes unannehmbar. Seine Auffassung der „Natur des Verstandes“ als Naturstrebens (*appetitus naturalis*) zur Erkenntnis der Wahrheit verdient aber jedenfalls als Gegenstand weiterer Untersuchung festgehalten zu werden.

Wenn Noël die Gewißheit der äußeren Wirklichkeit als letzte Grundlage aller Wahrheitserkenntnis betrachtet, so steht die Deutung, die Ch. Boyer S. J. im *Gregorianum* 1924<sup>11</sup> unserm Text gegeben hat, insofern im äußersten Gegensatz dazu, als sie gerade den entgegengesetzten Pol, nämlich die unsern Verstandesakten noch zugrunde liegende innerste Natur des Verstandes als Grundlage aller Gewißheit ansieht. Diese Erklärung scheint jedenfalls mehr auf den Grundton des Textes gestimmt zu sein. Die abschwächende Deutung Noëls wird sozusagen schon im voraus zurückgewiesen: „Daß eine Fähigkeit ihre Natur erkennen muß, um die Wahrheit zu erkennen, . . . das ist das Prinzip, auf das sich die Beweisführung des ganzen Artikels stützt<sup>12</sup>.“ „Thomas denkt nicht im Traum daran, nach der Methode, die die Idea-

<sup>11</sup> Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q. 1 a. 9: Greg 5 (1924) 424—443.

<sup>12</sup> Ebd. 433.

listen den Scholastikern zuweilen zuschreiben, auf der einen Seite den Gegenstand und auf der andern 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 ebenso innerliche Vorstellung erkennt<sup>13</sup>.“

Boyer hält also durchaus daran fest, daß auch die bloße Tatsache der Übereinstimmung nur durch die Reflexion auf die Natur des Verstandes erkannt werden kann. Mit Recht betont er<sup>14</sup>, daß es sich dabei nicht um eine nachträgliche Reflexion auf das schon vorher innerlich bejahte Urteil handeln kann — sonst wäre die Zustimmung ja zunächst blind. Vielmehr ist die Reflexion, von der hier die Rede ist, eine Besinnung auf die dem Urteil vorangehende einfache begriffliche Erfassung<sup>15</sup> und deren Prinzip; das Urteil ist erst Ergebnis dieser Reflexion. Doch wollen wir hier auf die Einzelheiten der von Boyer vorgetragenen Urteilstheorie nicht eingehen.

Wichtiger scheint uns die Erklärung, wie die Reflexion auf die Natur des Verstandes vor sich gehen und Grund der Wahrheitserkenntnis sein soll. Die Reflexion erfolgt nach Boyer in einem der Erfassung der einfachen „Washeit“ folgenden Akt, und zwar wird im gleichen Reflexionsakt die Natur des Verstandes und seines ersten Aktes erfaßt. Und diese Erkenntnis der Natur des Verstandes — das ist das Entscheidende in der Deutung Boyers — ist durchaus unmittelbar: Der Verstand „durchdringt mit einem Blick seine innerste Natur<sup>16</sup>“. Das ist nicht so zu verstehen, als würde z. B. die Einfachheit und

<sup>13</sup> Ebd. 434 f. — <sup>14</sup> Ebd. 426—433.

<sup>15</sup> Vielleicht ist hinzuzufügen: eine Besinnung auf das „Urteil“, insofern es nur Vorstellung eines Sachverhaltes ist, und den Verstand als tätiges Prinzip dieser Vorstellung. Im vollkommenen Urteil können eben drei Gesichtspunkte unterschieden werden: 1. Die Vorstellung eines Sachverhaltes, sozusagen der gedachte Satz, das „enuntiabile“ oder auch „enuntiatum“ der Scholastiker. Wie P. Wilpert gezeigt hat (vgl. Anm. 5), kann schon von ihm gelten: *Intellectus dicit et cognoscit verum*: Der Verstand drückt aus, denkt etwas Wahres. Die Wahrheit selbst braucht hier noch nicht erkannt zu sein. 2. Die Erfassung der Wahrheit (*perceptio veritatis*) des gedachten Satzes kommt als etwas Neues hinzu. 3. Von dieser Einsicht in die Wahrheit des Satzes ist dann noch die Zustimmung, die Behauptung (*assensus*) zu unterscheiden. In der kritischen Frage handelt es sich um den zweiten Gesichtspunkt. Nur er ist als unmittelbares Ergebnis der Reflexion auf die Natur des Verstandes anzusehen. Der Verstand als tätiges Prinzip der Vorstellung des Sachverhaltes kann also ohne Schwierigkeit vorausgesetzt werden.

<sup>16</sup> A. a. O. 437.

Immaterialität des Verstandes unmittelbar erfahren; aber daß er seiner Natur nach eine Fähigkeit ist, sich den Dingen anzugleichen, das sieht der Verstand unmittelbar.

Boyer sucht eingehend zu beweisen, daß diese Erkenntnis der Natur des Verstandes nicht bloß Ergebnis einer Schlußfolgerung sein kann. Der Kerngedanke des Beweises ist folgender: Da alle Wahrheitserkenntnis auf die Erkenntnis der Natur des Verstandes sich gründet, könnte die Wahrheit der Sätze, aus denen die Eigenart der Natur des Verstandes zuerst bewiesen werden sollte, ohne offenbare *Petitio principii* nicht feststehen; d. h. ein Beweis ist unmöglich; wenn die Natur des Verstandes nicht unmittelbar erkannt wird, folgt notwendig der Skeptizismus<sup>17</sup>.

Die Folgerichtigkeit dieses Gedankenganges läßt sich nicht leugnen. Und doch regt sich unwillkürlich ein Widerstand dagegen, sein Ergebnis als echte Lehre des hl. Thomas anzuerkennen. Wiederholt Thomas nicht gerade im Gegenteil hundertmal, daß der Verstand zuerst seinen Gegenstand, dann seinen Akt und erst aus den Akten sein eigenes Wesen erkennt? Daß hier die Hauptschwierigkeit des Textes *De veritate* q. 1 a. 9 liegt, hat schon 1921 Roland-Gosselin O. P.<sup>18</sup> bemerkt: „Wenn diese Lehre Schwierigkeit bereitet, dann ist es wegen der sonst vom hl. Thomas vertretenen Lehre über die Art, wie der Verstand seine eigene Natur erkennt. . . . Es liegt hier ein historisches und ein philosophisches Problem vor, für die man, wie mir scheint, noch keine befriedigenden Lösungen gefunden hat.“

Freilich, von einem offenbaren Widerspruch zu sprechen, wäre bequem, aber auch sehr oberflächlich. Es handelt sich um die Ordnung, das „Früher“ oder „Später“ von drei „Erkenntnissen“: der „Erkenntnis“ des Gegenstandes, des Aktes und der Fähigkeit. Wie unbestimmt und mehrdeutig sind aber diese Ausdrücke! In welchem Sinn ist z. B. die Erkenntnis des Gegenstandes „früher“ als die des Aktes? Zeitlich? Wohl schwerlich. Es wäre auch vom erkenntniskritischen Standpunkt gleichgültig. Oder besteht in dem Sinn eine „logische“ Priorität des Gegenstandes, daß das Dasein des Aktes aus dem Gegenstand erst erschlossen wird? Einen solchen Widersinn wird man Thomas wohl nicht zutrauen wollen. Es scheint also nur übrig zu bleiben, daß die Erkenntnis des Gegenstandes insofern sozusagen „psych-

<sup>17</sup> Ebd. 437—440.

<sup>18</sup> Sur la théorie thomiste de la vérité: *RevScPhTh* 10 (1921) 222—234. Der zitierte Text S. 230 f.

logisch“ „früher“ ist als die des Aktes, als die Aufmerksamkeit sich naturgemäß zuerst auf den Gegenstand richtet, während das gleichzeitige Bewußtsein des eigenen Aktes zunächst sozusagen nur den nicht ausdrücklich beachteten Hintergrund bildet. Diese psychologische Priorität wird wohl mit der seinshafteu Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseins von der Anregung von außen zusammenhängen.

Daß die Fähigkeit nur in Abhängigkeit von den Akten erkannt werde, ist also gewiß nicht ohne weiteres eindeutig. Entscheidend für die Haltbarkeit der Deutung Boyers ist die Frage, wie nach Thomas das Abhängigkeitsverhältnis der Erkenntnis der „Natur des Verstandes“ von der Erkenntnis der Akte zu fassen ist. Liegt auch hier nur eine im eben erklärten Sinn „psychologische“ Priorität vor, so ist — wenigstens von dieser Seite her — nichts gegen die Deutung Boyers einzuwenden. Ist aber die Erkenntnis der Natur des Verstandes als Ergebnis schlußfolgernden Denkens logisch abhängig von der Erkenntnis der Akte, dann würde Boyers Erklärung einen schwerlich annehmbaren Widerspruch in der Lehre des hl. Thomas bedeuten: Einerseits wäre die Gewißheit vom Dasein der Akte, wie alle Wahrheitserkenntnis, logisch abhängig von der Erkenntnis der Natur des Verstandes, andererseits wiederum wäre die Erkenntnis der Natur des Verstandes logisch abhängig von der Gewißheit der Akte; d. h. wir hätten einen vollendeten Zirkelschluß.

Nur eine Möglichkeit besteht, aus diesem Zirkel herauszukommen: Die Voraussetzung Boyers aufzugeben, nach der die Erkenntnis der Natur des Verstandes Grundlage aller Wahrheitserkenntnis ist. In der Tat, wenn die Gewißheit unserer bewußten Akte und die Gewißheit der Prinzipien, mit deren Hilfe von diesen Akten auf die Natur des Verstandes geschlossen wird, von der Erkenntnis der Natur des Verstandes unabhängig sind, dann kann jede andere Wahrheitserkenntnis, d. h. die kritisch begründete Gewißheit bewußtseinstranszendenter Realität ohne *Petitio principii* auf die erkannte Natur des Verstandes, d. h. auf eine Metaphysik des erkennenden Subjektes gegründet werden. Aber sind wir zu dieser Einschränkung der Tragweite des Textes *De veritate* q. 1 a. 9 berechtigt?

So heben sich aus der Erörterung der entgegengesetzten Deutungen Noëls und Boyers wie von selbst die Fragen ab, die sich hinter den knappen Worten des Textes verbergen:

1. Die grundlegendste Frage ist wohl: Wie muß die „Natur des Verstandes“ hier aufgefaßt werden? Denn das Wesen

des Verstandes kann ja wohl von verschiedenen Seiten beleuchtet werden. Hat Noël recht, wenn er die Natur des Verstandes hier als Naturstreben (*appetitus naturalis*) zur Erkenntnis der Wahrheit auffaßt<sup>19</sup>? Die Beantwortung dieser Frage ist Voraussetzung für die Lösung der folgenden.

2. Wie wird diese Erkenntnis der Natur des Verstandes erreicht, unmittelbar oder nur mittelbar, durch schlußfolgerndes Denken?

3. Wozu ist das Wissen um die Natur des Verstandes erfordert, zur kritischen Begründung aller Wahrheitserkenntnis oder nur zur Begründung bestimmter Klassen von Erkenntnissen?

4. Endlich drängt sich noch die Frage auf: Wie vollzieht sich nun der Übergang von der erkannten Natur des Verstandes zur kritisch begründeten Behauptung des Gegenstandes, dessen Gewißheit von der erkannten Natur des Verstandes abhängig ist? Mit andern Worten: Inwiefern hilft die Metaphysik der Erkenntnis zur Lösung der kritischen Frage?

Aus leicht verständlichen Gründen ist eine sichere Beantwortung dieser Fragen allein auf Grund des einen Textes *De veritate* q. 1 a. 9 nicht möglich. Auch die sorgfältigste Interpretation würde dazu nicht ausreichen. Denn es ist eine unleugbare Tatsache, von deren Nichtbeachtung so manche Einseitigkeit in der Thomas-Deutung herkommt, daß auch ein Thomas nicht in jedem einzelnen Artikel eine allseitig erschöpfende Antwort auf vielfach verschlungene Fragen geben kann. Wir haben deshalb in der Aschendorffschen Sammlung „*Opuscula et textus*“ eine Zusammenstellung von Thomas-Texten herausgegeben, die vielleicht zu einer allseitigen Beleuchtung des ebenso schwierigen wie wichtigen Textes *De veritate* q. 1 a. 9 behilflich sein können<sup>20</sup>. Im folgenden sollen

<sup>19</sup> Die gleiche Auffassung vertrat auf dem römischen Thomistenkongreß 1925 Jos. Dalmau S. J. (vgl. *Acta primi congressus thomistici internationalis* 211 f.); ebenso deuten die „Natur des Verstandes“ im Sinn eines Naturstrebens auf die Wahrheit als Ziel: J. Maréchal (vgl. z. B. *Le dynamisme intellectuel: RevNéo-scholPh* 29 [1927] 146 f.), Garrigou-Lagrange (*Le réalisme du principe de finalité* 165 f.) und neustens Przywara (*Analogia entis* I 153: Das „Hin-zu zum seinshaften Ding als Wesens-Natur des Aktes“).

<sup>20</sup> *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Collegit Jos. de Vries S. J. (Opuscula et textus, series scholastica. Fasc. XIV). 8<sup>o</sup> (60 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 1.10.* — Die im folgenden zitierten Thomas-Texte finden sich fast alle in dieser Zusammenstellung.

die Hauptgedanken der sich auf Grund dieser Texte ergebenden Deutung kurz dargelegt und begründet werden. Diese Deutung hält einerseits zwischen den Gegensätzen Noëls und Boyers eine mittlere Linie ein; andererseits steht sie insofern im Gegensatz zu beiden, als sie die beiden gemeinsame allzu intuitionistische Einstellung vermeidet.

## II. Der Mittelweg in der Deutung von *De veritate* q. 1 a. 9.

### 1. Die „Natur des Verstandes“.

Unsere erste Frage lautet: Wie ist die „Natur des Verstandes“ hier aufzufassen? Sollen wir etwa an die rein seinshaften, sozusagen „statischen“ Bestimmungen des Verstandes denken, z. B. an seine Immaterialität, an die Frage, ob er Substanz oder Akzidens ist und dergl.? Schwerlich. Schon das Wort „Natur“ weist uns mehr auf die tätige, „dynamische“ Seite des Wesens. Das Wort „Natur“ bezeichnet ja, wie Thomas oft wiederholt<sup>21</sup>, das Wesen vorzüglich als „*intrinsicum principium motus*“, als inneres Prinzip der „Bewegung“ im weitesten Sinn des Wortes, d. h. als Tätigkeitsprinzip. Überdies heißt es in unserem Text ausdrücklich, die Natur des „tätigen Prinzips, das der Verstand selbst ist,“ müsse erkannt werden.

Vielleicht ist gerade dieser Ausdruck „*principium activum*“ von manchen Erklärern unseres Textes zu wenig beachtet worden. So betont z. B. Mercier im Anschluß an diesen Text wohl nachdrücklich die Notwendigkeit der Reflexion<sup>22</sup>, aber die Aktivität des Verstandes scheint in seiner „*Critériologie*“ kaum eine Rolle zu spielen. An der entscheidenden Stelle, wo die Betrachtung der Aktivität des Verstandes einsetzen müßte, finden wir nur den Hinweis auf die Passivität der Erkenntnis: Die Realgeltung der Begriffe wird dadurch bewiesen, daß ihr Inhalt irgendwie aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt, daß wir uns aber in der Wahrnehmung passiv verhalten und folglich unter der Einwirkung einer von uns verschiedenen Realität stehen<sup>23</sup>. Wir wollen diesem Gedankengang gewiß nicht alle Berechtigung absprechen, aber als Ausführung des in *De veritate* q. 1 a. 9 angedeuteten „Aufrisses einer Krieriologie“ kann er nicht gelten.

Aber, wie ist das möglich, die Aktivität, die „Spontaneität“ des Verstandes, die doch gerade den immer wieder ins Feld

<sup>21</sup> Vgl. z. B. *S. th.* 1 q. 29 a. 1 ad 4; q. 115 a. 2; 3 q. 2 a. 1.

<sup>22</sup> *Critériologie générale*<sup>8</sup> 39—42 51 f. 267.

<sup>23</sup> *Ebd.* 386—398.

geführten Hauptbeweisgrund des Idealismus bildet, soll zur Begründung der Wahrheit im Sinn des Realismus dienlich sein? Muß nicht im Gegenteil der Realist bestrebt sein, die Bedeutung der Eigentätigkeit des erkennenden Subjektes möglichst herabzudrücken und das passive Hinnehmen des Gegenstandes möglichst zu betonen? Aber hier ist wohl die Gegenfrage am Platz: Wird eine solche absichtliche Einseitigkeit überzeugen können? Wie sehr auch manche neuere Thomisten ängstlich die Passivität des Verstandes überbetonen zu müssen glauben, Thomas läßt sich den unbefangenen Blick auch für die Aktivität des Verstandes nicht nehmen. Ja, noch mehr: Mit unerhörter Kühnheit entreißt er dem erkenntnistheoretischen Idealismus gerade diese seine Hauptwaffe und richtet sie gegen ihn selbst. Gewiß, der Verstand ist aktiv; aber seine Tätigkeit ist seiner innersten Natur gemäß ein aktives Sich-Angleichen an die Wirklichkeit: *in cuius natura est, ut rebus conformetur*<sup>24</sup>.

Aber wie ergibt sich diese Gewißheit aus der Erkenntnis der aktiven Natur des Verstandes? Die Betrachtung des Verstandes allein unter der formalen Rücksicht der Aktivität genügt dafür offenbar nicht. Hier setzen nun mehrere Erklärer<sup>25</sup> mit der finalistischen Betrachtungsweise ein: Der Verstand ist als aktives Prinzip ein „Naturstreben“ (*appetitus naturalis*), und das Ziel dieses naturhaften Strebens ist die Wahrheit im Sinn der realistischen Wahrheitsdefinition.

Diese Deutung liegt durchaus nahe. Sie entspricht ganz dem Geist der thomistischen Philosophie. Thomas wiederholt oft, daß jede „Natur“ und besonders auch jede Fähigkeit der Seele aus ihrem innersten Wesen auf ein Ziel hinstrebt. „Die Natur eines jeden Dinges ist eine vom ersten Bewegter eingepflanzte Hinneigung, durch die sie auf das gesollte Ziel hingeeordnet ist“<sup>26</sup>. „Jede Fähigkeit der Seele ist eine Natur und hat eine naturhafte Neigung auf ein Ziel“<sup>27</sup>. „Jede Fähigkeit der Seele ist eine Form oder Natur und hat eine natür-

<sup>24</sup> Da unmittelbar vorher der Ausdruck „*principium activum*“ steht, haben wir wohl das Recht, das „*conformetur*“ im medialen Sinn aufzufassen.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>26</sup> „*Natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem.*“ In 12 Met. lect. 12 n. 2634 (wir geben die Nummern nach der Ausgabe von Cathala, Turin 1926).

<sup>27</sup> „*Quaelibet potentia animae natura quaedam est et naturaliter in aliquid inclinatur.*“ De ver. q. 25 a. 2 ad 8.

liche Hinneigung zu etwas. Daher erstrebt eine jede den ihr angemessenen Gegenstand mit einem naturhaften Streben<sup>28</sup>.“ Diese Auffassung findet ihre Begründung, wo Thomas den Grundsatz darlegt, daß jedes Wirken notwendig zielstrebig ist (*Omne agens agit propter finem*)<sup>29</sup>. Wir dürfen diese Begründung, wie auch den Begriff des „Naturstrebens“ hier wohl als bekannt voraussetzen. Die ausdrückliche Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze auf den Verstand findet sich im Anfang des *Metaphysikkomentars*, wo Thomas den bekannten ersten Satz der aristotelischen *Metaphysik* erklärt<sup>30</sup>.

Als Ziel des Verstandesstrebens wird dort im allgemeinen das „Wissen“ angegeben. Anderswo wird dieses „Wissen“ genauer bestimmt als „Erkenntnis der Wahrheit“: „Nichts hindert uns, die Wahrheit als ein Gut zu bezeichnen, insofern eben der erkennende Verstand als eine Realität betrachtet wird. Denn wie jede andere Realität auf Grund ihrer Vollkommenheit gut genannt wird, so der erkennende Verstand auf Grund der ihm innewohnenden Wahrheit<sup>31</sup>.“ „Der dem Verstand entsprechende Wert und sein natürliches Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit<sup>32</sup>.“

„Wahrheit“ aber im eigentlichen Sinn des Wortes besagt für Thomas eine „Übereinstimmung des Verstandes mit dem wirklichen Sachverhalt, insofern der Verstand von dem, was ist, sagt, daß es ist, oder von dem, was nicht ist, sagt, daß es nicht ist<sup>33</sup>“. Wir haben hier „res“ mit „wirklicher Sachverhalt“ wiedergegeben. Die Berechtigung dieser Überset-

<sup>28</sup> „Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu.“ *S. th.* 1 q. 80 a. 1 ad 3.

<sup>29</sup> *S. c. gent.* 3, 2; *S. th.* 1, 2 q. 1 a. 2.

<sup>30</sup> In 1 *Met. lect.* 1 n. 1—5.

<sup>31</sup> „Nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua veritate.“ In 6 *Met. lect.* 4 n. 1239. — Vgl. *S. th.* 1 q. 16 a. 4 ad 1; 1, 2 q. 64 a. 3.

<sup>32</sup> „Bonum intellectus et eius finis naturalis est cognitio veritatis.“ *S. c. gent.* 3, 107.

<sup>33</sup> „Adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est.“ *S. c. gent.* 1, 59. — *S. th.* 1, 2 q. 64 a. 3 wird das „adequatio intellectus et rei“ genauer gefaßt als „conformitas (intellectus) ad rem“; dadurch wird der Verstand klar als Träger, die Wirklichkeit als Ziel der Wahrheitsbeziehung bezeichnet. Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes bei Thomas vgl. A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin* 174—191.

zung wird von Mercier<sup>34</sup> und Sertillanges<sup>35</sup> bestritten. Sie meinen, die in der Wahrheitsdefinition genannte „res“, der sich der Verstand im Urteil angleicht, sei zunächst nicht das „Ding an sich“, sondern nur das „Ding in uns“, d. h. das Ding, insofern es uns im Begriff „Gegenstand“ ist. Sertillanges beruft sich für diese Auffassung auf einen Text des hl. Thomas, in dem es tatsächlich heißt, das Sein, das ein Gegenstand im begrifflich erfassenden Verstand habe, genüge, die Definition der Wahrheit „adaequatio ad rem“ zu verwirklichen<sup>36</sup>.

Die Sache ist für uns von einiger Bedeutung. Denn wenn das Ziel des Verstandes, die „Wahrheit“, nicht wesentlich eine Beziehung auf das wirkliche, seinshafte „Ding“ besagt, könnte die ganze Betrachtung der Finalität des Verstandes nichts dazu beitragen, unser Wissen um die bewußtseinsunabhängige Realität kritisch zu begründen. Es wäre nun freilich nicht schwer, dem einen von Sertillanges angeführten Text eine ganze Reihe von Texten entgegenzustellen, wo die in der Wahrheitsdefinition genannte „res“ umschrieben wird als „Ding außerhalb der Seele<sup>37</sup>“, als „etwas in der Wirklichkeit der Dinge<sup>38</sup>“, als etwas „in der Wirklichkeit der Dinge Verbundenes<sup>39</sup>“, als etwas, was zuweilen ein Materielles ist<sup>40</sup>. Noch auffallender ist, daß es im Corpus desselben Artikels, auf den Sertillanges sich beruft, heißt: „Die Wahrheit ist im Sein des Dinges begründet. . . . Und dadurch, daß der Verstand in seiner Tätigkeit durch eine Art Angleichung an das Sein des Dinges dieses hinnimmt, wie es ist, vollendet sich die Beziehung der Übereinstimmung, in der das Wesen der Wahrheit besteht. Daher sage ich, das Sein des Dinges sei die Ursache der Wahrheit<sup>41</sup>.“ Sertillanges

<sup>34</sup> Critériologie générale<sup>8</sup> 28—32.

<sup>35</sup> Saint Thomas d'Aquin II<sup>4</sup> 180—185 336—338; in der deutschen Übersetzung (Hellerau 1928): 647—653 902—904.

<sup>36</sup> „De eo, quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari; ad minus enim oportet, quod illud, de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat, quod semper veritati correspondet aliquod esse; nec oportet, quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.“ In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5.

<sup>37</sup> „res extra animam“: De ver. q. 1 a. 3.

<sup>38</sup> „aliquid in rerum natura“: In 5 Met. lect. 9 n. 896.

<sup>39</sup> „coniuncta in rerum natura“: In 6 Met. lect. 4 n. 1225.

<sup>40</sup> „cum res interdum sit materialis“: S. c. gent. 1, 59.

<sup>41</sup> „Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate . . . ; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei, sicut est, . . . com-

selbst gibt nun zu, daß das „esse rei“, in dem die Wahrheit begründet ist (bzw. das „Ursache“ der Wahrheit ist), das reale Sein ist. Offenbar verbietet aber der Zusammenhang, hier den Ausdruck „esse rei“ im zweiten Satz anders zu verstehen als im ersten und dritten. Im zweiten Satz ist nun aber mit „esse rei“ das unmittelbare Ziel der Wahrheitsbeziehung gemeint; also ist auch dies das reale Sein.

Hiermit ist die Schwierigkeit freilich noch nicht gelöst, sondern nur in ihrer ganzen Schärfe herausgestellt. Wiederum wäre es sehr bequem, einfach einen Widerspruch festzustellen. Vielleicht führt aber die Betrachtung folgender Stelle aus dem Sentenzenkommentar zu einer befriedigenderen Lösung: „Es ist zu beachten, daß ein gedankliches Gebilde in dreifacher Weise sich zur Wirklichkeit verhalten kann. Denn zuweilen ist dieses Gebilde unmittelbar Wiedergabe einer Realität, wie z. B. die Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘. Und ein solches logisches Gebilde hat unmittelbar seine Grundlage in der Wirklichkeit, insofern die Tatsache der Übereinstimmung zwischen Ding und Verstand die Wahrheit des Bewußtseinsinhaltes mit sich bringt . . . . Zuweilen aber ist der gedankliche Inhalt nicht Wiedergabe einer Realität, sondern etwas, was sich erst aus unserer Art, die Realität zu erfassen, ergibt; von dieser Art sind die gedanklichen Gebilde, die unser Verstand aus sich (zu den Dingbegriffen) hinzubildet, wie z. B. die Bedeutung des Wortes ‚Gattung‘ . . . . Obwohl nun ein solcher Gedanke seine nächste Grundlage nicht in der Wirklichkeit, sondern im Verstand hat, so ist doch seine entferntere Grundlage das Ding selbst. Darum ist keine Falschheit im Verstand, wenn er solche Gedanken bildet. . . . Zuweilen aber hat die Bedeutung des Wortes gar keine Grundlage in der Wirklichkeit, weder unmittelbar noch entfernt, wie der Begriff einer Schimäre . . . ; und darum ist ein solches Gedankengebilde falsch<sup>42</sup>.“

---

pletur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis.“ In 1 d. 19 q. 5 a. 1.

<sup>42</sup> „Sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem, quae est extra animam. Aliquando enim hoc, quod intellectus concipit, est similitudo rei existens extra animam, sicut hoc, quod concipitur de hoc nomine ‚homo‘; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum facit, quod intellectus sit verus . . . . Aliquando autem hoc, quod significat nomen, non est similitudo rei existens extra animam, sed est aliquid, quod consequitur ex modo intelligendi rem, quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones, quas intellectus noster adinvenit, sicut significatum huius nominis ‚genus‘ . . . . Et huiusmodi intentionis, licet proximum fun-

Wenn hier den Gedankendingen (*entia rationis*) der reinen Logik „Falschheit“ abgesprochen wird, dürfen wir das wohl so verstehen, daß ihnen auch positiv „Wahrheit“ zugesprochen werden kann. Wir hätten also z. B. in den Sätzen der reinen Logik solche „Wahrheiten“ vor uns, die sich nicht unmittelbar auf „Dinge an sich“ beziehen. Trotzdem muß auch in ihnen wenigstens eine „entferntere“ reale Seinsgrundlage vorhanden sein, damit in irgend einem Sinn von „Wahrheit“ die Rede sein kann. So scheint es also, daß wir nach Thomas in einem doppelten Sinn von „Wahrheit“ sprechen können. Die erste Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ ist die unmittelbare Angleichung an ein wirkliches Sein. Aber es gibt auch „Wahrheiten“, die sich zunächst auf bloße Gedankendinge beziehen, auf das Sein, das ein Gegenstand nur als Bewußtseinsinhalt hat<sup>43</sup>; freilich müssen auch sie letztlich ein Fundament in der Wirklichkeit haben und sich daher auf eine „Wahrheit“ in der ersten Bedeutung des Wortes stützen. So bleibt also bestehen, daß die „Wahrheit“ immer eine — wenn auch zuweilen nur mittelbare — Beziehung auf die Wirklichkeit besagt. Da aber das Mittelbare gegenüber dem Unmittelbaren das Abgeleitete ist, ist die ursprüngliche Bedeutung der „Wahrheit“ die unmittelbare Angleichung an die Wirklichkeit. Die „Wahrheit“ der Formalwissenschaft ist nur möglich auf dem Grund einer „Wahrheit“ der Realwissenschaft, ist also Wahrheit in einem analogen Sinn. Dadurch rechtfertigt es sich, daß Thomas gewöhnlich nur von der Wahrheit im Sinn der Realwissenschaft spricht.

Damit ist klar, daß im Sinne des hl. Thomas „Streben zur Erkenntnis der Wahrheit“ gleichbedeutend ist mit „Streben zur Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher“. Ein solches Naturstreben ist also dem Verstand zuzuschreiben.

Man kann noch fragen, wie denn nun Thomas den Satz, die Wahrheitserkenntnis sei Ziel des Verstandes, begründe. Wir können hier nur einige Hinweise geben. Methodisch ist natürlich an der Grundregel festzuhalten, daß „der Wesensbegriff einer Fähigkeit von dem Akt her gewonnen werden muß, auf den sie hingeordnet ist“, und daß weiter „das Wesen des Aktes in seiner Sonderart bestimmt

---

damentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. . . . Aliquando vero id, quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimaerae . . . . Et ideo ista conceptio est falsa.“ In 1 d. 2 q. 1 a. 3.

<sup>43</sup> „esse in intellectu apprehendente“: In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5; vgl. Anm. 36.

wird nach der Besonderheit seines Gegenstandes“, und zwar nach dem Gegenstand, auf den der Akt „wesentlich hinzielt“, d. h. nach dem Formalobjekt<sup>44</sup>. Zum rechten Verständnis dieser Regel ist zu beachten, daß der „Gegenstand“ hier noch nicht als unabhängig vom Akt bestehendes „Ding an sich“ vorausgesetzt werden muß, sondern nur als bewußtseinsimmanenter Gegenstand. Die Bestimmung des Formalobjekts ist Sache rein phänomenologischer Aktanalyse. So versteht man auch, wie zwischen der oft wiederholten methodischen Grundregel „Die Natur der Fähigkeit wird aus der Natur des Aktes erkannt“ und dem Satz aus De ver. q. 1 a. 9 „Zur Erkenntnis der Natur des Aktes braucht man ein Wissen um die Natur der Fähigkeit“ nicht notwendig ein Widerspruch besteht. Die Kenntnis der Natur des Aktes ist eben nicht unter derselben Rücksicht Voraussetzung für die Kenntnis der Fähigkeit und Folgerung aus ihr. Voraussetzung ist das Wesen des Aktes, insofern der Akt nach der ihm innerlichen Subjekt—Objekt—Spannung betrachtet wird und insofern er vielleicht auch eine bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit meint (intendiert) — denn auch das ist reine Bewußtseinstatsache. Folgerung aus der Natur der Fähigkeit aber ist das Wesen des Aktes, insofern der Akt wesensmäßig der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit auch objektiv gewiß ist.

Aus welchem Akt des Verstandes soll nun die Natur des Verstandes als Naturstreben zur Erkenntnis der Wahrheit erkannt werden? Wohl nicht aus der einfachen begrifflichen Erfassung eines Gegenstandes (*simplex apprehensio*), sondern irgendwie aus dem „Urteil“. Denn der Begriff stellt ja nur einen Soseinsgehalt vor, der streng genommen weder wahr noch falsch ist; erst das Urteil stellt einen Sachverhalt als tatsächlich bestehend dar und ist darum notwendig entweder wahr oder falsch<sup>45</sup>. Unter „Urteil“

<sup>44</sup> „Oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur . . . Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti . . . Sed tamen considerandum est, quod . . . non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit.“ S. th. 1 q. 77 a. 3.

<sup>45</sup> „Cum sit duplex operatio intellectus, una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus . . ., quae alio etiam nomine formatio dicitur, alia est, quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis; prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius.“ In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7. — „Intellectus nostri duplex est operatio. Una, qua format simplices rerum quidditates, ut quid est homo vel quid est animal; in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum . . . Alia operatio intellectus est, secundum quam componit et dividit affirmando et negando; et in hac iam invenitur verum et falsum.“ De ver. q. 14 a. 1.

können wir aber hier die bloße Vorstellung eines Sachverhaltes verstehen, ohne daß die Einsicht in die Wahrheit und die Zustimmung schon mitverstanden sein müßte<sup>46</sup>. Denn schon diese Vorstellung des Sachverhaltes kennzeichnet sich durch den Sinngehalt des Bindewortes „ist“, das, wie Thomas besonders im Metaphysikkommentar öfters wiederholt, die Inhalte von Subjekt und Prädikat als in der Wirklichkeit verbunden hinstellt und insofern die Wahrheit bedeutet<sup>47</sup>. Die Vorstellung eines Sachverhaltes findet sich nun zwar schon in jeder Frage. Die Frage aber zielt ihrem Wesen nach auf eine Antwort, in der die Frage gelöst, die Wahrheit erkannt ist. So ergibt sich also daraus, daß der Verstand tätiges Prinzip des Urteils (der Vorstellung von Sachverhalten) ist und darum auch ein natürliches Streben zur Ausübung der Urteilsfunktion hat<sup>48</sup>, daß er auch wirklich wesensmäßig ein natürliches Streben zur Erkenntnis der Wahrheit ist.

Aus unsern bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß die allgemeine Auffassung des hl. Thomas die Deutung der *De ver. q. 1 a. 9* genannten „*natura intellectus*“ als Naturstreben zur Wahrheitserkenntnis durchaus erlaubt. Aber ist diese Deutung gefordert, ist sie die einzig mögliche?

Da mag uns zunächst eine Gegenfrage gestattet sein: Wie soll man die „Natur des Verstandes“ anders deuten? Wie soll eine andere Wesensbestimmung des Verstandes zur Lösung der kritischen Frage beitragen? P. Wilpert<sup>49</sup> scheint, wenn wir seine Andeutungen nicht mißverstehen, die Sache so aufzufassen: In jedem unmittelbar evidenten Urteil erfassen wir, daß es die „Natur des Verstandes“ ist, sich vom klar sich zeigenden Sachverhalt in seinem Urteilen leiten zu lassen. Das ist gewiß wahr; aber es ist nicht ersichtlich, wie die so aufgefaßte „Natur des Verstandes“ uns zu einer neuen Wahrheitserkenntnis behilflich sein kann. Das unmittelbar evidente Urteil, z. B. das schlichte Bewußtseinsurteil, ist ja schon unabhängig von dieser Erkenntnis der „Natur des Verstandes“ gewiß. Zur Erklärung der Gewißheit eines Urteils etwa über Bewußtseinsjenseitiges scheint aber die so verstandene „Natur des Verstandes“ nichts beizutragen. Sie fordert wohl Evidenz, trägt aber nichts bei zu ihrem Zustandekommen. Wo wäre also die Wahrheit, die „insofern erkannt

<sup>46</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>47</sup> In 6 *Met. lect. 4 n. 1225*; In 5 *Met. lect. 9 n. 895* („*Esse significat, quia aliquod dictum est verum.*“); In 9 *Met. lect. 11 n. 1898*.

<sup>48</sup> Vgl. die Texte in Anm. 26—28.

<sup>49</sup> Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin 67.

wird, als der Verstand auf sich selbst reflektiert“? Wenn aber Wilpert, was wir nicht glauben, meinen sollte, in jedem unmittelbar evidenten Urteil erfasse der Verstand unmittelbar, daß seiner innersten Natur zufolge alle Urteile, zu denen er von Natur angetrieben wird (auch wenn sie nicht unmittelbar evident sind), notwendig wahr sein müssen, so wäre das 1. wieder die finalistische Deutung und zwar 2. diese Deutung in dem von Wilpert selbst abgelehnten intuitionistischen Sinn Boyers.

Außer der finalistischen Deutung scheint wirklich kaum eine andere Erklärung möglich zu sein, die einer kritischen Nachprüfung standhalten könnte. Wenn schon dieser Umstand diese Deutung sehr empfiehlt, so erscheint sie wirklich als die einzige, die ernstlich in Betracht kommt, wenn wir feststellen können, daß die finalistische Auffassung der Erkenntniskräfte auch anderswo, wo Thomas die Wahrheitsfrage stellt, immer wieder hervortritt. So ist es aber in der Tat. Vor allem bei den Fragen, ob die sinnliche Wahrnehmung bzw. die einfache begriffliche Erfassung „falsch“<sup>50</sup> sein könne, finden wir immer wieder die teleologische Auffassung der Erkenntnisfähigkeiten. Thomas beruft sich für sie auf Aristoteles<sup>51</sup>.

Schon in den Artikeln 11 und 12 der ersten Quaestio De veritate, also in unmittelbarster Nachbarschaft unseres Textes, finden wir diese finalistische Auffassung angedeutet. So heißt es in Artikel 11 („Gibt es Falschheit in den Sinnen?“) u. a.: „Das Urteil eines Sinnes<sup>52</sup> erfolgt über gewisse Gegenstände naturgemäß, z. B. über die jedem einzelnen Sinn eigentümlichen Sinnesdaten. . . . Die natürliche Betätigung eines jeden Dinges aber vollzieht sich immer auf ein- und dieselbe Weise, wenn sie nicht durch ein akzidentelles Hindernis gestört wird, sei es durch einen inneren Mangel oder ein äußeres Hemmnis<sup>53</sup>.“ Die Gleichförmigkeit der natürlichen Be-

<sup>50</sup> Wahrheit und Falschheit können in der sinnlichen oder auch intellektuellen einfachen Erfassung (*simplex apprehensio*) natürlich nicht im strengen Sinn eines „dicere esse, quod est (bzw. non est)“ sein, sondern nur im Sinn der Vorstellung eines Soseins, das tatsächlich real ist: „Sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti“. In *Perih. lect. 3 n. 9.* — „Intellectus intelligendo ipsum (*intelligibile incomplexum*) verus est, in quantum adaequatur rei intellectae.“ In *3 De anima lect. 11 n. 761.*

<sup>51</sup> *De anima 3, 6; 430 b 27—31.*

<sup>52</sup> In welcher Bedeutung von einem „Urteil“ des Sinnes die Rede sein kann, können wir hier nicht erörtern. Wahrscheinlich ist an eine Assoziation von Sinnesdaten gedacht, die ja eine gewisse Analogie zur „compositio“ des Verstandesurteils darstellt.

<sup>53</sup> „Sensus iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus. . . . Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno

tätigung ist aber für Thomas auch in *De veritate* schon nur durch die Zielstrebigkeit der Natur erklärbar<sup>54</sup>. Im folgenden (12.) Artikel folgt dann die Anwendung auf die begriffliche Erfassung der einfachen „Washeiten“. Auch sie ist notwendig wahr, weil eben der Verstand auf die Washeit als den ihm eigentümlichen Gegenstand naturhaft hingeordnet ist<sup>55</sup>.

Im Kommentar zu *De anima*<sup>56</sup> wird die Begründung für die Wahrheit der durch die naturhafte Tätigkeit des Verstandes gebildeten Begriffe noch fast mit denselben Worten gegeben. In der *Summa* tritt die begründende Kraft des Zielstrebigkeitsgedankens noch klarer hervor: „Jede Fähigkeit ist ihrer Natur nach auf den ihr eigenen Gegenstand hingeordnet. Was aber so geordnet ist, verhält sich immer auf die gleiche Weise. Solange also die Fähigkeit erhalten bleibt, versagt ihr Urteil über den eigenen Gegenstand nicht. Der eigene Gegenstand des Verstandes aber ist die Washeit des Dinges. Darum geht der Verstand an und für sich in der Erfassung der Washeit nicht fehl<sup>57</sup>.“

Sehr lehrreich ist auch ein Text aus der *Summa contra gentiles*. Thomas zeigt dort, daß auch die bösen Geister nicht von Natur böse sind. Denn, meint er, ein naturhaft böser Wille sei nur möglich, wenn auch der Verstand seiner Natur nach über Gut und Böses falsch urteile. „Es kann aber keinen Verstand geben, der so beschaffen ist; denn falsche Urteile sind bei der Betätigung des Verstandes wie Mißgeburten in den Naturdingen — also nicht naturgemäß, sondern natur-

modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum.“ *De ver. q. 1 a. 11* (Vat. lat. 781 f. 46va).

<sup>54</sup> Vgl. *De ver. q. 3 a. 1*: „Quae sunt a casu, non se habent eodem modo se habent. Und emanente potentia non deficit eius semper eodem modo progredi aut ut in pluribus.“ Mit dem Ausschluß des Zufalls steht aber für Thomas eine Zielstrebigkeit schon fest, wie aus den weiteren Sätzen des Artikels hervorgeht, wo „ex necessitate naturae agere“ geradezu als gleichbedeutend mit „agere propter finem“ erscheint.

<sup>55</sup> „Quidditas rei est proprium obiectum intellectus; unde sicut sensus sensibilium proprium semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo ‚quod quid est‘.“ *De ver. q. 1 a. 12* (Vat. lat. 781 f. 47ra).

<sup>56</sup> In 3 *De anima lect. 11 n. 762*.

<sup>57</sup> „Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei per se loquendo intellectus non fallitur.“ *S. th. 1 q. 85 a. 6*. — Vgl. auch *q. 17 a. 2 und 3*.

widrig; denn der dem Verstand entsprechende Wert und sein natürliches Ziel ist eben die Erkenntnis der Wahrheit. . . . Und weiter: Keine Erkenntnisfähigkeit läßt es an der Erkenntnis ihres Gegenstandes fehlen, es sei denn wegen einer Störung oder Beschädigung; denn ihrem eigenen Wesen nach ist sie ja auf die Erkenntnis gerade eines solchen Gegenstandes hingeordnet. So läßt es z. B. der Gesichtssinn nicht an der Wahrnehmung der Farben fehlen, es sei denn wegen einer Beschädigung (der Organe). Störung oder Beschädigung aber ist nie der Natur entsprechend, da ja die Natur im Gegenteil auf das Sein und die Vollkommenheit des Dinges abzielt. Es kann also keine Erkenntniskraft geben, die es ihrer Natur gemäß am rechten Urteil über ihren Gegenstand fehlen läßt. Der eigene Gegenstand des Verstandes aber ist die Wahrheit. Es kann also keinen Verstand geben, der naturgemäß von der Erkenntnis der Wahrheit abirrt<sup>58</sup>.“ Hier wird also aus der Zielstrebigkeit des Verstandes nicht bloß auf die „Wahrheit“ des Begriffes, sondern gleich auf die Wahrheit des naturgemäßen Urteils geschlossen. Man könnte freilich einwenden, dieser Text sei deshalb für unsern Zweck weniger beweiskräftig, weil es sich hier um einen Verstand handelt, der uns offenbar in keiner Weise unmittelbar gegeben ist, bei dem es also von vornherein klar ist, daß wir nur durch Anwendung metaphysischer Prinzipien etwas wissen können. Jedenfalls zeigt der Text aber, wie vertraut dem hl. Thomas die teleologisch-metaphysische Betrachtungsweise der Erkenntnis ist. Ferner wird ausdrücklich auch auf die menschliche Sinneserkenntnis Bezug genommen, und zwar fast mit denselben Worten wie in *De veritate*, dem Kommentar zu *De anima* und der *Summa*. Wir dürfen also diesen Text ruhig zur Erklärung der anderen Texte heranziehen. Und so sind wir berechtigt, die teleologische Betrachtung überall zugrunde zu legen, auch in *De veritate* q. 1 a. 9.

<sup>58</sup> „Nullus intellectus talis potest esse; falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus et eius finis naturalis est cognitio veritatis. . . . Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam; quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur, quod sit aliqua virtus cognoscitiva, quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur, quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans.“ S. c. gent. 3, 107.

## 2. Unmittelbare oder mittelbare Erkenntnis der Natur des Verstandes.

So liegt also nach Thomas kritisch begründeter Wahrheits-erkenntnis eine „Metaphysik der Erkenntnis“ zugrunde. „Metaphysisch“ ist die Begründung jedenfalls in dem Sinn, daß sie durch Bestimmung der „Natur des Verstandes“, also eines immateriellen Wesens, erfolgt; freilich braucht der Verstand nicht als immateriell erkannt zu werden. — Aber ist die „Natur des Verstandes“ auch in dem Sinn ein „metaphysischer“ Gegenstand, daß sie sich grundsätzlich unserm Wahrnehmen und Anschauen entzieht, daß sie also zunächst hinter den Erscheinungen verborgen liegt? Mit andern Worten: Ist die Bestimmung der Natur des Verstandes „Metaphysik der Erkenntnis“ auch im Gegensatz zu jeder bloßen „Phänomenologie der Erkenntnis“? Gewiß ist nach Thomas in irgend einem Sinn eine Wesensphänomenologie möglich; nicht alle Wesenserfassung ist mittelbar. So ist also die Frage berechtigt: Haben wir nach Thomas eine unmittelbare innere Anschauung der „Natur des Verstandes“, so wie sie bisher gekennzeichnet wurde? Oder ist diese Erkenntnis nur mittelbar, durch schlußfolgerndes Denken, zu erreichen?

Es wäre sehr oberflächlich, wollte man die Frage einfach mit dem Hinweis darauf abtun, daß Thomas doch offenbar die Auffassung ablehne, unsere Seele erkenne sich selbst und ihre Fähigkeiten durch ihr eigenes Wesen; also sei die Erkenntnis mittelbar. Denn bei der Frage „Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat“ handelt es sich um etwas ganz anderes als unsere gegenwärtige Fragestellung. Leider werden aber diese Fragen zuweilen immer noch verwechselt, was dann zu einer heillosen Verwirrung führt. Aber es ist doch wirklich etwas ganz anderes, ob ich frage „Kann unsere Seele allein aus ihrem Wesen heraus, ohne einer Anregung von außen zu bedürfen, zum Bewußtsein ihrer selbst gelangen?“ oder ob ich frage „Erkennen wir die Seele, ihre Fähigkeiten und Akte durch unmittelbare Erfahrung oder nur durch Schlußfolgerung?“ Die erste Frage geht auf das Zustandekommen der Selbsterkenntnis, die zweite auf ihre logische Eigenart. Damit, daß auf die erste Frage eine verneinende Antwort gegeben wird, ist für die zweite noch gar nichts entschieden.

Trotzdem sind die Texte, in denen Thomas die erste Frage behandelt<sup>59</sup>, auch für die Lösung der zweiten Frage entscheidend, eben weil an diesen Stellen der ganze Fragenkomplex zur Sprache kommt. Es wird zwar entschieden be-

<sup>59</sup> De ver. q. 10 a. 8 und 9; S. c. gent. 3, 46; S. th. 1 q. 87.

tont, daß alle Erkenntnis des Seelischen für uns in ihrem Zustandekommen von den von außen empfangenen Eindrücken abhängig ist. Aber nachdem die Seele einmal durch die Anregung von außen zu einem Erkenntnisakt gekommen ist, nimmt sie auch diesen ihren eigenen Akt und sich selbst unmittelbar wahr (se „percipit“). „Aber“, sagt Thomas<sup>60</sup>, „dadurch kennt man noch nicht die Natur der Seele.“ Die Kenntnis der Natur der Seele und ihrer wesensmäßigen Bestimmungen als solcher wird ausdrücklich der schlichten Erfahrungserkenntnis ihres Daseins gegenübergestellt<sup>61</sup>. Sie ist, heißt es, „sehr schwierig<sup>62</sup>“ und „erfordert eine sorgfältige und scharfsinnige Untersuchung<sup>63</sup>“. Das spricht gewiß nicht für eine unmittelbare Wahrnehmung.

Ähnlich heißt es auch ausdrücklich über die Erkenntnis der Natur der Fähigkeiten: „Vom Dasein der Seele haben wir ein unmittelbares Wissen, insofern wir ihre Akte erleben; ihr Wesen aber können wir nur aus den Akten und ihren Gegenständen mit Hilfe der Prinzipien theoretischer Wissenschaften erforschen. Ebenso haben wir durch die innere Erfahrung der Akte auch ein unmittelbares Wissen um das Dasein der Fähigkeiten und Habitus in unserer Seele; ihr Wesen aber finden wir aus der Eigenart der Akte<sup>64</sup>.“ *Ex actibus per principia*: deutlicher kann kaum gesagt werden, daß ein eigentliches Schlußverfahren vorliegt.

Man könnte allerdings noch einwenden, es handle sich hier überall um die Erkenntnis der seinshaften, „statischen“

<sup>60</sup> „Non tamen ex hoc animae natura scitur.“ *De ver. q. 10 a. 9.*

<sup>61</sup> „De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque. . . . Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei proprium; alia, qua cognoscitur anima quantum ad id, quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est, qua cognoscitur animae natura; cognitio vero, quam quis habet de anima quantum ad id, quod est sibi proprium, est cognitio de anima, secundum quod esse habet in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur, an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur, quid est anima et quae sunt per se accidentia eius.“ *De ver. q. 10 a. 8 (Vat. lat. f. 94<sup>aro</sup>).*

<sup>62</sup> „Cognoscere, quid sit anima, difficillimum est.“ *Ebd. ad 8 in contr.*

<sup>63</sup> „Requiritur diligens et subtilis inquisitio.“ *S. th. 1 q. 87 a. 1.*

<sup>64</sup> „Sicut de anima scimus, quia est, per seipsam, in quantum eius actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his, quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, in quantum actus percipimus, quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.“ *S. c. gent. 3, 46.*

Wesensbestimmungen der Seele und ihrer Fähigkeiten, im besonderen ihrer Immaterialität. Und man muß wohl zugeben, daß Thomas vorzüglich diese Bestimmungen im Auge hat; auch die Betonung der großen Schwierigkeit der Untersuchung ist wohl daher zu erklären. Aber anderseits sind die Texte so allgemein gehalten, daß man schon ganz eindeutige Gegentexte fordern müßte, um das Wissen von der Zielstrebigkeit des Verstandes von der Mittelbarkeit der Erkenntnis ausnehmen zu können. Wir müssen uns also umsehen, wie Thomas tatsächlich das Naturstreben des Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit begründet, ob er sich dafür auf eine unmittelbare Evidenz beruft oder aber eigentliche Beweise vorbringt.

Da ein „Naturstreben“, wie wir oben sahen, von Thomas jedem tätigen Prinzip als solchem zugeschrieben wird, ist die erste Frage, ob wir nach Thomas bei der Verstandesbetätigung eine unmittelbare Erfahrung unseres Tuns, unserer Aktivität haben. Dies ist wohl zu bejahen.

Allgemein bemerkt Thomas: „Bei der Wahrnehmung der seelischen Akte nehmen wir auch wahr, daß ein Prinzip solcher Akte der Seele innewohnt<sup>65</sup>.“ Diese „Prinzipien“ der Akte aber sind die „Kräfte“ der Seele. Und was den Verstand im besondern angeht: Gegenüber der Lehre Avicennas, die intellektuellen Erkenntnisformen würden uns rein von außen durch einen von unserer Seele substantiell getrennten „Intellectus agens“ eingeformt, beruft sich Thomas unter anderm auch auf das unmittelbare Bewußtsein unserer Eigentätigkeit, das wir beim Abstrahieren der allgemeinen Formen haben<sup>66</sup>. Und zwar wird ausdrücklich zwischen der Betätigung des Intellectus agens und der des Intellectus possibilis unterschieden, und von beiden heißt es: „Wir könnten gar nicht zur Kenntnis dieser Tätigkeiten kommen, wenn wir sie nicht innerlich erlebten<sup>67</sup>.“ Um so mehr wird man beim Urteilen ein

<sup>65</sup> „Anima non est principium actuum per essentiam suam, sed per suas vires; unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc animae natura scitur.“ De ver. q. 10 a. 9 (Vat. lat. 781 f. 94avß).

<sup>66</sup> „Oportet dicere, quod in ipsa (anima) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a condicionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens.“ S. th. 1 q. 79 a. 4.

<sup>67</sup> „Utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; . . . non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur.“ S. c. gent. 2, 76.

Bewußtsein unserer Aktivität annehmen müssen; denn gerade beim Urteil „verhält sich die Seele nicht passiv zu den Dingen, sondern ist vielmehr in gewisser Weise tätig“<sup>68</sup>.

Insofern also der Verstand als tätiges Prinzip seiner Akte in Frage kommt, wird man seine Erkenntnis durch unmittelbares Bewußtsein annehmen können. Aber damit haben wir noch nicht die „Natur des Verstandes“, wie sie hier aufzufassen ist. Wird also auch der Charakter dieses tätigen Prinzips als „Naturstreben“ unmittelbar erfahren? Das könnte man wohl nur dann annehmen, wenn man sich nicht klar darüber Rechenschaft gibt, was Thomas eigentlich unter „Naturstreben“ versteht. Nicht etwa jedes sich von selbst regende Verlangen ist ein „Naturstreben“; das „Naturstreben“ ist überhaupt kein bewußtes Streben<sup>69</sup>; ein solches ist höchstens „Zeichen“ des zugrunde liegenden Naturstrebens<sup>70</sup>. Jedes bewußte Streben setzt ja schon eine Erkenntnis voraus, und zwar das bewußte Streben nach Wahrheit eine intellektuelle Erkenntnis; hier aber handelt es sich um das „Naturstreben“, aus dem schließlich jeder Verstandesakt hervorgeht. Sogar die erste Begriffsbildung ist nach Thomas schon durch das Streben nach einem Ziel geleitet: „Darum bildet der Verstand in sich den Begriff eines Dinges, damit er das so intellektuell vorgestellte Ding erkenne“<sup>71</sup>. Das Naturstreben des Verstandes liegt also all seinen bewußten Akten als unbewußte Wurzel zugrunde; es ist nichts anderes als der Verstand selbst, insofern er seiner Natur nach auf die ihm eigene Tätigkeit hin angelegt und determiniert ist.

Es ist also nicht anzunehmen, daß dieses Naturstreben von uns unmittelbar wahrgenommen werden kann. Tatsächlich bringt denn auch Thomas zur Begründung seiner Annahme eigentliche Beweise bei. Wir meinen die Beweise, die er im Anfang des Metaphysikkomentars vorbringt, um den bekannten ersten Satz der aristotelischen Metaphysik zu be-

<sup>68</sup> „Anima, in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit.“ De ver. q. 1 a. 10. Vielleicht ist sogar zu übersetzen: „sondern ist sozusagen noch mehr tätig“, nämlich mehr als in der Begriffsbildung.

<sup>69</sup> Das Naturstreben ist nicht ein „appetitus consequens formam apprehensam“, sondern ein „appetitus consequens formam naturalem“. Vgl. S. th. 1 q. 80 a. 1; q. 87 a. 4.

<sup>70</sup> Ähnlich bezeichnet Thomas im Anschluß an Aristoteles die Freude an der sinnlichen Wahrnehmung als ein „Zeichen“ unseres Naturstrebens nach Wissen. In 1 Met. lect. 1 n. 5.

<sup>71</sup> „Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat.“ De pot. q. 8 a. 1.

gründen, daß „alle Menschen von Natur nach Wissen streben“. Den Beweisen liegen die metaphysischen Prinzipien zugrunde, daß jedes Ding natürlicherweise seine Vollkommenheit erstrebe bzw. daß jedes Ding eine natürliche Hinneigung zu seiner eigentümlichen Tätigkeit hat<sup>72</sup>. Der letztere Satz, der gewöhnlich in der kurzen Fassung „*Omne agens agit propter finem*“ auftritt, wird anderswo noch weiter begründet: „Wenn ein tätiges Prinzip nicht auf eine bestimmte Wirkweise eindeutig hingeeordnet wäre, könnte es nicht eine Wirkung vor einer andern bevorzugen (und daher, wie anderswo hinzugefügt wird, überhaupt nichts wirken); soll es also eine bestimmte Wirkung hervorbringen, so muß es zu irgend etwas eindeutig determiniert sein, und dieses Etwas hat dann den Charakter eines Zieles<sup>73</sup>.“ Thomas unterscheidet dann eine doppelte Art, wie diese Determination zustande kommen kann: durch freie Selbstbestimmung oder durch naturhafte Hinordnung, eben durch ein „Naturstreben“. Freie Selbstbestimmung, die ja immer schon intellektuelle Erkenntnis voraussetzt, kommt hier nicht in Frage; also nur ein „Naturstreben“. Wenn wir den Gedankengang auf das letzte zugrunde liegende Prin-

<sup>72</sup> „*Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. . . . Cum igitur intellectus . . . in se consideratus sit in potentia omnia nec in actum eorum reducat nisi per scientiam . . . , sic naturaliter desiderat unusquisque scientiam . . . . Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam actionem . . . . Propria autem operatio hominis, in quantum homo, est intelligere . . . . Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad sciendum.*“ In 1 Met. lect. 1 n. 2—3. — Der nun folgende dritte Beweis stellt uns vor ein Rätsel, für das ich einstweilen noch keine Lösung sehe. Er geht davon aus, daß der Mensch nur durch die Verstandesbetätigung mit den „*substantiae separatae*“ in Verbindung treten könne, daß er aber diese Verbindung naturhaft erstrebe, weil in ihr seine Glückseligkeit bestehe. Anderswo (S. c. gent. 3, 41—45; S. th. 1, 2 q. 3 a. 7) wird nun aber ausdrücklich geleugnet, daß die Seligkeit in der Erkenntnis der „*substantiae separatae*“ bestehe, ja der hier vorgebrachte Gedankengang kehrt in der Summa sogar als Objektion wieder (1, 2 q. 3 a. 7 obi. 2). Auch die Ausflucht, Thomas wolle hier nur die Auffassung des Aristoteles wiedergeben, scheint unmöglich; denn in der S. c. gent. (3, 44) wird diese Auffassung auch ausdrücklich als unaristotelisch abgelehnt.

<sup>73</sup> „*Si agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis.*“ S. th. 1, 2 q. 1 a. 2. — Vgl. S. c. gent. 3, 2: „*Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret.*“

zip zurückführen, stoßen wir auf das Kausalitätsprinzip: Wäre die wirkende Ursache nicht naturhaft auf ein Ziel hingeordnet, so wäre sie nicht hinreichend bestimmte Ursache (*causa efficiens*) ihres Wirkens.

Damit ist aber ganz offenbar geworden, daß die in *De veritate* q. 1 a. 9 angedeutete Lösung der erkenntniskritischen Frage in jedem Sinn des Wortes „metaphysisch“ ist. Und ist das eigentlich so sehr zu verwundern? Ist denn nicht die erkenntniskritische Frage im Grund eine metaphysische Frage? Gewiß, man mag die Erkenntniskritik eine Fundamental-Metaphysik nennen; aber damit bleibt sie doch Metaphysik. Man braucht nur ein wenig tiefer auf die sich drängenden Fragen einzugehen, und man sieht sich schon bald vor der Frage nach dem Wesen des Menschen: Der Mensch tritt in den Mittelpunkt der Fragestellung, der Mensch, der aus der Erinnerung heraus im lebendigen Augenblick weiterstrebt und sich um zukünftige eigene Möglichkeiten sorgt, der Mensch, der wesentlich auf eine „Welt“ hingeordnet ist, die er anschaut und zu seinen Zwecken gebraucht, der Mensch, der mit seinen Mitmenschen spricht, der Mensch aber auch, der sich von einem Höheren, von Gott, abhängig weiß. Oder ist es etwa Zufall, daß immer wieder ein metaphysikfeindliches Sich-Verschließen in den Kreis des Endlichen und Sichtbaren noëtisch in einem letzten Relativismus stecken bleibt, und daß auf der andern Seite eine ebenfalls metaphysikfeindliche Philosophie bloß absoluter Geltungen den Idealismus nicht überwindet? Freilich, damit sind wir der Gedankenentwicklung schon weit vorausgeeilt. Aber auch, wenn wir uns streng auf unsere bisherigen Ergebnisse beschränken, läßt sich die Tatsache nicht verkennen, daß Thomas die Lösung der erkenntniskritischen Frage metaphysisch unterbaut.

### 3. Die Metaphysik der „Natur des Verstandes“ als letzte oder als selbst wieder begründete Grundlage.

Aber wie ist das möglich? Wird dadurch nicht unsere ganze Deutung wieder ins Wanken gebracht? Die Wahrheitssicherung soll nur unter Voraussetzung der teleologischen Natur des Verstandes möglich sein, und doch ist auch diese Voraussetzung nicht unmittelbar evident, sondern stützt sich ihrerseits wieder auf andere Voraussetzungen. Kommen wir dadurch nicht in jenen Zirkel, den man — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt — dem in manchen Lehrbüchern üblichen Aufbau zum Vorwurf macht: Einerseits ist die Wahrheitsbefähigung des Verstandes („*aptitudo mentis*“) Grundwahrheit und Voraussetzung aller Geltung im einzelnen

(„*veritas primitiva*“), andererseits versucht man doch wieder, diese Wahrheitsbefähigung selber mit metaphysischen Beweisen darzutun und vergißt dabei, daß in all diesen Beweisen die Wahrheitsbefähigung des Verstandes ja immer schon vorausgesetzt werden muß? Wäre es da nicht ehrlicher zu sagen: Diese Grundvoraussetzung läßt sich eben nicht restlos rational begründen, sie wird schließlich angenommen auf Grund einer Entscheidung aus einer letzten, rational nicht mehr begründbaren weltanschaulichen Einstellung heraus, auf Grund einer „Entscheidung aus dem Glauben“? Aber diese „Ehrlichkeit“ würde den „Glauben“ zur Sache des bloßen Gefühls oder eines blinden Willens machen und uns so dem Irrationalismus und damit dem Relativismus ausliefern. Soll das etwa thomistisch sein? Und so tritt denn doch wieder die Deutung Noëls in unsern Gesichtskreis: Die Metaphysik der Erkenntnis ist nicht erste Grundlage der Wahrheitssicherung, sondern nur nachträgliche Bestätigung des unmittelbar Evidenten. Aber wir sahen schon, daß diese Deutung dem Text des hl. Thomas nicht gerecht wird; überdies schließt sie auch wieder eine unbewiesene, letztlich irrationale Voraussetzung ein, nämlich die des „unmittelbaren Realismus“.

Nur ein Mittelweg scheint möglich: Anzunehmen, daß die Metaphysik der „Natur des Verstandes“, die selber wieder der Begründung bedürftig ist, nicht Grundlage aller Wahrheitssicherung ist, sondern nur Grundlage für die kritische Sicherung bestimmter Klassen von Erkenntnissen, nämlich, wie wir schon bei der ersten Ausarbeitung der Fragen andeuteten, der Erkenntnis bewußtseinstranszendenter Realität. Dieser Mittelweg empfiehlt sich schon dadurch, daß er die natürliche Abstufung unserer Erkenntnisse berücksichtigt und nicht für alle Fragen mit einem einzigen Allheilmittel auszukommen glaubt. Die einseitige Betonung eines einzelnen Begründungsverfahrens hat ja schon öfters Gedanken, die an sich für den Aufbau der Erkenntniskritik recht brauchbar sind, unnötigerweise in Verruf gebracht. Unsere These wäre also die: Die in *De veritate* q. 1 a. 9 genannte Reflexion auf die „Natur des Verstandes“ wird nur für die kritisch gesicherte Erkenntnis bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit gefordert, dagegen nicht für die Gewißheit der Bewußtseinstatsachen selbst und auch nicht für die Erkenntnis der Prinzipien. Daß so der Zirkel vermieden wird, ist klar: Die für den Beweis der „Natur des Verstandes“ notwendigen Beweismittel, nämlich die Bewußtseinstatsachen und die Prinzipien, sind ihrerseits in ihrer Gewißheit nicht wieder abhängig von der erkannten Natur des Verstandes.

Aber wird diese Deutung dem Text auch gerecht? Erhebt sich nicht gegen sie dieselbe Schwierigkeit wie vorhin gegen die Erklärung Noëls? Denn auch nach dieser Deutung ist ja eine Wahrheitserkenntnis unabhängig von der Erkenntnis der Natur der Fähigkeit möglich; also hätte Thomas durch den Hinweis darauf, daß der Sinn seine Natur nicht erkennen kann, nicht erklärt, warum ihm Wahrheitserkenntnis versagt ist. Indes scheint uns hier doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Wenn man den Text aufmerksam liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß mit der „Wahrheitserkenntnis“, die dem Sinn abgesprochen wird, tatsächlich nur die Erkenntnis der Übereinstimmung zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem in dieser Vorstellung dargestellten Ding der Außenwelt gemeint ist. Die „res“, über die der Sinn „urteilt“, wird ja gerade seinem Akt gegenübergestellt; es wird also das reale Ding der Außenwelt damit gemeint sein. Das äußere Ding ist ja auch der einzige Gegenstand, den der Sinn sich ausdrücklich („in actu signato“) gegenüberstellen kann. Wenn trotzdem auch hier Erkenntnis der Übereinstimmung unmöglich ist, so ist das darin begründet, daß der Sinn seine eigene Natur nicht erkennen kann. An die Frage, warum denn auch kein als wahr erkanntes Bewußtseinsurteil im Sinn möglich ist, denkt Thomas offenbar gar nicht, vielleicht schon deshalb nicht, weil er auch in der abgeschwächten Bedeutung, in der beim Sinn von „Urteil“ die Rede sein kann, ein sinnliches Bewußtseins-„Urteil“ nicht für möglich hält.

Entsprechend wird also auch bei der „res“, über die der Verstand urteilt und abhängig von der erkannten Natur seiner selbst die Wahrheit erkennt, an die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit zu denken sein, die dem „Akt“ und dem „Verstand selbst“ gegenübersteht. Mit den „res“ sind also nicht die Bewußtseins Tatsachen selbst gemeint. Noch weniger wahrscheinlich ist es, daß allgemeine Prinzipien, wie etwa das Kausalitätsprinzip, von Thomas als „res“ bezeichnet würden. An die Fragen, wie die Gewißheit der Bewußtseinsurteile und die der Prinzipien kritisch sicherzustellen sei, hat Thomas in dem ganzen Artikel offenbar gar nicht gedacht. Damit steht die Möglichkeit unserer Auffassung fest.

Die Notwendigkeit dieser Deutung aber wird — entsprechend dem Vorgehen bei den beiden ersten Fragen — durch den Nachweis zu zeigen sein, daß Thomas auch sonst die Gewißheit der Bewußtseinsurteile und der Prinzipien unabhängig von der Betrachtung der Finalität des Verstandes

erklärt. Diese Unabhängigkeit besteht, wenn die Evidenz dieser Urteile schlechthin unmittelbar ist.

Für die Unmittelbarkeit der Bewußtseinsgewißheit können wir uns nun auf die gründlichen Untersuchungen von A. Gardeil<sup>74</sup>, G. Zamboni<sup>75</sup> und Bl. Romeyer<sup>76</sup> berufen. „Das Wissen um das Seelische ist“ auch nach Thomas, „das allersicherste, insofern ein jeder in sich selbst erlebt, daß er eine Seele hat und daß seelische Akte in ihm sind<sup>77</sup>.“ Dieses Wissen wird immer wieder auf eine „perceptio“, ein unmittelbares Wahrnehmen, zurückgeführt<sup>78</sup>. Ja, dadurch, daß Thomas in der eben angeführten Stelle zugibt, für die Erkenntnis des Daseins der Akte und des Ich sei der Einwand, auf den er hier antwortet, berechtigt, dadurch gibt er auch zu, daß diese „gewisseste“ Erkenntnis „nicht durch etwas weniger Gewisses gesichert wird“, daß wir also unter dieser Rücksicht „vom Seelischen nicht durch etwas von diesem selbst Verschiedenes ein Wissen haben<sup>79</sup>“. Dadurch wird selbstverständlich, um es noch einmal zu sagen, nicht ausgeschlossen, daß das Bewußtsein in seinem Zustandekommen ontisch von andern Erkenntnissen abhängig ist, sondern nur, daß seine Gewißheit eine logisch vermittelte ist. Daß damit nicht nur eine logische Abhängigkeit von der Erkenntnis der Außenwelt, sondern auch eine solche Abhängigkeit von der Erkenntnis der Natur des Verstandes ausgeschlossen ist, geht wohl zur Genüge schon daraus hervor, daß nach Thomas ja umgekehrt die Erkenntnis der Natur des Verstandes logisch abhängig ist von der Erkenntnis der Akte. Unter

<sup>74</sup> La perception expérimentale de l'âme par elle-même, Bibliothèque thomiste 3 (1923) 219—236. Vgl. die angeführten Stellen in Schol 8 (1933) 96.

<sup>75</sup> La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere 46—60.

<sup>76</sup> Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 6 (1928) 137—250, bes. 185—212.

<sup>77</sup> „Per hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experit se animam habere et actus animae sibi inesse.“ De ver. q. 10 a. 8 ad 8 in contr. (Vat. lat. 781 f. 94avß).

<sup>78</sup> De ver. q. 10 a. 8 und 9; a. 12 ad 7; S. c. gent. 3, 46; S. th. 1 q. 87 usw. — Zur Bedeutung des Wortes „perceptio“ bei Thomas vgl. Zamboni, a. a. O. 17 f.; ferner: Discussioni gnoseologiche: RivFilNeoscol 18 (1926) 143—146.

<sup>79</sup> „Scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I De anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a seipsa.“ De ver. q. 10 a. 8 obi. 8 in contr.

jeder Rücksicht gilt also: „Das ist das erste, was wir vom Verstand erkennen, sein eigener Akt<sup>80</sup>.“

In diesem Punkt besteht also sachlich völlige Übereinstimmung zwischen Thomas und Augustinus, und zwar nicht etwa bloß in den „noch besonders stark unter augustinischem Einfluß stehenden Quaestiones De veritate“. Auffallend ist aber, daß Thomas sich für die Unmittelbarkeit der Bewußtseinsgewißheit nicht auf die meisterhaften Analysen Augustins beruft, sondern auf Aristoteles-Texte, die an sich weniger klar sind<sup>81</sup>. Vielleicht ist das daraus zu erklären, daß die Frage nach der Gewißheitsbegründung zu sehr im Hintergrund seines Interesses stand, als daß er sich unter dieser Rücksicht viel bei seinen Gewährsmännern umgesehen hätte.

Was dann die Gewißheit der Prinzipien angeht, so ist es erst recht allgemein anerkannt, daß sie nach Thomas eine unmittelbare ist. Die „Prinzipien“ werden ja gerade den „Folgerungen“ (conclusiones) entgegengestellt<sup>82</sup>. Für ihre Erkenntnis ist weiter nichts erfordert, als daß die Bedeutungen von Subjekt und Prädikat wesentlich erfaßt und miteinander verglichen werden<sup>83</sup>. Es braucht also kein anderes Urteil schon als gewiß vorausgesetzt zu werden, auch nicht das Urteil über die Natur des Verstandes. Das letztere gilt natürlich auch für Folgerungen, die aus zwei apriorischen Prinzipien gezogen werden. Heute werden auch solche Folgerungen oft noch „Prinzipien“ genannt.

Aber da regt sich nicht selten ein begreiflicher Zweifel. Die Begriffe, die verglichen werden, bieten uns doch zunächst nur ideale Bedeutungseinheiten; wie kann ich also wissen, ob die durch ihre Vergleichung erkannten Prinzipien auch für das Reich der Wirklichkeit gelten? Muß ich also nicht doch schon ein Urteil über eine Realität voraussetzen? Und zwar, um die Geltung der Prinzipien für die bewußtseinstranszen-

<sup>80</sup> „Hoc est primum, quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.“ S. th. 1 q. 87 a. 3.

<sup>81</sup> De anima 1, 1; 402 a 1—3; und besonders Eth. Nic. 9, 9; 1170 a 31—33 (Der Text wird von Thomas so zitiert: „Sentimus, quoniam sentimus, et intelligimus, quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus, quoniam sumus.“ De ver. q. 10 a. 8).

<sup>82</sup> Vgl. z. B. De ver. q. 15 a. 1; S. th. 1 q. 79 a. 8; 2, 2 q. 47 a. 6; q. 49 a. 2.

<sup>83</sup> „Huiusmodi principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim, quid est totum et quid pars, statim scitur, quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem (habitus, quo homo cognoscit principia indemonstrabilia) intellectus ex eo, quod intus legit intuendo essentiam rei.“ In 6 Eth. lect. 5. — Vgl. De ver. q. 1 a. 12.

dente Wirklichkeit sicherzustellen, ein Urteil über bewußtseins-transzendente Realität? Ist nicht also doch jeder Versuch, die bewußtseins-transzendente Realität durch Anwendung von Prinzipien sicherzustellen, notwendig ein Zirkelschluß?

Dieser Einwand verkennt die Eigenart der Prinzipien und übersieht daher den Unterschied zwischen der Erkenntnis ihrer Wahrheit und der Möglichkeit ihrer Anwendung auf Reales. Freilich werden die Prinzipien durch Vergleich von Begriffen erkannt, in denen die erfaßten Inhalte nur eine ideale Seinsweise haben. Aber diese Seinsweise selbst ist keineswegs Inhalt des Begriffs; z. B. der Inhalt des Begriffes „Sein“ ist nicht „gedachtes Sein“, obwohl ich natürlich keinen Begriff des Seins haben kann, ohne daß das Sein gedacht ist. Das (und nur das) meint Thomas auch, wenn er lehrt, der Gegenstand selbst und nicht die Species sei „id, quod intelligitur“<sup>84</sup>. Allein die Inhalte aber sind es, die uns zur Bildung der Prinzipien bestimmen. Wir sehen z. B. ein, daß die Wesenheit „Ganzes“ notwendig das „Größer-Sein-als-sein-Teil“ mit sich bringt. Und daher können wir mit aller Gewißheit sagen: Auch jedes reale Ganze (wenn es ein solches gibt) ist notwendig größer als sein Teil. Denn wenn einmal angenommen wird, daß in der realen Ordnung die Wesenheit „Ganzes“ verwirklicht ist, dann hat es gar keinen Sinn anzunehmen, daß das nicht mißverwirklicht ist, was doch mit dieser Wesenheit absolut notwendig mitgegeben ist. Freilich, daß die Wesenheit „Ganzes“ irgendwo und irgendwann in der Wirklichkeit tatsächlich besteht, darüber sagt das apriorische Prinzip gar nichts aus. Das kann vielmehr letztlich nur aus der Erfahrung feststehen.

Damit also das Prinzip auf eine bestehende Realität angewandt werden kann, ist freilich erforderlich, daß das Dasein einer solchen Realität zuvor feststeht; d. h. das Verwirklichtsein des Subjektbegriffes muß nachgewiesen sein. Um also z. B. das Prinzip „Omne agens agit propter finem“ auf den Verstand anwenden zu können, muß ich nur wissen, daß der Verstand tatsächlich „agens“ ist. Das steht aber, wie oben gesagt, aus dem Bewußtsein fest. Und so können wir durch Anwendung des Prinzips auf diese Bewußtseinstatsache die (auch schon bewußtseins-transzendente!) Wirklichkeit der teleologischen Natur des Verstandes erschließen. Wie

<sup>84</sup> „Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. . . . Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo.“ S. th. 1 q. 85 a. 2. Etwas frei übersetzt: Die ideale Seinsweise des Gegenstandes in der Species ist nur Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Verstand einen (äußern) Gegenstand erfassen kann. . . . Aber der Inhalt des ersten Begriffs ist nur der Gegenstand selbst, der in der Species dargestellt wird.

dann von da aus die Realität z. B. der Außenwelt sichergestellt wird, werden wir weiter unten zeigen. Von einer Anwendung der Prinzipien auf die Außenwelt ist also noch gar keine Rede! Darum braucht auch die Realität der Außenwelt nicht vorausgesetzt zu werden<sup>85</sup>.

So ist jetzt auch ganz klar geworden, mit welchem Recht wir unsere Deutung einen Mittelweg zwischen den äußersten Gegensätzen, die durch die Erklärungen Noëls und Boyers gegeben sind, nennen konnten. Für Noël ist die äußere Wirklichkeit letzte Grundlage aller Wirklichkeitsgewißheit, für Boyer die innerste der „Natur des Verstandes“, für uns die Wirklichkeit des beide verbindenden „Aktes“. Damit hängt zusammen, daß für Noël die Metaphysik des Subjektes eigentlich gar keine gewißheitgründende Kraft hat, für Boyer dagegen die metaphysische Intuition der Natur des Verstandes letzte Grundlage aller Gewißheit ist. Der Mittelweg besteht darin, daß der Metaphysik der Erkenntnis zwar die sehr bedeutende Aufgabe der Sicherung aller transzendenten Wirklichkeitserkenntnis zugewiesen wird, daß sie selbst aber rational begründet wird durch eine „Phänomenologie“ der Erkenntnis (Bewußtseinstatsachen!) und eine „Phänomenologie“ der reinen Wesenheiten und ihrer notwendigen Ordnungszusammenhänge (Prinzipien!).

Letztes Fundament kann eben nur das „Phänomen“ im Sinn des unmittelbar Gegebenen, des unmittelbar Evidenten sein. Nur unter dieser Bedingung des ersten Ausgangs vom Bewußtsein ist also eine metaphysische Lösung der erkenntniskritischen Frage möglich. Ganz und gar abzulehnen ist dagegen eine „Lösung“ der erkenntniskritischen Frage durch eine metaphysisch-psychologische Erklärung des Zustandekommens unserer Erkenntnisse, bei der etwa von Thesen wie den folgenden ausgegangen wird: Der Sinn empfängt passiv Eindrücke von den Dingen der Außenwelt, die sinnlichen Eindrücke werden in der Phantasie aufbewahrt, das Phantasma aber ist materiell, darum braucht es einen Intellectus agens usw. Lieber sollte man auf jede Erkenntniskritik verzichten als so etwas als Erkenntniskritik ausgeben.

---

<sup>85</sup> Wer durch diese kurzen Ausführungen noch nicht ganz beruhigt ist, sei auf die ausgezeichneten Darlegungen Geysers über diesen Punkt hingewiesen (Auf dem Kampffelde der Logik 217—222). Gerade durch diese Darlegungen sind auch wir selbst von einer ursprünglich etwas andern Auffassung bekehrt worden.

#### 4. Übergang von der Metaphysik der „Natur des Verstandes“ zur kritisch begründeten Erkenntnis bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit.

Die letzte Frage, die schon immer im Hintergrund wartete, läßt sich jetzt nicht mehr zurückdrängen: Was hilft denn nun die Erkenntnis der Zielstrebigkeit des Verstandes zur Erreichung kritisch gesicherter Gewißheit bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit? Wie folgt aus dem Naturstreben zur Wahrheit die Möglichkeit der Erreichung der Wahrheit, und zwar gerade bewußtseinstranszendenter Wahrheit? Ist denn jedes Streben auch erfüllbar?

In der Tat, nicht zwar jedes Streben überhaupt, aber jedes Naturstreben ist auch notwendig erfüllbar. „*Impossibile est naturale desiderium esse inane*“<sup>86</sup>. Es ist unmöglich, daß ein Naturstreben eitel, vergeblich, nichtig ist. Es wäre aber vergeblich, wenn es auf ein unerreichbares Ziel hingeeordnet wäre<sup>87</sup>. Das sind Überzeugungen, von denen Thomas tief durchdrungen ist und die bei den verschiedensten Fragen immer wieder zum Durchbruch kommen. Und diese Überzeugung liegt auch dem Übergang von dem erkannten Naturstreben nach Wahrheit zur Behauptung der Erreichbarkeit der Wahrheit zugrunde.

Das läßt sich unschwer zeigen. Betrachten wir nur noch einmal die Texte, die schon oben der Erklärung der „Natur des Verstandes“ als eines Zielstrebens zugrunde gelegt wurden<sup>88</sup>! Daraus, daß der Sinn seiner Natur nach auf die Erfassung der sinnlichen Qualitäten, der Verstand auf die Erfassung der Washeiten hingeeordnet ist, wird ohne weiteres gefolgert, daß hier ein Versagen unmöglich ist oder doch höchstens einmal durch zufällige Störungen erfolgen kann. Dieser Schluß ist nur möglich, wenn die Erfüllbarkeit jedes Naturstrebens stillschweigend vorausgesetzt wird oder wenn, was noch wahrscheinlicher ist, schon unter dem Ausdruck „*potentia ordinatur in suum obiectum*“ eine wirksame Hinordnung verstanden wird. Aber wie wird diese wirksame Hinordnung, diese Zielsicherheit begründet, da doch unsere oben dargelegten thomistischen Gedanken zunächst nur ein Zielstreben beweisen? Die Antwort gibt uns die

<sup>86</sup> S. c. gent. 2, 55; vgl. S. c. gent. 2, 33; 3, 2 und 44; In 1 De caelo et mundo lect. 8 n. 14; In 2 De caelo et mundo lect. 16 n. 2; In 2 Met. lect. 4 n. 318; In 1 Eth. lect. 2.

<sup>87</sup> „*Vanum est, quod est ad finem, quem non potest consequi.*“ S. c. gent. 3, 44.

<sup>88</sup> Vgl. Anm. 53—58.

schon oben angeführte Stelle aus der Summa contra gentiles<sup>89</sup>. Hier wird daraus, daß „die Natur auf das Sein und die Vollkommenheit des Dinges abzielt“, ohne weiteres geschlossen, daß das Ziel erreichbar ist, daß es also „keine Erkenntniskraft geben kann, die ihrer Natur gemäß im Urteil über ihren Gegenstand versagt“. Offenbar ist dieser Schluß nur möglich, wenn stillschweigend vorausgesetzt wird: Jedes Naturstreben kann sein Ziel erreichen. In einer andern, ganz ähnlich aufgebauten Beweisführung desselben dritten Buchs der Summa contra gentiles wird denn dieser Grundsatz auch ausdrücklich ausgesprochen: „Da des Menschen Ziel, auf das sein natürliches Streben geht, die Glückseligkeit ist, kann des Menschen Glückseligkeit nicht in etwas Unerreichbares gesetzt werden; sonst würde ja folgen, daß das Leben des Menschen sinnlos und sein natürliches Streben eitel ist; das aber ist unmöglich<sup>90</sup>.“ Ebenso wird also auch die Beweisführung für die Erreichbarkeit des Verstandesziels zu ergänzen sein.

In dieser Deutung werden wir noch bestärkt durch das, was Thomas über den Irrtum bzw. die falsche Darstellung eines Gegenstandes in Verstand oder Sinn sagt. Er vergleicht den Irrtum mit einer Mißgeburt (*monstrum*)<sup>91</sup>; das ist aber auch sonst ein beliebtes Beispiel für ein vereiteltes Naturstreben<sup>92</sup>. Irrtum bzw. Falschheit sind nur in einer Minderzahl von Fällen möglich<sup>93</sup>, „per accidens“<sup>94</sup>, wegen einer zufälligen Störung, z. B. eines Schadens (*corruptio*) in der Materie<sup>95</sup>. Dieselben Gedanken und Ausdrücke finden sich auch sonst immer wieder, wo von der zufälligen Vereitelung eines Naturstrebens die Rede ist<sup>96</sup>.

Aber wie sollen wir uns nun genauer die Anwendung des

<sup>89</sup> Vgl. Anm. 58.

<sup>90</sup> „Cum finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest; alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile.“ S. c. gent. 3, 44.

<sup>91</sup> S. c. gent. 3, 107.

<sup>92</sup> In 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 6; De ver. q. 23 a. 1; S. c. gent. 2, 40 usw.

<sup>93</sup> S. th. 1 q. 17 a. 2.

<sup>94</sup> De ver. q. 1 a. 11 und 12; In 3 De anima lect. 11 n. 763; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 58 a. 5; q. 85 a. 6.

<sup>95</sup> De ver. q. 1 a. 11; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 85 a. 6.

<sup>96</sup> Vgl. z. B. In 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 3; De ver. q. 23 a. 2; De virt. in comm. a. 10 ad 14; S. c. gent. 3, 39 74 85; S. th. 1 q. 63 a. 9; 1, 2 q. 84 a. 1 ad 3.

„Prinzips der Zielsicherheit“ auf den Verstand denken? Hier muß sich das bewahrheiten, was Thomas De veritate q. 1 a. 9 lehrt: Aus der Erkenntnis der Natur des Verstandes folgt die Naturbestimmung seines Aktes, insofern der Akt wesentlich Darstellung einer Realität ist. Aber welcher Akt ist hier gemeint? Wie aus den schon öfters angeführten Texten hervorgeht, ist zunächst an die einfache begriffliche Erfassung der Washeiten zu denken. Man könnte sich darüber wundern, da ja das Naturstreben zur Erkenntnis der Wahrheit gerade aus der Urteilsfunktion erschlossen worden ist. Trotzdem ist diese Auffassung wohlbegründet. Das Urteil setzt ja immer schon eine vorhergehende bewußte Erfassung des Gegenstandes (eine apprehensio) voraus. Es entsteht durch eine bewußte verbindende oder trennende Tätigkeit des Verstandes<sup>97</sup>. Das einzelne Urteil, wie auch schon der durch eigene bewußte Tätigkeit gebildete zusammengesetzte Begriff, ist also nicht mehr rein naturhaftes Erzeugnis der Verstandestätigkeit (nicht mehr Ergebnis der bloßen „actio naturalis“). Beim Urteil muß der Verstand also durch seine eigene Aufmerksamkeit den Irrtum vermeiden. Er kann das aber nur dann, wenn das ihm ohne sein eigenes bewußtes Zutun dargebotene Material nicht schon durch Falschheit verdorben ist. Dieses Material ist ihm aber in seinen ersten Begriffen gegeben. So verstehen wir, wie Thomas lehren kann, im willkürlich zusammengesetzten Begriff und im Urteil könne der Verstand wohl fehlgehen, nicht aber in der Erfassung der „unteilbaren“ Wesenheit, die sein erster Gegenstand ist<sup>98</sup>.

Man könnte entgegen, nach Thomas sei doch auch die Abstraktion des Begriffs schon eine bewußte Tätigkeit<sup>99</sup>. Aber die Abstraktion ist und bleibt doch auf das „gegebene“ anschauliche Material angewiesen; nur aus ihm nimmt sie den Inhalt des Begriffs; dieser Inhalt wird also nicht vom Verstand in bewußter Eigentätigkeit gebildet, sondern nur aus dem Verband des konkreten Gegebenen losgelöst.

Der Verstand abstrahiert nun aber seine „ersten“ Begriffe aus dem sinnlich Gegebenen; die „Washeit des sinnlich wahrnehmbaren Dinges“ ist sein „erster Gegenstand“<sup>100</sup>. Wir

<sup>97</sup> „Ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur.“ De ver. q. 1 a. 12. — „Intellectus unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando.“ S. th. 1 q. 85 a. 6.

<sup>98</sup> De ver. q. 1 a. 12; In 3 De anima lect. 11 n. 761—763; S. th. 1 q. 85 a. 6.

<sup>99</sup> Vgl. Anm. 66 und 67.

<sup>100</sup> S. th. 1 q. 84 a. 7; In 3 De anima lect. 8 n. 717; lect. 13

erfahren tatsächlich im Bewußtsein die Abhängigkeit des Verstandes von den Sinnen. Infolge dieser Abhängigkeit ist der Verstand naturhaft hingeordnet und angewiesen auf die aus den Sinnen abstrahierten Wesenheiten. Wären diese also an und für sich nichtig und falsch, so wäre der Verstand trotz seines natürlichen Strebens nach Wahrheit nicht auf tatsächliche Erreichung der Wahrheit, sondern im Gegenteil auf leeren Schein, auf eine natürliche Illusion wesentlich angelegt, d. h. sein Naturstreben würde vereitelt. Darum also fordert Thomas vor allem die Wahrheit der begrifflichen Erfassung der „quidditas rei sensibilis“. Mit dieser „Washeit“ dürfte wohl all das gemeint sein, was der Verstand im sinnlich Gegebenen wesenhaft erfaßt, das „intelligibile in sensibili“, also nach der Auffassung des hl. Thomas z. B. die allgemeinsten ontologischen, wie auch die quantitativen, mathematischen Bestimmungen<sup>101</sup>. Wir können hier nicht näher darauf eingehen. „Wahr“ aber ist der Begriff, insofern die in ihm vorgestellte „Washeit“ nicht bloß ein gedanklicher Inhalt, sondern etwas Reales ist<sup>102</sup>.

Nun kann diese „Washeit“ aber nicht in der gleichen abstrakten Weise, wie sie vom Verstand im Begriff erfaßt wird, real sein, sondern nur in einem konkreten Einzelding<sup>103</sup>. Das entsprechende konkrete Einzelne aber bietet uns die sinnliche Wahrnehmung. Soll also die „Wahrheit“ des Begriffes nicht in einem rein abstrakten Bereich bleiben, sondern, wie es die Natur des Verstandes erfordert, zu echter Wirklichkeits-

n. 791 usw. — Damit ist keineswegs gegeben, daß auch die Erkenntnis kritik von dieser Washeit des materiellen Dinges ausgehen muß; vgl. Schol 8 (1933) 89—98. Wenn Thomas viel öfter von einer „reductio in sensibilia“ als vom Ausgang von der „reflexio in proprium actum“ spricht, so beweist das weiter nichts, als daß er eben viel häufiger die Frage nach dem Zustandekommen unserer Erkenntnis als die nach ihrer Geltung stellt.

<sup>101</sup> Vgl. z. B. S. c. gent. 2, 75: „Intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem.“

<sup>102</sup> „Intellectus intelligendo ipsum [intelligibile incomplexum] verus est, inquantum adaequatur rei intellectae.“ In 3 De anima lect. 11 n. 761. — Vgl. Anm. 50.

<sup>103</sup> „Proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri, non est aliquid extra res sensibiles existens, . . . licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum condicionibus individuantiis, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem coniunctorum unum intelligi absque hoc, quod intelligatur aliud.“ In 3 De anima lect. 8 n. 717.

erkenntnis dienlich sein, so muß die Washeit in dem durch die Sinne dargestellten Einzelding real sein<sup>104</sup>. Das schließt aber ein, daß dieses Ding selbst real ist. Die Finalität des Verstandes fordert also, daß das uns von den Sinnen gebotene Bild der Außenwelt wenigstens innerhalb gewisser Grenzen mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Mit Recht schließen wir also aus dem Naturstreben des Verstandes auf die Erkennbarkeit gerade auch bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit.

Diese kritische Begründung der Wahrheit der Außenweltserkenntnis, auf deren genauere Begrenzung wir hier nicht eingehen können, findet sich in dieser Form nicht bei Thomas, scheint uns aber ganz seinen Grundsätzen zu entsprechen. Sie stützt sich ja auf das natürliche Unterordnungsverhältnis zwischen Sinn und Verstand, demzufolge der Verstand den Sinn als Mittel (instrumentum) zu seinem Ziel gebraucht. Das ist aber ein echt thomistischer Gedanke; sagt doch Thomas: „Immer ist der niedere Teil wegen des höheren da, wie z. B. der Sinn wegen des Verstandes<sup>105</sup>.“ „Der Mensch gebraucht alle sinnlichen Gegebenheiten als Mittel zur Vervollkommnung der intellektuellen Erkenntnis<sup>106</sup>.“ So wird also der Sinn notwendig mithineingezogen in die Zielordnung des Verstandes. — Thomas selbst scheint dagegen die Realität des Gegenstandes der Sinne durch unmittelbare Anwendung des Prinzips der Zielsicherheit auf die Sinne als solche sichern zu wollen<sup>107</sup>. Dagegen erhebt sich freilich die Schwierigkeit, wo und wie denn ein Naturstreben des Sinnes als solchen auf die Wahrheit bewiesen sei. Diese Schwierigkeit scheint besonders bei der Frage nach der Realität der sinnlichen Qualitäten Bedeutung zu erlangen.

Eine Frage drängt sich zum Schluß noch notwendig auf: Wenn das Prinzip der Zielsicherheit (Ein Naturstreben kann nicht vergeblich sein) von solcher Bedeutung für die kritische Begründung unserer Erkenntnisse ist, wie wird dann dieses Prinzip selber begründet? Damit kommen wir in der Tat auf eine schwierige Frage, eine Frage, die vielleicht schwieriger ist, als sie zunächst scheint. Vielleicht offenbart erst sie das ganze metaphysische Schwergewicht der erkenntniskritischen

<sup>104</sup> Auf den Unterschied zwischen „äußerer“ Wahrnehmung und Phantasievorstellung brauchen wir nicht weiter einzugehen.

<sup>105</sup> „Pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum.“ S. th. 1 q. 65 a. 2.

<sup>106</sup> „Homo . . . omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem.“ S. c. gent. 3, 22.

<sup>107</sup> Vgl. De ver. q. 1 a. 11; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 85 a. 6.

Frage. Denn mit welcher Selbstverständlichkeit auch der gesunde Menschenverstand dieses Prinzip immer wieder voraussetzen scheint — man müßte ja sonst annehmen, das ganze menschliche Leben könne sinnlos sein! —, wenn wir versuchen, uns reflex über die Berechtigung dieser Überzeugung Rechenschaft zu geben, stoßen wir auf die größten Schwierigkeiten und Dunkelheiten. Ist dieser Grundsatz etwa unmittelbar evident? Oder ist er nur ein „Postulat“ unseres Denkenwollens und Lebenwollens? Oder wie läßt er sich begründen? Was hat uns Thomas über diese Fragen zu sagen? Das sind Probleme, deren Lösung sich nicht in wenige Zeilen zusammendrängen läßt, die darum für eine spätere Untersuchung zurückgestellt seien. Von ihrer Lösung aber wird auch das letzte Urteil über die Tragfähigkeit des in *De veritate* q. 1 a. 9 gelegten Fundaments abhängen.

Schon jetzt aber ist offenbar, daß Thomas mit klarem Blick tief in die verborgenen Hintergründe und „Bedingungen der Möglichkeit“ unserer Erkenntnis hineingeschaut hat. Der Text, den wir zu deuten versucht haben, steht da in seiner schlichten, anspruchslosen Klarheit fast am Anfang seines schriftstellerischen Lebenswerkes. Und doch bietet er im wesentlichen schon die endgültige Lösung, die in den späteren Werken nur nach ihren verschiedenen Seiten weiter beleuchtet, nicht aber berichtigt zu werden braucht. Dem aber, der ihn recht zu lesen versteht, gewährt er tiefere Einblicke als manches große Werk, das vielleicht die Frucht jahrelanger Einfeldforschung ist. Ist diese Überlegenheit nicht darin begründet, daß Thomas, wie alle Einzelfragen, so auch die Erkenntnisfrage stets in allumfassenden, metaphysischen Zusammenhängen sieht?