

Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis.

Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnistheorie.

Von Joseph de Vries S. J.

4. Neuere Begründungsversuche für das Prinzip der Zielsicherheit.

Es scheint also, daß nach der Auffassung des hl. Thomas das Prinzip der Zielsicherheit sich nur unter Voraussetzung des Gottesgedankens begründen läßt. Wenn diese Auffassung richtig ist, müssen sich daraus bedeutsame Folgerungen für die philosophische Systematik ergeben; namentlich entstehen, wie wir schon andeuteten, große Schwierigkeiten gegen die Verwendung des Prinzips in der Erkenntnistheorie. Bevor wir aber diese Schwierigkeiten als unvermeidbar hinnehmen, wollen wir noch die Versuche neuerer Scholastiker, das Prinzip unabhängig vom Gottesgedanken zu begründen, einer Prüfung unterziehen. Es wäre immerhin möglich, daß ihnen die Lösung dieser so schwierigen Aufgabe gelungen wäre — auch Thomas erklärt sie ja nirgends ausdrücklich für unlösbar. Damit würde aber die Lage für die philosophische Systematik wesentlich geändert.

In der Tat haben sich, wie wir schon im ersten Teil zeigten, nicht wenige um die Lösung der Aufgabe bemüht. Zuweilen hat man sogar eine induktive Begründung des Prinzips versucht¹. Aber eine solche kommt schon deshalb nicht in Frage, weil in vielen Fällen, und zwar in ganzen Klassen von Fällen, eine erfahrungsmäßige Bestätigung des Prinzips unmöglich ist; so namentlich bei den höchsten Tendenzen des Menschen, die erst im andern Leben ihre Erfüllung finden können. Ein induktiv gefundenes Gesetz darf aber nicht ohne weiteres von den Klassen, bei denen es durch die Erfahrung festgestellt worden ist, auf eine ganz andere Klasse von Dingen übertragen werden. Dazu kommt noch, daß auch die Naturstrebungen, deren Erfüllung sich grundsätzlich in der Erfahrungswelt feststellen läßt, in sehr vielen Einzelfällen tatsächlich ihr Ziel nicht erreichen; antwortet man etwa, es handle sich da um

¹ Vgl. bes. O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis² 112 bis 126.

eine Vereitelung des Naturstrebens wegen eines höheren Zweckes, so mag das berechtigt sein, wenn man das Prinzip als a priori gültig voraussetzt; rein erfahrungsgemäß aber läßt sich der höhere Zweck durchaus nicht immer aufweisen. Erfahrungsgründe mögen also als Bestätigungen des Prinzips ihren Wert haben; einen vollgültigen Beweis vermögen sie aber nicht zu bieten, ebensowenig wie etwa das Kausalitätsprinzip durch Erfahrung begründet werden kann². — Aber selbst wenn an sich eine induktive Begründung des Prinzips möglich wäre, für die Verwendung in der Erkenntniskritik käme ein induktiv gefundenes Prinzip doch nicht in Frage; denn dort handelt es sich ja gerade darum, die Grundlagen aller Induktion sicherzustellen.

Die Begründung des Prinzips muß also apriorisch sein. Einige versuchen eine solche Begründung dadurch, daß sie — ähnlich wie bei dem Satz „Omne agens agit propter finem“ — von dem Gedanken ausgehen, das Naturstreben sei durch das Ziel in seiner ganzen Eigenart bestimmt; es könne aber nicht durch etwas absolut Unmögliches, d. h. durch ein Nichts, bestimmt sein. Die Antwort darauf haben wir schon gegeben³: Das Naturstreben ist nicht unmittelbar durch das Ziel als eine Realität bestimmt, sondern durch die Zielvorstellung im zielsetzenden Verstand. Solange also die Möglichkeit eines Irrtums in diesem Verstand nicht ausgeschlossen ist, solange ist auch die absolute Unmöglichkeit des Ziels nicht ausgeschlossen — ganz abgesehen davon, daß die Feststellung der absoluten Möglichkeit des Ziels noch nicht den ganzen Sinn des Prinzips der Zielsicherheit ausmacht⁴. Dasselbe gilt auch, wenn anstatt des Begriffs-paares „Streben—Ziel“ das allgemeinere „Potenz—Akt“ gesetzt wird.

Wir wenden uns also gleich den Begründungen zu, die das Prinzip der Zielsicherheit auf ein allumfassendes „Wertprinzip“, ein Prinzip des genügenden teleologischen (axiologischen) Grundes zurückführen, das etwa durch den Satz „Omne ens est propter bonum (ad bonum)“ formuliert wird. Das Wertprinzip besagt also: Ein Wert ist für alles Seiende als Seinsgrund erforderlich; d. h. es kann gar nichts sein, dessen Dasein nicht entweder durch seinen eigenen Wert

² Wenn wir trotzdem so geneigt sind, von der Erfüllbarkeit der niederen Naturstrebungen mit einem entschiedenem „a fortiori“ auf die Erfüllbarkeit der höchsten menschlichen Tendenzen zu schließen, so mag das ein Hinweis darauf sein, daß das Prinzip der Zielsicherheit eine tiefere Quelle hat als die Erfahrung.

³ Vgl. Schol 10 (1935) 501 f. — ⁴ Vgl. ebd. 496.

oder den Wert eines zu erreichenden Zieles begründet werden könnte. Wir geben gern zu, daß unter Voraussetzung dieses Satzes das Prinzip der Zielsicherheit leicht als gültig erwiesen werden kann.

Nur erhebt sich wieder die Frage, wie denn nun das Wertprinzip selbst begründet werde. D. h. zunächst müssen wir einmal fragen: Welchen Sinn hat das Prinzip? Wenn man den Verhältniswörtern „propter“ oder „ad“ ihren natürlichen Sinn läßt, scheint die Bedeutung des Satzes nur diese sein zu können: Alles Seiende steht unter einer Intention, es ist bewußt gewollt um eines zu verwirklichenden Wertes willen. Oder welchen Sinn soll das „propter“ sonst haben? Man könnte versuchen zu antworten, das „propter“ sei allerdings ein weniger glücklich gewähltes Wort; man müsse bei dem „ad“ bleiben, und dieses bedeute nur, daß das Seiende tatsächlich auf die Erreichung eines Wertes sich wirksam hinbewegt; von jeder Intention des Wertes könne also abgesehen werden. Gewiß; nur wird dann vollkommen unbegreiflich, wieso der Wert noch als Grund des Seins gelten könne, und erst recht, warum ein solcher Grund für alles Sein erforderlich sein solle. In der Tat, ein zu verwirklichender Wert kann nur durch Vermittlung eines erkennenden Geistes Grund eines Seienden werden. Und anders kann das Grundsein des Wertes auch von uns nicht aufgefaßt werden.

Das ist das Entscheidende. Damit ist zunächst klar, daß der Satz nur von geschaffenem Sein gelten kann; denn das Sein Gottes kann nicht mehr als unter einer Intention stehend gedacht werden. Der Satz sagt also zunächst von allem kontingenten Seienden, daß es nicht durch blinde, dunkle Kräfte, sondern unter dem Voranleuchten einer Idee so geworden ist, wie es tatsächlich ist. Und weiter besagt der Satz, daß das geistige Prinzip, das so allem Seienden zutiefst zugrunde liegt, auch den Willen und die Macht hat, alles wirklich zum Guten zu leiten. Das alles muß nicht nur in der wirklichen Ordnung so sein, sondern auch in unserer Erkenntnis vorausgesetzt werden, wenn die Rede von der Sinnhaftigkeit alles Seienden nicht selbst sinnlos werden soll. Damit dürfte aber auch klar sein, daß das Wertprinzip nicht als ein unmittelbar evidenter Satz gelten kann und daß seine Begründung ohne den Gottesgedanken unmöglich ist. Es mag allerdings sein, daß der Gottesgedanke nicht notwendig schon zu voller Klarheit gekommen sein muß; aber irgendwie muß doch erfaßt sein, daß der Weltgrund ein geistiges und gutes Prinzip ist.

Daß dem wirklich so ist, geht sogar ganz klar aus den dreizehn Argumenten hervor, die J. Hontheim⁵ — obwohl das Wertprinzip „unmittelbar evident“ sein soll — zu seiner allseitigen Sicherung vorzubringen für gut findet. Diese Beweise arbeiten immer wieder mit einer Personifikation der „Natur“ oder des „ordo rerum“. Der „Natur“ werden Bestimmungen zugeschrieben, die nur einem geistigen Wesen zukommen können: Sie „will“ etwas, und um dieses Ziel zu erreichen, „spricht“ sie, „bezeugt“ sie, „verheißt“ sie uns etwas; und in ihren „Versprechungen“ ist sie „wahrhaftig“, sie „betrügt“ uns nicht, „lügt“ nicht. Gewiß werden diese Ausdrücke zuweilen durch ein „quodammodo“ oder „suo modo“ abgeschwächt und so als Metaphern gekennzeichnet. Aber was sollen sie denn schließlich, ihres bildlichen Charakters entkleidet, noch besagen, wenn von dem wirklichen zielsetzenden Willen, d. h. dem göttlichen Willen, abgesehen werden soll? Wenn die Wertbestimmtheit des Seins ohne den Gedanken an einen zielsetzenden Geist erkannt werden kann, warum müssen dann zu ihrer Erklärung immer wieder der intentionalen Ordnung angehörige Ausdrücke verwandt werden?

Dazu kommt noch etwas anderes: Die Natur, um deren Geordnetsein es doch geht, wird immer wieder als selbst die Ordnung bewirkend eingeführt: Die „Natur“ hat die Tiere gut eingerichtet; durch die „Ordnung der Dinge“ sind wir so gemacht, wie wir tatsächlich sind; die „Natur“ hat uns die Liebe zur Wahrheit und das Verlangen nach der rechten Ordnung eingegeben. Ohne Metapher kann das doch nur heißen: Unsere Natur, die Natur unserer geistigen Seele, ist hingeordnet auf die Wahrheit usw. Diese Hingeordnung hat sich unsere Natur aber nicht selbst gegeben. Und auch nicht irgend eine andere „Natur“ hat unsere Natur so geordnet. Die wirkende, schaffende, ordnende „Natur“ ist eben nur ein bildlicher Ausdruck, hinter dem sich der Gedanke an einen geistigen Urheber der Natur verbirgt. Einmal bricht dieser Gedanke denn auch bei Hontheim ganz deutlich durch, wenn er schreibt: „*cursui rerum praesente mente et aequitatem ideoque ordinem generalem rectum esse*“. Und auch daß dieses geistige Prinzip ein gutes Prinzip sein muß, wird ausdrücklich gesagt: „Seinsgrund kann nur etwas Aktuelles und Gutes sein. . . . Ein gutes Prinzip aber kann nur Gutes oder dem Guten Die-

⁵ Theodicea (Freiburg 1926) 29—35.

⁶ A. a. O. 34.

nendes wirken. Darum also muß schließlich alles dem Guten dienen⁷“

In der Tat, ohne diese Zwischenglieder läßt sich das „Wertprinzip“ nicht begründen. Das Seiende muß zuerst als verursacht, und zwar von einem geistigen und guten Prinzip verursacht erkannt werden, bevor seine wesentliche Wertbestimmtheit offenbar werden kann. Der ganze Gedankengang mag sich dem geübten Metaphysiker psychologisch wie in einen einzigen Blick zusammenziehen, so daß der vermittelte Charakter der Einsicht dem Bewußtsein fast ganz entgeht; die logische Analyse wird trotzdem stets die Mittelglieder feststellen müssen. Der vermittelnde Gedanke aber ist im Grunde der Gottesgedanke.

Um jeden Zweifel an diesem Ergebnis auszuschließen, soll noch ein letzter Versuch besprochen werden, das „Wertprinzip“ und damit den Satz von der Zielsicherheit unabhängig vom Gottesgedanken zu begründen. Diesen Begründungsversuch finden wir zwar nirgends ausdrücklich ausgeführt, aber viele Andeutungen legen ihn nahe. Man könnte nämlich versuchen, das Wertprinzip aus dem scholastischen Axiom „Omne ens est verum“ herzuleiten, ähnlich wie man es bei dem allgemeinen Prinzip vom zureichenden Grund getan hat⁸. Die „Wahrheit“ des Dinges kann hier natürlich nicht verstanden werden, wie Thomas sie vor allem versteht, nämlich als Übereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Geiste Gottes⁹, als „Denkbestimmtheit des Seienden“ (Söhngen); denn in diesem Sinn setzt sie ja den Gottesgedanken voraus. Vielmehr ist hier mit der Wahrheit des Seins nur seine Erkennbarkeit für den (menschlichen) Verstand gemeint.

Die so verstandene „Wahrheit“ alles Seienden vorausgesetzt, könnte man nun versuchen, in folgender Weise zu schließen: Alles Seiende ist erkennbar, intelligibel; d. h. das Seiende ist nicht dunkle, undurchdringliche Nacht, es setzt der rationalen Durchdringung keinen absolut unüberwindlichen Widerstand entgegen, sondern es ist — wenigstens grundsätzlich — begreiflich, verständlich, hat eine „rationale Struktur“, fügt sich den Ansprüchen, die der Verstand ihm gegenüber stellen muß. Nun verlangt der Verstand aber gebieterisch, daß jedes Seiende entweder durch seinen eigenen Wert oder den eines erreichbaren Zieles sozusagen seine Daseinsberechtigung ausweise. Bei der bloßen Tatsächlichkeit der Existenz von Übeln kann sich der Verstand nicht beruhigen; das Übel, rein für sich betrachtet, ist ihm durchaus

⁷ „Omnia, quae sunt, rationem habent, unde potius sint quam non sint. Atqui eiusmodi ratio non potest esse, nisi quod est actuale et bonum. . . . Bonum autem non potest esse ratio nisi boni vel eorum, quae sunt ad bonum. Ergo omnia tandem bono serviunt et ordo entium universalis est essentialiter rectus.“ A. a. O. 31.

⁸ Vgl. besonders P. Descoqs S. J., *Institutiones Metaphysicae generalis* I 495—497.

⁹ Vgl. z. B. De veritate q. 1 a. 2.

unverständlich; soll sein Dasein verständlich sein, so bedarf es unbedingt der Erklärung und Rechtfertigung durch ein Gut, zu dessen Erreichung es dient oder doch „in Kauf genommen“ werden muß. Also scheint sich zu ergeben, daß auch alles Seiende wirklich um eines Guten willen, „zum Guten“ und daher sinnvoll ist.

Da aber der Philosoph nach dem bekannten Wort des Aristoteles „zur Rettung der Wahrheit“ auch die Meinungen „befreundeter Männer“, ja selbst die eigenen Meinungen nicht schonen soll, so müssen wir wieder die Frage stellen: Läßt sich der Satz „Omne ens est verum“ in dem hier vorausgesetzten Sinn unabhängig vom Gottesgedanken erweisen? Gewiß kann allein aus der Analyse des Verstandesaktes die wesenhafte Hinordnung des Verstandes auf das Sein erkannt werden; der Seinsbegriff (die „ratio entis“) ist innerster Kern in jedem seiner Begriffe, und die Urteilsfunktion ist wesentlich auf die Darstellung wirklicher Sachverhalte angelegt¹⁰. Damit ist freilich irgendwie eine „Denkbarkeit“ alles Seienden gegeben; denn der Verstand findet sich ja tatsächlich im Besitz eines Begriffes, der alles Seiende umfaßt. Und auch das wird man zugeben können, daß aus der Möglichkeit, das Seiende zu denken, wie von selbst ein natürliches Verlangen nach einer tiefer gehenden Erkenntnis, nach einem „Begrreifen“ und „Verstehen“ der Dinge erwächst. Um aber aus diesem natürlichen Verlangen auf die tatsächliche Begreifbarkeit und Verstehbarkeit alles Seienden zu schließen, müßte man ja gerade das Prinzip der Zielsicherheit, um dessen Begründung es geht, schon voraussetzen.

Aber man meint, mit der Hinordnung des Verstandes auf das Sein sei nicht bloß ein natürliches Verlangen nach Begreifen und Verstehen des Seins, sondern ebenso wie die Denkbarkeit, so auch die Begreifbarkeit und Verstehbarkeit alles Seins schon tatsächlich gegeben. Aber das ist schwerlich haltbar. Betreffs der „Begreifbarkeit“ ist diese Frage in den Erörterungen über das Kausalitätsprinzip schon viel besprochen worden. Man hat, wie uns scheint, mit Recht gesagt: Einen Sachverhalt begreifen heißt nichts anderes als ihn aus seinem Grund bzw. seiner Ursache erkennen¹¹. Daß das Seiende begreifbar ist, schließt also begrifflich ein, daß es einen Grund hat. D. h. aber: Die Begreifbarkeit alles Seienden kann nur erkannt werden, wenn zugleich schon der Satz vom zureichenden Grund erkannt wird. Solange nicht vorausgesetzt wird, daß jedes Seiende einen Grund seines Seins hat, kann aus der Hinordnung des Verstandes auf das Sein eine „Begreifbarkeit“ des Seienden nicht gefolgert werden. Es gilt also, und zwar auch für die Ordnung unserer Erkenntnisse: Nicht weil das Sein begrifflich ist, muß es einen Grund haben, sondern weil es einen Grund hat, ist es an sich begreiflich.

¹⁰ Vgl. Schol 8 (1933) 332—337.

¹¹ Vgl. z. B. Geysler, Das Gesetz der Ursache 154: „Begriffen und erklärt ist von uns ein Sein oder ein Sachverhalt erst dann, wenn wir etwas erkennen, zu dem dieses Sein oder dieser Sachverhalt im Verhältnis der Folge aus ihm steht. Erkennen wir keinen Grund für etwas, so ist dasselbe von uns nur konstatierbar, aber nicht erklärbar.“ — Zum Folgenden vgl. auch Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien 187.

Ganz ähnlich liegt nun aber auch das Verhältnis zwischen der „Verstehbarkeit“ des Seins und seiner Wertbestimmtheit. Ein Seiendes „verstehen“ — in dem besondern Sinn, wie es hier gemeint ist — sagt nichts anderes als es entweder durch seinen eigenen Wert oder den eines erreichbaren Zieles begründet, gerechtfertigt erkennen. Daß das Sein in diesem Sinn „verständlich“ ist, schließt also begrifflich ein, daß es „zum Guten“ ist. Wäre das Sein tatsächlich nicht wertbestimmt, dann bedeutete die Hinordnung des Verstandes auf das Sein auch keine Hinordnung auf ein „Verstehen“ des Seins. D. h. die Verständlichkeit des Seins kann aus der Hinordnung des Verstandes auf das Sein nur gefolgert werden, wenn die Wertbestimmtheit des Seins (das Wertprinzip) schon vorausgesetzt wird. Also ist auch mit Hilfe des Satzes „Omne ens est verum“ eine vom Gottesgedanken unabhängige Begründung des Wertprinzips nicht zu erreichen.

So bleibt also das Ergebnis: Der Satz „Impossibile est naturale desiderium esse inane“ läßt sich ohne den Gedanken an die Weisheit und Güte Gottes nicht hinreichend begründen. Gewiß, alles Seiende ist tatsächlich „zum Guten“ und darum jedes Naturstreben erfüllbar. Aber nur der kann von dieser Wahrheit eine begründete Überzeugung haben, dem es irgendwie aufgegangen ist, daß der Urgrund alles Seins ein Gott ist, der die Liebe ist. Solange dagegen das Sein der Welt noch allein als blinde, mit eiserner Notwendigkeit wirkende, uns nur allzuoft feindliche Macht erscheint, kann das Vertrauen, es werde schließlich doch alles dem Guten dienen, höchstens ein auf frommem Wunsch beruhendes „Postulat“ sein. Jeder auf dem Gedanken der Zielsicherheit beruhende Gottesbeweis schließt tatsächlich — wie es ja auch so nahe liegt — zunächst stillschweigend mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf Gott als den Schöpfer, der wissend und wollend der Natur die ihr selbst unbewußte Hinneigung auf das Ziel eingesenkt hat; erst durch Vermittlung dieses Gedankens ergibt sich dann weiter — wegen der Weisheit und Güte des Schöpfers — die Erreichbarkeit des Zieles, aus der dann vielleicht weitere Bestimmungen des göttlichen Wesens gefolgert werden können. Ein gegenüber den „kausalen“ Beweisen ganz selbständiger Gottesbeweis aus dem Glücksstreben ist also wohl unmöglich.

Wir verhehlen uns nicht, daß dieses Ergebnis den Wünschen vieler nicht entsprechen wird; nun ja, es entspricht auch den Wünschen nicht, mit denen der Verfasser selbst zuerst an diese Untersuchungen herangegangen ist¹². Aber: *Ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.*

¹² Vgl. Schol 5 (1930) 400; 6 (1931) 143.

5. Bedenken gegen die Verwendung des Zielsicherheits-Gedankens in der Erkenntniskritik.

Wenn, wie wir gezeigt haben, der Zielsicherheitssatz sich nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes begründen läßt, muß aber nicht nur der Gottesbeweis, der sich auf dieses Prinzip stützt, als selbständiger Beweis aufgegeben werden, sondern es ergeben sich auch die größten Schwierigkeiten gegen eine Verwendung des Prinzips in der Erkenntniskritik und überhaupt gegen eine teleologisch-metaphysische Lösung des Transzendenz-Problems. D. h. es wird wieder zweifelhaft, ob die in *De veritate* q. 1 a. 9 gegebene Begründung unserer Gewißheit — so wie wir sie auffassen zu müssen glaubten — wirklich tragfähig ist. Und derselbe Zweifel muß sich gegen die im wesentlichen damit übereinstimmende Begründungsart sehr vieler Neuscholastiker richten. Wenn die Zielsicherheit der Natur nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes erwiesen werden kann, ist dann nicht eine Begründung der Gewißheit durch die Zielsicherheit *Petitio principii*, auch wenn sie auf die Gewißheit der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit eingeschränkt wird? Denn von dieser Wirklichkeit gehen doch die Gottesbeweise aus.

Auf diesen Einwand ist ganz gewiß zunächst zu antworten, daß der Ausgang von den Gegebenheiten der Außenwelt für die Gottesbeweise keineswegs wesentlich ist. Um von den ersten vier thomistischen Gottesbeweisen zu schweigen, so haben wir jedenfalls für die „*quinta via*“ im Naturstreben des Verstandes selbst eine vollkommen hinreichende Grundlage, die unabhängig von aller Gewißheit der „Außenwelt“ feststeht¹³. Ja, da im Bewußtsein z. B. der Urteilssetzung die Tätigkeit des Verstandes unmittelbar erlebt wird und auch das Wesen des Gewirkten (des Urteils) unmittelbar zu durchschauen ist, so braucht es hier nicht einmal — wie bei den Naturtendenzen der äußern Dinge — die induktive Begründung durch die Feststellung der Regelmäßigkeit der Vorgänge¹⁴. Die Begründung hat darum nicht bloß die relative Gewißheit, die ein induktives Verfahren geben kann. Steht aber das Naturstreben des Verstandes einmal fest, so gilt von ihm ebensogut wie von jedem an-

¹³ Vgl. Schol 8 (1933) 335—337 343—346.

¹⁴ „*Corpora naturalia operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur.*“ S. th. 1 q. 2 a. 3, *quinta via*.

deren Naturstreben: „Jedes zielstrebige wirkende Wesen, das sich nicht selbst sein Ziel bestimmt, hat sein Ziel von einem Höheren bestimmt¹⁵.“ Das Naturstreben des Verstandes, das all seiner Tätigkeit zugrunde liegt, geht ja nicht aus unserer eigenen Erkenntnis und freien Wahl hervor; und so setzt auch „die naturhafte Tätigkeit“ des Verstandes, „die auf ein bestimmtes Ziel geht, einen Verstand voraus, der der Natur ihr Ziel vorgesteckt hat¹⁶“, eben den göttlichen Verstand¹⁷.

Die Möglichkeit eines von der Außenweltsgewißheit unabhängigen Gottesbeweises ist demnach gewiß nicht zu leugnen. Tatsächlich geht aber Thomas in seinen Gottesbeweisen von Gegebenheiten der äußeren Sinne aus¹⁸. Wenn also nach ihm (De veritate q. 1 a. 9) die Gewißheit der Sinneserkenntnis durch teleologische Erwägungen, die letztlich das Dasein Gottes voraussetzen, begründet wird, bleibt trotzdem die *Petitio principii*. Aber ist es glaubhaft, daß Thomas das wirkliche Dasein unseres „ersten“ Erkenntnisgegenstandes nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes für erweisbar hielte? Hieße das nicht, ihm die Seltsamkeiten Descartes' zuschreiben?

Damit ist die Schwierigkeit in voller Schärfe herausgestellt. Was sollen wir darauf antworten? Was zunächst Thomas angeht, so ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß ihm beim Niederschreiben seiner Gottesbeweise die etwaige Notwendigkeit einer kritischen Begründung der Außenweltserkenntnis nicht in den Sinn gekommen ist. Das, was „durch den Sinn feststeht“ (*sensu constat*), galt ihm für unbezweifelbar. Da es niemand einfiel, daran zu zweifeln, hatte er keine Veranlassung, hier eine Frage aufzuwerfen.

Nur ganz gelegentlich stellt Thomas einmal die Frage, was denn dem Verstand eigentlich die Übereinstimmung seiner Vorstellung mit der Wirklichkeit gewährleiste, so

¹⁵ „Omne, quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab alio superiore.“ De veritate q. 3 a. 1.

¹⁶ „Operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum praestituentem finem naturae.“ Ebd.

¹⁷ Vgl. M. D. Roland-Gosselin O. P., *Essai d'une étude critique de la connaissance* I 118 f., wo auch allein aus der gegenseitigen Hinordnung von Verstand und Sein ohne Voraussetzung der Außenwelt ein Gottesbeweis geführt wird.

¹⁸ So ausdrücklich beim ersten, zweiten, dritten und fünften Beweisgang in S. th. 1 q. 2 a. 3. Z. B. bei der „prima via“: „Certum est et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.“ Bei der „quinta via“: „Videmus, quod . . . corpora naturalia operantur propter finem . . .“

namentlich in *De veritate* q. 1 a. 9. Aber die Frage erscheint da als irgend eine innerhalb der langen Reihe von Fragen, die zum Thema „Wesen und Gestalten der Wahrheit“ gestellt werden können. Daß es sich hier um eine Frage von viel tiefer greifender, ja von ganz grundlegender Bedeutung handelt, ist Thomas schwerlich ganz zum Bewußtsein gekommen. So gibt er denn — unbekümmert um die Voraussetzungen, die er etwa macht — eine Antwort, die aus der Ganzheit seines metaphysischen Systems heraus leicht zu verstehen ist und die gewiß der Tiefe nicht entbehrt. Daß sie aber im Grunde das Dasein Gottes voraussetzt, ist ihm wahrscheinlich nicht klar zum Bewußtsein gekommen; und selbst wenn es ihm zum Bewußtsein gekommen wäre, würde er darin vielleicht nicht einmal eine Schwierigkeit gesehen haben. Dafür lagen ihm die eigentlich kritische Fragestellung und die strengen methodischen Forderungen, die an ihre Lösung gestellt werden müssen, zu fern.

Damit dürfte die historische Frage, wie sich die Zusammenhänge für Thomas dargestellt haben, wohl gelöst sein. Der Größe des hl. Thomas treten wir dadurch nicht zu nahe, daß wir auch einmal auf seine mit dem Menschsein nun einmal gegebenen Grenzen hinweisen. Aber für uns Menschen des 20. Jahrhunderts mit unserem für die kritische Fragestellung geschärften Blick bleibt die sachliche Frage in ihrer ganzen Schwere bestehen. Sollte tatsächlich eine streng kritische Begründung des Außenwelts-Realismus nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes möglich sein? Angesichts des erkenntnistheoretischen Idealismus so vieler, die sich nicht zu einem persönlichen Gott bekennen, erscheint die Frage nicht von vornherein ganz sinnlos. Aber andererseits zweifeln doch auch sehr viele Gottesleugner nicht im geringsten an der Wirklichkeit der materiellen Welt. Müssen wir denn ihre realistische Überzeugung für inkonsequent halten? Und müssen wir alle Gottesbeweise, die von den Gegebenheiten der Außenwelt ausgehen, im besten Falle für *Argumenta ad hominem* halten? Das scheint doch kaum annehmbar. Wäre aber die teleologische Begründung der Gewißheit bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit die einzig mögliche, dann müßten sich diese Folgerungen ergeben. Es scheint also, daß die Begründung der Gewißheit durch die Zielsicherheit der Natur, wie sie vielfach üblich ist, wenigstens nicht die eigentlich grundlegende kritische Begründung sein kann, daß es vielmehr eine einfachere, mit weniger metaphysischen Voraussetzungen beschwerte Begründungsmöglichkeit geben muß; denn daß die natürliche

Gewißheit unbegründet und irrational ist, ist doch unannehmbar.

6. Der unmittelbare Realismus als Lösung?

Wir können uns wohl denken, daß uns auf diese Bedenken hin dieser oder jener beinahe triumphierend antworten wird: Allerdings gibt es eine einfachere Begründungsart, nämlich die durch den „natürlichen“, den „unmittelbaren“ Realismus; ja, diese Lösung kommt angesichts der Vergeblichkeit aller Bemühungen des sogenannten „kritischen“ Realismus im Ernst allein in Frage. Und daß dies auch die Lösung des hl. Thomas ist, ist nicht zu bezweifeln.

Um mit dem letzteren zu beginnen, so scheint uns, daß man es manchmal nun doch allzu selbstverständlich findet, daß Thomas den „unmittelbaren Realismus“ gehalten habe. Damit, daß man selbst diese Ansicht für die richtige hält, ist noch nicht ohne weiteres klar, daß sie auch die des hl. Thomas ist. Man muß sich wirklich wundern, wie sehr sonst scharfsinnige Denker zuweilen die ruhige, nüchterne Überlegung vermissen lassen, wenn es gilt, den „unmittelbaren Realismus“ als die einzig mögliche Lösung des Erkenntnisproblems darzutun. Namentlich einige, zum Teil auch bedeutende Vertreter des französischen und belgischen Neothomismus scheinen sich beinahe gegenseitig überbieten zu wollen in der Unmittelbarkeit ihres Realismus.

Aber durch Gefühlsgründe können solche Fragen wirklich nicht entschieden werden. So sucht man denn, wenn auch nicht mit allzu großer Sorgfalt, seine These durch einige Texte zu begründen, die These nämlich, daß der äußere Sinn nach Thomas ohne Vermittlung irgend eines bewußten Erkenntnisbildes die Körper in ihrem Ansichsein erfasse. Besonders beruft man sich immer wieder auf die Stellen, an denen Thomas sagt, das Erkenntnisbild (die Species) sei nicht „das, was erkannt wird“, sondern nur „das, wodurch etwas erkannt wird“ (nicht „id, quod cognoscitur“, sondern „id, quo cognoscitur“)¹⁹; „das, was erkannt werde“, sei vielmehr die Sache selbst (res).

Indessen, vor einer nüchternen Nachprüfung scheint uns diese Begründung nicht bestehen zu können. Ganz klar ist das, insoweit Thomas nur die Ansicht zurückweist, der Gegenstand der Erkenntnis sei stets nur die subjektive Affek-

¹⁹ Vgl. z. B. Quodl. 7 a. 1; In 3 De anima, lect. 8; S. th. 1 q. 85 a. 2.

tion der Erkenntnisfähigkeit selbst²⁰. Damit, daß die Erkennbarkeit auch eines transzendenten Gegenstandes behauptet wird, ist noch nichts gesagt über die Frage, wie er erkannt wird. Aber, wird man entgegen, Thomas behauptet nicht nur irgendwie eine Erkennbarkeit des transzendenten Gegenstandes, sondern für ihn ist dieser Gegenstand auch das, was zuerst, also doch wohl unmittelbar erkannt wird: *Id, quod intelligitur primo, est res*²¹.

Aber ist damit wirklich eine durch kein bewußtes Erkenntnisbild vermittelte Wahrnehmung des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes in seinem Ansichsein gelehrt? Es muß doch zunächst schon stutzig machen, daß Thomas mit ganz denselben Ausdrücken, mit denen er die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erkenntnis lehrt, auch das Verhältnis der begrifflichen Erkenntnis zur „res“ bezeichnet. Ja, in dem am meisten zitierten Text *S. th. 1 q. 85 a. 2* geht die ausdrückliche Fragestellung allein auf die abstrakte begriffliche Erkenntnis. Deutet man aber hier die Ausdrücke ebenso, wie die Vertreter des unmittelbaren Realismus sie bei der Sinneswahrnehmung gedeutet wissen wollen, dann ergeben sich offenbar ganz ungereimte Folgerungen. Wenn in der begrifflichen Erfassung eines Allgemeinen der intentionale Inhalt des Begriffs unbewußt bliebe und der reale Gegenstand selbst in seinem Ansichsein dem Erkennenden sich unmittelbar darböte, so würde aus der begrifflichen Erkenntnis eine Anschauung. Aber welcher reale Gegenstand soll es denn sein, der da in seinem Ansichsein unmittelbar erfaßt wird? Will man nicht platonische Ideen annehmen, so kann es nur ein Einzelwesen der Sinnenwelt sein. Wenn ich also z. B. an den Menschen im allgemeinen denke, müßte dieses Denken darin bestehen, daß ich irgend einen realen Einzelmenschen — sagen wir Petrus — in seinem Menschsein unmittelbar schaue. Aber zunächst ist es durchaus unbegreiflich, wie Petrus in seinem Ansichsein unmittelbar dem erkennenden Blick sich zeigen kann, ohne daß er sich als Einzelwesen zeigt. Ferner ist durchaus nicht einzusehen, warum es gerade Petrus sein soll, da der Begriff sich ebensogut auf Paulus bezieht. Oder sollen im Begriff gar alle Einzelmenschen unmittelbar gegeben sein?

²⁰ „*Quidam posuerunt, quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones Sed haec opinio manifeste apparet falsa.*“ *S. th. 1 q. 85 a. 2.*

²¹ *Ebd.*

Es ist also klar, daß sich die Theorie von der Unbewußtheit des intentionalen Erkenntnisbildes beim Begriff absolut nicht durchführen läßt. Man kann es verstehen, wenn M. de la Taille S. J. auf dem Römischen Thomistenkongreß 1925 diese Theorie „ungeheuerlich“ nannte²². Mit vollem Recht verwahrte er sich auch dagegen, Thomas eine solche Ungeheuerlichkeit zuschreiben zu sollen. Spricht doch Thomas immer wieder vom Denkinhalt als der „*intentio intellecta*“²³ und vergleicht er doch das innere Wort des Verstandes mit einem Spiegel, in dem der Gegenstand gesehen wird; das „Wort“ ist ihm „das Ersterkannte, weil das Ding nur in ihm erkannt wird“²⁴. Und trotzdem bleiben die Texte bestehen, in denen gesagt wird, nicht die Species, sondern das Ding selbst sei das Ersterkannte. Ist das etwa ein Widerspruch? Nein, aber es weist uns darauf hin, daß diese Texte ganz anders zu verstehen sind, als die Vertreter des unmittelbaren Realismus wollen.

Die Lösung kann schwerlich in der Unterscheidung von „*species intelligibilis impressa*“ und „*expressa*“ gefunden werden. In der *Summa theologica* scheint diese Unterscheidung — von Andeutungen abgesehen — zu fehlen, es ist nur einfachhin von der „*species intelligibilis*“ die Rede. Und von dieser „*species intelligibilis*“ heißt es: nicht sie, sondern die Sache selbst ist das Ersterkannte; auch die „*species expressa*“ ist aber nicht „die Sache selbst“. Die Lösung scheint uns vielmehr in der Richtung zu liegen, die P. Wilpert²⁵ gewiesen hat. Wenn Thomas sagt, das Ersterkannte im Begriff sei nicht die Species, sondern die Sache selbst, so heißt das mit anderen Worten: Allein der Inhalt des Begriffs, nicht aber die ideale Seinsweise dieses Inhalts (der Inhalt als Species) ist das, was in der begrifflichen Erfassung in direkter Intention uns bewußt wird. Dieser Inhalt aber ist, wie Thomas nicht müde wird zu wiederholen, die „*quidditas rei*“, d. h. das Sosein des Dinges. Dieses Sosein ist der „Gegenstand selbst“, der erfaßt wird. Es hat im wirklichen Ding ein reales Sein, im Erkenntnisbild dagegen nur eine ideale (intentionale) Seinsweise. Unmittelbar erfaßt wird das Sosein, insofern es in der Species dargestellt ist; darum kann Thomas von der „*intentio intellecta*“ als dem Ersterkannten sprechen. Aber die ideale

²² „Hoc est enorme“: *Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis* 199; vgl. auch 218—222.

²³ Vgl. z. B. S. c. gent. 1, 53; 4, 11 u. 26.

²⁴ „*Verbum est totum rei dictae expressivum, et totum, in quo res exprimitur, et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tamquam speculum in quo res cernitur (Verbum) habet rationem obiecti intellectus.*“ *Opusc. De natura verbi intellectus*, c. 1. — Vgl. auch *De pot. q. 9 a. 5*: „Hoc est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta.“

²⁵ Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin 90—96.

Seinsweise wird (wenigstens in der direkten Erkenntnis) nicht miterfaßt; der erfaßte Begriffsinhalt ist z. B. nicht „vorgestelltes Sein“, sondern einfachhin „Sein“, „reales Sein“; darum kann Thomas sagen, die intentionale Seinsweise des Gegenstandes in der Species sei nur Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Verstand seinen Gegenstand erfassen könne; der Inhalt des ersten Begriffs dagegen sei nur der Gegenstand selbst, der in der Species dargestellt werde, nicht die Species²⁶.

Ebensowenig (oder noch weniger) wird aber das reale Dasein des Gegenstandes als solches im Begriff erfaßt. Thomas wiederholt es doch so oft: Nicht daß etwas ist (das „esse“), sondern nur, was etwas ist (die quidditas), wird im Begriff erfaßt. Auch wenn etwa der Begriff des Seins selbst gedacht wird, ist damit nur erfaßt, was „Sein“ ist, aber nicht, daß es so etwas wirklich gibt²⁷. Damit ist aber klar, daß das Erfassen des „Gegenstandes selbst“ nicht als ein unmittelbares Erfassen des Dinges in seinem Ansichsein gedeutet werden darf. Gewiß, das, was begrifflich erfaßt wird, d. h. der Inhalt des Begriffs, mag etwas Reales sein; Begriffsinhalt ist ja gewöhnlich eine „quidditas“, eine „natura absolute spectata“ wirklicher Dinge; aber das besagt noch nicht, daß dieses Reale in seinem realen Ansichsein unmittelbar erfaßt wird, und daher auch nicht, daß es durch die begriffliche Erfassung schon als real erkannt wird. Ein Begriff ist eben keine intellektuelle Anschauung (perceptio intellectualis) eines Seienden in seinem Ansichsein, sondern nur das gedankliche Erfassen (apprehensio) eines Soseinsgehaltes, freilich gewöhnlich eines realen Soseinsgehaltes. Dieser für die Erkenntnistheorie sehr wesentliche Unterschied wird nicht selten dadurch verwischt, daß man alles auf den gemeinsamen Nenner „Erkenntnis“ bringt und „Erkenntnis“ dann stillschweigend im modernen Sinn, ungefähr gleichbedeutend mit „wahrem und sicherem Urteil“, versteht.

Die thomistische Lehre, das Ersterkannte in der begrifflichen Erkenntnis sei nicht das Erkenntnisbild, sondern der Gegenstand selbst, kann also nicht im Sinn des unmittelbaren Realismus verstanden werden. Wenn dem aber so ist, gilt offenbar dasselbe auch für die sinnliche Erkenntnis, da

²⁶ „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.

²⁷ Ganz klar hat das Roland-Gosselin (Essai d'une étude critique de la connaissance) erkannt. Zwar verteidigt er mit Entschiedenheit — und das mit vollem Recht —, daß der Grundbegriff des Verstandes nicht etwa der des „Gegenstandes“, des „erkannten Seins“, sondern der des realen Seins ist (52—67). Mit Recht wird daraus auch auf den realistischen Sinn der ersten Prinzipien geschlossen (96 f.). Und trotzdem wird nach all dem anerkannt: „L'intelligence sait ce que c'est d'être; elle ne sait pas, du même coup, si l'être existe“ (102). Dieses Wissen um das Sein des Seienden stützt sich vielmehr letztlich auf die im Bewußtsein gegebene intellektuelle Wahrnehmung der Existenz des eigenen Aktes (ebd.).

die Aussagen des hl. Thomas über sie in dieser Frage denen über die intellektuelle Erkenntnis vollkommen parallel laufen²⁸. Wenn also Thomas sagt, die Species sei nicht das, was gesehen werde, sondern nur das, wodurch der Gegenstand selbst gesehen werde, so wird auch dadurch nicht die Unbewußtheit der Species gelehrt. Der Sinn ist vielmehr auch hier: Das, was in der direkten Erkenntnis unmittelbar ins Bewußtsein tritt, ist allein das sinnlich wahrnehmbare Sosein (z. B. die Farbe), aber nicht die intentionale Seinsweise, die es in der Species hat. Darüber aber, ob das Sosein, insofern es unmittelbar bewußt wird, tatsächlich reales Sein ist oder nur eine intentionale Seinsweise hat, wird nichts gesagt. Der unmittelbare Realismus wird gewiß nicht ausgeschlossen, aber er wird auch nicht behauptet.

Zur Beantwortung der Frage müssen wir uns also nach anderen Texten umsehen. Die Schwierigkeit der Entscheidung ist zum großen Teil darin begründet, daß bei Thomas die modernen Begriffe des „Bewußten“ und „Unbewußten“ fehlen. Darum kann eine ausdrückliche Erklärung darüber, ob die „Species sensibilis“ bewußt oder unbewußt sei, nicht erwartet werden. Daß die Species nicht „id, quod cognoscitur“ ist, besagt ja, wie wir gezeigt haben, noch keine Entscheidung zugunsten ihrer Unbewußtheit. Man hat die Frage, ob Thomas bei der sinnlichen Wahrnehmung eine Vermittlung durch ein bewußtes Erkenntnisbild annehme, zuweilen mit der andern Frage fast gleichgesetzt, ob er eine durch die Eigentätigkeit des Sinnes geformte „Species expressa“ annehme oder nicht²⁹. Aber gegenüber der ausdrücklichen Leugnung einer solchen Species expressa³⁰ scheinen uns die Versuche, durch umständliche

²⁸ „Sicut species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore: similiter quod intellectus intelligit, est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis.“ In 3 De anima, lect. 8. — Freilich setzt Thomas hier voraus, daß wie die quidditas, so auch die Farbe im wirklichen Ding ist. Aber das heißt noch nicht, daß beide in ihrem Ansichsein unmittelbar erfaßt werden.

²⁹ Vgl. Geysler, Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Außenwelt? PhJb 12 (1899) 130—147; P. Fleig, Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas von Aquin: PhJb 43 (1930) 41—46; Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung 119—129.

³⁰ Quodl. 5 a. 8 ad 2: „Per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, [sensus] sentit, non autem ipse sensus exterior format

Textdeutungen doch eine solche nachzuweisen, wenig befriedigend. Darum sind freilich die Beweisführungen, insofern sie eine bewußte Species dartun wollen, keineswegs wertlos. Thomas kann die Sache ja auch so aufgefaßt haben, daß in der sinnlichen Wahrnehmung die Species impressa dem in ihr dargestellten Inhalt nach ins Bewußtsein trete. Daß diese Auffassung der modernen Psychologie fremdartig ist, beweist nichts gegen ihre Möglichkeit bei Thomas. Daß aber Thomas bei Augustinus diese Auffassung vorfand³¹, spricht sicherlich zugunsten dieser Annahme.

Aber gegenüber der Frage, ob Thomas bei der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt eine Vermittlung durch ein bewußtes Erkenntnisbild angenommen hat, scheint uns die andere Frage, ob dieses Erkenntnisbild rein von außen empfangen (Species impressa) oder auf Grund des empfangenen Eindrucks vom Sinn selbst geformt (Species expressa) ist, von untergeordneter Bedeutung. Ein bewußtes Erkenntnisbild scheint uns aber durch die von Geysler, P. Fleig, P. Wilpert³² und G. Picard³³ vorgebrachten Gründe bewiesen. Unschwer lassen sich den von ihnen angeführten Beweisen noch weitere hinzufügen. So wird z. B. gelegentlich das Sehen eines äußern Gegenstandes in der von ihm empfangenen Species mit dem Sehen eines Gegenstandes im Spiegel auf die gleiche Stufe gestellt³⁴. Entscheidend

sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis imaginativa . . .“ Man wird diesem Text schwerlich gerecht, wenn man ihn dahin abzuschwächen sucht, daß der Sinn in der von ihm geformten Species inhaltlich nichts zu dem von außen Empfangenen hinzufüge.

³¹ Vgl. De trinitate 11, 2, n. 2—4: „Ex corpore, quod videtur, gignitur visio, id est, sensus ipse formatur. . . Illa informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur“ (n. 3). Im folgenden (n. 4) zeigt dann Augustinus aus den Tatsachen der Nachbilder und des Doppeltsehens, daß das, was uns unmittelbar zum Bewußtsein kommt, eben die „imago simillima“ ist, die uns vom äußeren Körper „eingepreßt“ wird. — Vgl. auch den von Thomas (S. th. 1 q. 17 a. 2 und De veritate q. 1 a. 11) zitierten Text De vera religione c. 33, n. 62: „Oculi non renuntiare possunt animo nisi affectionem suam.“

³² Vgl. Anm. 29.

³³ Essai sur la Connaissance sensible d'après les Scolastiques: ArchPh 4 (1926) 1—93, bes. 54—66.

³⁴ „Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque. . . Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie vel in specie aliena; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per spe-

scheint uns aber zu sein, wie Thomas die „Falschheit“ in der sinnlichen Wahrnehmung erklärt³⁵: Wenn man das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmung zum Urteil des Verstandes betrachtet, „so ist unter einer Rücksicht Falschheit im Sinn möglich, unter anderer Rücksicht nicht; denn der Sinn ist sowohl selbst eine Wirklichkeit wie auch Hinweis auf eine andere Wirklichkeit. Wenn er also dem Verstand gegenübergestellt wird, insofern er selbst etwas Wirkliches ist, so gibt es auf keine Weise Falschheit im Sinn; denn je nachdem gerade seine Verfassung ist, so gibt er sie dem Verstand kund, wie denn auch Augustinus sagt, die Sinne könnten der Seele nur ihre eigene Affektion melden. Wenn aber der Sinn dem Verstand gegenübergestellt wird, insofern er eine andere Wirklichkeit darstellt, so stellt er zuweilen das Ding anders dar, als es ist, und wird darum falsch genannt, insofern er nämlich dadurch dazu angetan ist, im Verstand eine falsche Auffassung hervorzurufen So bewirkt also der Sinn im Verstand immer eine richtige Auffassung bezüglich seiner eigenen Verfassung, aber nicht immer bezüglich der Verfassung der Dinge.“

Der Sinn macht also „dem Verstand“ den von außen empfangenen Eindruck (seine „dispositio“, „affectio“) kund. In moderner Ausdrucksweise heißt das: dieser Eindruck wird uns bewußt. Er ist eine Wirklichkeit (res quaedam), die unmittelbar erlebt wird und darum nicht anders erscheinen kann, als sie ist. Insoweit also der Verstand (im Bewußtseinsurteil) nur über die Tatsache des sinnlichen Eindrucks urteilt, irrt er nie. Zugleich aber ist dieser Eindruck auch

ciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem.“ De veritate q. 8 a. 15; vgl. q. 2 a. 3 ad 3.

³⁵ „Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum [sc. secundum ordinem sensus ad intellectum], sic in sensu quodammodo est falsitas et quodammodo non est falsitas; sensus enim et est res quaedam in se et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum, secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato; quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum, secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum.“ De veritate q. 1 a. 11.

Darstellung eines äußeren Gegenstandes, und zwar normalerweise — wenigstens innerhalb gewisser Grenzen — richtige Darstellung. Zuweilen aber wird die Darstellung durch irgendwelche störende Einflüsse entstellt, so daß sie mit der Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmt; dadurch kann sich dann der Verstand leicht zu einem falschen Urteil verleiten lassen. Das, was uns also unmittelbar ins Bewußtsein tritt, ist nicht das Ansichsein des äußeren Gegenstandes selbst, sondern der von ihm im Sinn erzeugte Eindruck, eben die Species, freilich nicht in ihrem Species-Sein, sondern nur ihrem Inhalt nach. Dieser Inhalt ist normalerweise ein Sosein, das dem des wirklichen Dinges entspricht; dieses Sosein, d. h. die dargestellten qualitativ-quantitativen Verhältnisse sind der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, und dieser Gegenstand wird in der Tat unmittelbar wahrgenommen, da er ja in der Species enthalten ist (freilich nicht in realer, sondern in intentionaler Seinsweise; aber diese Seinsweise ist, wie gesagt, nicht Gegenstand der Wahrnehmung. Das Sosein aber ist aus sich gegen die beiden Seinsweisen indifferent; die Seele kann ja die „Formen“ anderer Dinge aufnehmen ohne deren „natürliches“ Sein³⁶). Daraus erklären sich die Texte, in denen Thomas ein Schlußverfahren bei der Erkenntnis des sinnlichen Gegenstandes leugnet³⁷.

Daß aber das Sein (das Ansichsein) des äußeren Gegenstandes unmittelbar gegeben ist, wird damit nicht gesagt. Denn ganz abgesehen davon, daß der Sinn das Sein als solches überhaupt nicht erfassen kann, bietet doch schließlich jede, auch die intellektuelle Species, eben weil sie nicht das Ding selbst ist, unmittelbar nur einen Soseinsgehalt („quidditas“, „ratio speciei“³⁸), aber nicht das Ansichsein des Dinges selbst. Allein durch das Haben einer intentionalen Species ist die Evidenz des Daseins des Gegenstandes niemals zu erklären.

Aber auch abgesehen von allen Texten muß schon eine

³⁶ Vgl. S. th. 1 q. 78 a. 3. — Vgl. auch in 4 d. 49 q. 2 a. 1: „Ad hoc, quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi, quia habet alterius modi esse forma in sensu et in re extra animam. . . . Non enim forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi, quem habet utrobique, sed secundum rationem, in qua communicat cum re exteriori.“

³⁷ „Absque rationis discursu comprehenduntur ea, quorum species sunt in cognoscente; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est.“ S. c. gent. 1, 57.

³⁸ Vgl. den in Anm. 36 zitierten Text aus dem Sentenzenkommentar.

ganz allgemeine Betrachtung der thomistischen Erkenntnislehre die Bewußtheit der Species nahelegen. Es ist wirklich kaum einzusehen, was die ganze Species-Lehre überhaupt noch soll, wenn der äußere Gegenstand sich schließlich doch ganz unvermittelt zeigt. Wozu wird denn überhaupt mit soviel Aufwand an Natureinrichtungen ein Bild des Gegenstandes in der Seele des Erkennenden zustande gebracht, wenn dieses Bild dann doch stets im Dunkel der Unbewußtheit bleiben soll? Sonst sind Bilder doch dazu da, angeschaut zu werden. Man sagt vielleicht, es brauche eine Determination, durch die der Sinn zur Hervorbringung seines Erkenntnisaktes bestimmt werde. Mag sein; aber warum muß diese Determination ein Bild, eine „Species“ des Gegenstandes sein, wenn der Sinn, der das Bild in sich trägt, dann doch, sozusagen ohne sich um dieses Bild zu kümmern, gleichsam aus sich herausgehen und den Gegenstand in seinem Ansichsein erreichen kann? Wenn dem wirklich so wäre, könnte jeder beliebige Anstoß genügen, um den Sinn zur Tätigkeit anzuregen, ähnlich wie die Seele zum Selbstbewußtsein keiner Species ihrer selbst bedarf, sondern durch jede beliebige Species zum Bewußtsein ihrer selbst geweckt werden kann³⁹. Das, was gesehen würde, würde ja nicht von dem zur Tätigkeit determinierenden Anstoß abhängen, sondern unmittelbar von der Beschaffenheit des äußeren Gegenstandes selbst, der in seinem eigensten Selbst in das Blickfeld des Bewußtseins träte. (Tatsächlich ist es freilich nicht so; sondern was wahrgenommen wird, hängt durchaus von der Beschaffenheit der empfangenen Species ab.) So ist es freilich nur folgerichtig, wenn G. Siewerth⁴⁰, um den unmittelbaren Realismus zu retten, eine der Seele inhärierende Species überhaupt ablehnt und die thomistische „Species“ zur Beschaffenheit des äußeren Gegenstandes selbst umdeutet. So soll die Bewußtheit der Species, die Siewerth mit Recht für gefordert hält⁴¹, mit der Unmittelbarkeit der Dingwahrnehmung vereinbart werden. Aber durch diese Deutung der Specieslehre wird den Texten offenbar Gewalt angetan.

³⁹ „Anima non cognoscitur per speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui.“ De veritate q. 10 a. 8 ad 5 in contr. — Vgl. Gardeil, La perception expérimentale de l'âme par elle-même: Bibliothèque thomiste 3, 219—236.

⁴⁰ Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin 55—78.

⁴¹ Ebd. 72—74.

Nach allem Gesagten müssen wir wohl schließen, daß nach Thomas der äußere Gegenstand in der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar in seinem Ansichsein, sondern nur durch Vermittlung einer bewußten Species erkannt wird. Der Hauptgrund für diese Annahme ist die Tatsache, daß der Gegenstand, wie er den Sinnen unmittelbar erscheint, oft nicht mit dem Gegenstand, wie er an sich ist, übereinstimmt. Derselbe Grund wird auch heute noch für die Bewußtheit der Species vorgebracht⁴², und es scheint uns, daß er zwingend ist. Denn das, was uns unmittelbar erscheint (z. B. der an der Oberfläche des Wassers gebrochene Stab), muß doch irgendein Sein haben; ein Nichts kann sich nicht zeigen, kann nicht erscheinen. Wenn nun aber das unmittelbar Gegebene mit dem wirklichen Ding (dem ungebrochenen Stab) nicht übereinstimmt, kann das unmittelbar Gegebene offenbar nicht das wirkliche Ding in seinem Ansichsein sein; sonst müßte ja das Ding von sich selbst verschieden sein. Es kann also nur eine zwischen den Blick des Erkennenden und das Ding selbst sich einschiebende vermittelnde „Species“ sein, wie immer man des näheren sich diese Species auch denken mag. Mit andern Worten: Daß etwas anders erscheint, als es ist, ist nur möglich, wenn zwischen Erkennenden und Ding eine „Erscheinung“ sich einschiebt, die an Stelle des Dinges unmittelbar bewußt wird. Wo dagegen das Ding selbst in seinem Ansichsein sich unvermittelt zeigt, ist ein Anderserscheinen unmöglich.

Aber, wird man antworten, wenn die Dinge nicht unmittelbar in ihrem Ansichsein erfaßt werden, wie ist es dann überhaupt noch möglich, an sie selbst heranzukommen? Müssen wir nicht so im Idealismus steckenbleiben? Jedenfalls aber wird durch die Annahme der Mittelbarkeit der Wahrnehmung die Außenweltserkenntnis unvermeidlich zum Problem. Thomas aber kennt ein solches Problem nicht. Also kennt er auch keine Vermittlung durch eine bewußte Species.

Wir entgegnen: Was zunächst die Furcht vor dem Idealismus angeht, so ist Furcht ein schlechter Berater in wissenschaftlichen Dingen, namentlich wenn sie noch dazu ganz unbegründet ist. Hier ist aber wirklich kein Grund zur Furcht. Schon deshalb kann die Erkenntnis der Mittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung nicht zum Idealismus

⁴² Vgl. z. B. J. Fröbes S. J., *Psychologia speculativa* I 130 f.

führen, weil sie gerade im Gegenteil den Realismus voraussetzt und nur unter Voraussetzung des Realismus möglich ist. Ich kann doch nur dann von einer Nicht-Übereinstimmung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit überzeugt sein, wenn ich ein Wissen um die Beschaffenheit des wirklichen Dinges schon voraussetze. Gerade aus realistischer Geisteshaltung, aus Wirklichkeitssinn und dem Streben, den Gegebenheiten der inneren und äußeren Erfahrung gerecht zu werden, kommt man zur Lehre von der Mittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung, während umgekehrt die Aufstellungen des „unmittelbaren Realismus“ nur zu oft rein begriffliche Konstruktionen sind, die den Sinn für die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswirklichkeit gar sehr vermissen lassen. Die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus kann gar nicht von der Frage nach Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung abhängig gemacht werden; sie liegt in einer viel tieferen, grundlegenden Ebene. Das Problem der Außenweltserkenntnis entsteht nicht erst aus der Erkenntnis der Mittelbarkeit der Wahrnehmung, vielmehr wird seine Lösung im realistischen Sinn bei der Begründung dieser Erkenntnis zumeist schon als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. So auch bei Thomas.

Nur unter einer Bedingung könnte die Entscheidung der erkenntniskritischen Frage von der Beantwortung der zunächst psychologischen Frage nach Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit der Wahrnehmung abhängig gemacht werden: wenn nämlich die These von der unmittelbaren Erfassung der äußeren Dinge in ihrem Ansichsein auch selbst unmittelbar evident wäre. Es müßte dann in einer sinnlich-intellektuellen Wahrnehmung das Ding der Außenwelt als wirklich seiend unmittelbar wahrgenommen werden. Tatsächlich ist es aber nur das Sosein des Gegenstandes, das unmittelbar anschaulich gegeben ist; die Überzeugung vom Wirklichkeitscharakter stützt sich nicht auf ein unmittelbares Schauen des Seins als solchen, sondern ist, wie auch die moderne Psychologie bestätigt, „nichts anderes als der Nebengedanke (abgeschwächt: der Eindruck, das „Gefühl“), daß das Objekt wirklich vorhanden ist⁴³“. D. h.

⁴³ Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I³ 443 f. Vgl. auch Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik 9: „Wir können wohl Farben und Formen sehen, aber unmöglich, daß sie ein von uns unabhängiges Dasein haben. Das können wir nur denken und wissen.“

das wirkliche Dasein der äußern Wirklichkeit ist unmittelbar nur in der begrifflichen Auffassung gegeben.

Die Berechtigung dieses „Nebengedankens“ steht uns mit natürlicher Gewißheit unbedingt fest, und es fällt uns gar nicht ein, sie ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Das wäre in der Tat ein „Skandal der Philosophie“, wenn man einen Beweis für das Dasein der Außenwelt suchte, um von seinem Gelingen oder Nichtgelingen die Überzeugung vom Sein der Welt ernsthaft abhängig zu machen. Wer die erkenntniskritische Fragestellung so ansieht, mißt ihr allerdings eine zu große Tragweite bei. Darüber scheint man sich vielfach nicht ganz klar zu sein, und daher mag es kommen, daß man mit einer gewissen Nervosität an die Behandlung dieser Fragen herangeht und, weil man nun einmal eine befriedigende Lösung als lebensnotwendig ansieht, sich schließlich Lösungen vortäuscht, die keine sind. Aber da wir doch als Hörer oder Leser unserer erkenntniskritischen Erörterungen im allgemeinen geistig gesunde Menschen voraussetzen, geht es gar nicht darum, die lebensnotwendige Überzeugung von der Wirklichkeit der Welt überhaupt erst zu schaffen, sondern nur darum, die in der natürlichen Überzeugung vielleicht nur schwach und unbestimmt (*implicite et indistincte*) bewußten und daher nicht mit klaren Worten angebbaren Gründe in kritisch-philosophischer Reflexion zu ausdrücklichem und begrifflich klarem Bewußtsein zu bringen. Diese Aufgabe hat gewiß ihre spekulativ-philosophische und gegenüber manchen idealistischen Systemen auch ihre — freilich nicht zu überschätzende — praktisch-apologetische Bedeutung.

Aber nichts berechtigt uns zu der Forderung, daß die Lösung dieser Aufgabe leicht sein muß. Denn wie leicht und selbstverständlich auch das natürliche Denken zur Gewißheit der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge kommen mag, so kann es doch sehr schwierig sein, die im natürlichen Denken nicht analysierten Gründe reflex-philosophisch aufzudecken. Dieselbe Leichtigkeit des natürlichen Denkens und dieselbe Schwierigkeit der philosophischen Klärung bemerken wir auch in manchen anderen Fällen, z. B. bei der Erinnerungsgewißheit, bei der Überzeugung von der sittlichen Verpflichtung, schließlich bei der ganzen „natürlichen Metaphysik“, mit der auch der philosophisch ganz ungeschulte Mensch, ohne sich dessen klar bewußt zu sein, metaphysische Prinzipien im konkreten Denken anwendet. Der Mensch ist eben kein reiner Geist, sondern er denkt im Halbdunkel der sinnlichen Gegebenheiten. So natürlich ihm

das diskursive Denken ist — wird er doch mit Recht als „animal rationale“ (nicht: „intellectuale“) definiert —, so schwierig kann es ihm sein, das den konkreten Gedankenfortschritt eigentlich tragende abstrakt-begriffliche Gerüst freizulegen⁴⁴.

Aus der Tatsache, daß der Mensch bei seiner natürlichen Überzeugung vom Dasein der Körper sich eines Schlusses nicht bewußt ist, folgt darum noch nicht, daß diese Überzeugung auf unmittelbarer Evidenz beruht. Zunächst besteht natürlich absolut keine Notwendigkeit, den Schluß in jedem Einzelfall einer Behauptung über die Dinge oder eines Umgehens mit den Dingen zu wiederholen; was man ein für allemal weiß, darüber braucht man sich nicht immer wieder von neuem zu vergewissern, wie es ja auch niemand einfällt, jedes Gebet mit einem Gottesbeweis zu beginnen. Aber auch daß der Mensch beim ersten besten Versuch, sich über seine natürliche Gewißheit Rechenschaft zu geben, seines schließenden Denkens — falls ein solches vorhanden wäre — sich klar bewußt werden müßte, kann man nicht verlangen. Die meisten Menschen werden nur dann ein Schließen zugeben, wenn sie in mehr oder weniger formellen Syllogismen denken; beim natürlichen Denken aber werden sie eher sagen, man „fühle“, daß dies so ist, es sei „unvernünftig“, ja „unsinnig“, daran zu zweifeln; Gründe aber werden sie nicht angeben können. Dieses „Fühlen“, wie es die Common-sense-Philosophie tut, als ein weiter nicht zurückführbares, nicht mehr rationales, sondern rein instinktives Fürwahrhalten erklären, ist natürlich keine befriedigende Lösung des hier zugrunde liegenden Problems.

Aber ebensowenig kann dieses „Fühlen“ als eine im strengen Sinn unmittelbare Einsicht gedeutet werden. Sonst müßten wir doch wieder ein unmittelbares intellektuelles Schauen des Daseins der Dinge haben. Natürlich sind wir in dem Sinn unmittelbar „in der Welt“, „bei der Welt“, daß uns eine räumliche „Welt“ in ihrem Sosein in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist. Aber unsere Frage geht auf das wirkliche Dasein dieser Welt, das unabhängig von unserem Wahrnehmen und all unserem „Besorgen“ der Welt an sich besteht, also nicht bloß ein „percipi“ und auch nicht bloß irgend ein „Existenzial“ des erkennenden oder handelnden Subjektes ist. Dieses Dasein ist uns nicht in unmittelbarer Anschauung erschlossen; und so

⁴⁴ Vgl. Newmans Unterscheidung zwischen „formal inference“ und „natural inference“.

bleibt es Aufgabe einer kritischen Philosophie, die in der natürlichen Weltgewißheit nur dunkel erfaßten Gründe zu einem reflex-philosophischen „Beweis“ zu klären. Wenn es gelingt, ist's gut; aber auch, wenn es uns noch nicht gelingen sollte, braucht uns das nicht allzusehr zu beunruhigen; denn die Zuverlässigkeit der natürlichen Gewißheit hängt nicht davon ab.

7. Richtung der Lösung.

Es würde allzusehr über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, wollten wir hier einen vollständig ausgeführten Lösungsversuch dieser schwierigen Aufgabe bieten. Nur die Richtung, in der die Lösung sich wohl bewegen muß, soll angedeutet werden. Ausgangspunkt der kritischen Begründung der Außenweltsgewißheit wird die Wahrnehmung, wie sie sich tatsächlich im Bewußtsein darbietet, sein müssen; das Ziel aber ist die reflex-philosophische Erkenntnis des vom Bewußtsein unabhängigen Daseins räumlicher Dinge. Oder besser, da ja die natürliche Erinnerungsgewißheit dasselbe Problem aufgibt und so eine Erweiterung der Fragestellung wenigstens sehr nahegelegt wird: Ausgangspunkt ist das aus den Gegebenheiten der Wahrnehmung und den mit ihnen durch Assoziation verbundenen Gegebenheiten des Gedächtnisses zusammengewobene „Weltbild“ in unserm Bewußtsein, Ziel dagegen die kritische Erkenntnis der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit einer räumlich-zeitlichen „Welt“.

Soll für uns ein Übergang von der Gewißheit dieses Ausgangspunktes zur Gewißheit dieses Zielpunktes möglich sein, so muß zwischen beiden ein für uns erkennbarer notwendiger Zusammenhang bestehen. Es genügt nicht die Erkenntnis der Bewußtseinswirklichkeit allein (des „actus“), sondern es muß die Erkenntnis einer notwendigen Beziehung dieser Bewußtseinswirklichkeit zur „äußeren“ Wirklichkeit (der „proportio ad rem“⁴⁵) hinzukommen; wir müssen einsehen: mit der Wirklichkeit des „Weltbildes“ ist auch die Wirklichkeit der „Welt“ selbst notwendig gegeben, wenn auch nicht die Wirklichkeit einer in allem vollkommen mit dem Weltbild übereinstimmenden Welt. Thomas scheint in dem von uns erörterten Text *De veritate* q. 1 a. 9 diesen notwendigen Zusammenhang als einen teleologischen Zusammenhang aufzufassen: Die sinnliche Wahrnehmung ist,

⁴⁵ *De veritate* q. 1 a. 9.

wenigstens in bestimmten Grenzen, auf die getreue Darstellung der äußeren Wirklichkeit als auf ihr Ziel naturhaft hingeordnet. Wir haben gezeigt, warum diese Lösung schwerlich als die grundlegende kritische Begründung angenommen werden kann: Der Schluß vom naturhaften Zielstreben zur tatsächlichen Erreichung des Ziels geht nur über die ordnende Weisheit und Güte des Schöpfers.

Wir müssen uns also fragen: Gibt es nicht einen unmittelbareren Zusammenhang zwischen Weltbild und Weltwirklichkeit? Es ist bekannt, daß Kardinal Mercier⁴⁶ einen solchen Zusammenhang in der kausalen Abhängigkeit unseres Weltbildes von der Weltwirklichkeit fand und daß er auf Grund dieses Zusammenhangs auf die Wirklichkeit der Welt geschlossen hat. Diese Begründung des Außenweltsrealismus mit Hilfe des Kausalitätsprinzips hat denn auch im scholastischen Lager noch manche andere Verteidiger gefunden, so besonders Geysler⁴⁷, und noch in den letzten Jahren B. Jansen S. J.⁴⁸, C. Nink S. J.⁴⁹ und J. Santeler S. J.⁵⁰.

Gegen diese Auffassung erheben sich allerdings einige Schwierigkeiten. Zunächst scheint in der Annahme einer ursächlichen Abhängigkeit des Weltbildes von einer bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit eine unberechtigte Vorentscheidung zugunsten der Mittelbarkeit der Wahrnehmung zu liegen; Ursache (wirkliches Ding) und Wirkung (unmittelbar gegebenes Bild) sind ja voneinander verschiedene Wirklichkeiten. Diese Mittelbarkeit der Wahrnehmung kann aber, wie wir zeigten, erst auf Grund des Realismus erwiesen werden. Will man also unvoreingenommen vorgehen, so darf man das unmittelbar Erscheinende — wenigstens soweit es sich um die Gegebenheiten der „äußeren Sinne“ handelt — auch nicht von vornherein als bloß intentional vorgestelltes Sein deuten, muß vielmehr die Seinsweise des Gegebenen noch dahingestellt sein lassen. Wenn wir also von „Weltbild“ sprechen, ist dieser Ausdruck in einem neutralen Sinn zu verstehen als der sich uns unmittelbar anbietende Anblick des Seins einer räumlich-zeitlichen Welt⁵¹.

⁴⁶ Critériologie générale⁸ 393—398.

⁴⁷ Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 191—201.

⁴⁸ Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 161 bis 192.

⁴⁹ Grundlegung der Erkenntnistheorie 258—268.

⁵⁰ Intuition und Wahrheitserkenntnis 68—84.

⁵¹ Wenn man also fragt, ob unserer zunächst rein „inneren“ Vorstellung eine „Außenwelt“ entspreche, und dabei mit dem „Innen“ und „Außen“ irgendwie räumliche Beziehungen meint, so ist das eine ganz schiefe Fragestellung. Zunächst schon darum, weil das „Im-Bewußtsein-Sein“ überhaupt nicht als ein örtliches „In-Sein“ verstanden werden kann. Eine „Außenwelt“,

Diese Schwierigkeit berührt aber das Wesentliche des „Kausalitätsargumentes“ nicht. Es bleibt ja bestehen, daß wir uns in keiner Weise bewußt sind, durch unsere Eigentätigkeit das „Weltbild“ hervorzubringen. Das Bewußtsein — oder besser gesagt: das bewußte Ich — kommt also als Ursache des Weltbildes nicht in Frage. Vielmehr tritt uns hier etwas vom Bewußtsein Unabhängiges entgegen, wovon unsere Wahrnehmung abhängig ist. Diese Abhängigkeit kann aber in doppelter Weise aufgefaßt werden: Entweder ist das uns unmittelbar Erscheinende selbst eine von unserm bewußten Ich unabhängige Wirklichkeit — auch dann ist nämlich unsere Wahrnehmung von dieser Wirklichkeit abhängig —; oder aber das unmittelbar erscheinende Weltbild ist im eigentlichen Sinn von einer bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit in uns verursacht. Wenn die Vertreter des „kritischen Realismus“ nur diese zweite Denkmöglichkeit berücksichtigen, so ist das insofern berechtigt, als dieser zweite Fall der für den Realismus zunächst ungünstigere ist; im ersten Fall wäre ja das Dasein der Außenwelt selbstverständlich. Man zeigt also, daß auch bei Zugrundelegung der für den Realismus ungünstigeren Hypothese der Idealismus unhaltbar ist. In der Tat, auf jeden Fall muß zur Erklärung unseres Weltbildes eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit angenommen werden.

Ernsthafter scheint eine andere Schwierigkeit zu sein. Gewiß, irgend eine Wirklichkeit muß unserem Weltbild zugrunde liegen; aber können wir auf Grund der anzunehmenden Abhängigkeit der uns gegebenen Erscheinungen von einer bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit diese Wirk-

die räumlich „draußen“ ist, kann man sinnvoll nur den Vorgängen in den körperlichen Organen als dem „Dringen“ gegenüberstellen. Insoweit uns aber die körperlichen Organe in der Wahrnehmung gegeben sind, sind auch die „äußeren“ Dinge unmittelbar als sich räumlich außer diesen Organen ausdehnend gegeben, und zwar nicht etwa bloß flächenhaft, sondern (wenigstens beim normalen erwachsenen Menschen) in dreidimensionaler Ausdehnung; die Frage, ob das Tiefensehen von Anfang an gegeben ist und wie es zustande kommt, gehört nicht in die Erkenntniskritik, sondern in die Psychologie. Aber diese gesamte räumliche Welt (zu der auch unser Leib und seine Sinnesorgane gehören) ist uns nicht unmittelbar als an sich seiend gegeben, sondern nur ihrem Sosein nach; auch Räumlichkeit, auch das „Räumlich-außer-unseren-Sinnesorganen-Sein“ ist zunächst nur ein Sosein. Die wirkliche Frage ist also, ob und inwieweit diesem gegebenen Sosein ein Ansichsein zukomme. Will man den Ausdruck „Problem der Außenweltserkenntnis“ unbedingt beibehalten, so muß man sich also jedenfalls darüber klar sein, daß die Frage nicht von einem (räumlichen) „Dringen“ auf ein (räumliches) „Draußen“ geht, sondern vom „Weltbild“, das vielleicht zunächst nur unsere Vorstellung ist, auf die an sich seiende Welt. Wird die Frage so aufgefaßt, so schwindet auch das Problem, wie es denn nur möglich sei, daß wir überhaupt auf den Gedanken einer „Außenwelt“ kommen, wenn wir zunächst in einem „Dringen“ eingeschlossen sind.

lichkeit auch irgendwie ihrem Sosein nach bestimmen, so daß sie nicht bloß ein unbekanntes X bleibt? Es kann doch ein und dieselbe Wirkung von verschiedenen Ursachen herühren. Tatsächlich ist ja auch — wenn wir einmal den Realismus voraussetzen — die nächste bewußtseinsjenseitige Ursache der Wahrnehmung (etwa der Nervenprozeß) etwas der wahrgenommenen „Erscheinung“ durchaus Unähnliches. Mit welchem Recht kann also aus der Erscheinung auf ein irgendwie ähnliches „Ding an sich“ geschlossen werden, wenn dieses vielleicht sogar nur eine sehr entfernte und mittelbare Ursache unserer Wahrnehmung ist? Noch mehr muß diese Schwierigkeit beim Gedächtnis sich aufdrängen.

In der Tat, der abstrakte Gedanke, daß für jede einzelne Gegebenheit in unserm Weltbild eine bewußtseinsjenseitige Ursache erforderlich ist, wird für sich allein schwerlich viel weiter führen. Aber es müssen nicht bloß einzelne Elemente erklärt werden, sondern vor allem der Zusammenhang des ganzen Weltbildes unter sich und mit den gegenwärtigen Bewußtseinstatsachen. So erleben wir z. B. immer wieder einen Zusammenhang zwischen den Gegebenheiten der Erinnerung und den gegenwärtigen Erlebnissen. Wenn ich mich z. B. einer bestimmten Stelle meines Zimmers zuwende, erwarte ich auf Grund der Erinnerung, dort ein Büchergestell zu sehen und darauf bestimmte Bücher in bestimmter Ordnung, und ich erlebe, daß diese Erwartung sich erfüllt. Ähnlich fügen sich jeden Augenblick die Erinnerungsgegebenheiten mit den im Bewußtsein gegenwärtigen Erlebnissen zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammen. Das kann kein Zufall sein; ernsthaft kommt schwerlich eine andere Erklärung in Frage als die, daß die Erinnerung uns früher wirklich gehabte Erlebnisse wieder darstellt. Das Zusammenstimmen zwischen Erinnerung und gegenwärtigem Erleben scheint in der Tat auch unserer natürlichen Überzeugung von der Zuverlässigkeit der Erinnerung zugrunde zu liegen.

Ein anderer Zusammenhang zwischen Bewußtseinsgegebenheiten, der ohne Annahme einer bestimmten bewußtseinsjenseitigen Ursache ganz unerklärlich bliebe, ist der in den Phänomenen der Sprache gegebene Zusammenhang. Besonders A. Brunner S. J.⁵² hat diesen Gedanken nachdrücklich betont. Der Versuch einer „Verständigung“ durch Sprechen setzt natürlich schon den Gedanken, die Vermutung

⁵² Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie: Schol 8 (1933) 41—63. — Die Grundfragen der Philosophie 16—30.

eines „Du“ voraus; die Du-Gewißheit aber kann ursprünglich durch das Gelingen der Verständigung bedingt sein. Freilich ist diese Du-Gewißheit keine unmittelbare; unmittelbar gegeben ist mir nur der Wortklang und die „Bedeutung“, die in meinem Bewußtsein mit ihm sich verbindet und die nicht immer mit der Bedeutung übereinstimmt, die der andere dem Wort gab. Die durch die Sprache vermittelte Gewißheit setzt die Bewußtseinsgewißheit und immer dann, wenn ich nicht gerade augenblicklich mit jemandem spreche, auch die Erinnerungsgewißheit voraus, kann also nicht erster Anfang einer wirklich kritischen Erkenntnistheorie sein. Aus der realen Abhängigkeit der Tatsache auch eines rein inneren Sprechens von der Gemeinschaft folgt nicht eine logische Abhängigkeit der Ichgewißheit von der Gewißheit der Gemeinschaft. Gegenüber gewissen Übertreibungen des Gemeinschaftsgedankens müssen wir also festhalten: Bei aller Begeisterung für die Gemeinschaft und aller Anerkennung ihrer Wirklichkeit kann eine Erkenntnistheorie, die die wirklichen Gegebenheiten nicht vergewaltigen will, die Gewißheit von der Gemeinschaft doch nicht als die grundlegendste gelten lassen. Das Du wird von uns als ein anderes Ich erfaßt, niemals aber das Ich als ein anderes Du. Und daß das „Wir“ nicht das erste ist, wird schon dadurch nahegelegt, daß es in allen Sprachen als ein Plural gilt. Man mag auf eine kritische Zurückführung aller Gewißheit auf ihre ersten Grundlagen verzichten; aber wenn man die Gewißheit schon einmal kritisch analysieren will, geht es nicht an, die Wir-Gewißheit als die allererste hinzustellen.

Nachdem aber einmal durch die Tatsachen des Sprechens und Verstehens die Gewißheit des „anderen Ich“ gesichert ist, ist auch die kritische Begründung der Gewißheit der „Dinge“ sehr erleichtert. Denn da auch die anderen durch ihr Sprechen beweisen, daß sie diese Dinge in ähnlicher Weise wahrnehmen wie ich selbst, kommt die Annahme, daß die Wahrnehmungen allein durch unbewußte Tätigkeiten des Ich hervorgerufen werden, nicht mehr in Frage. Auf jeden Fall muß vielmehr den Wahrnehmungen eine Wirklichkeit zugrunde liegen, die sowohl von mir wie von den andern erkennenden Subjekten unabhängig ist.

Es ist nicht unsere Absicht, diese Gedankengänge hier im einzelnen durchzuführen. Wir fragen nur noch, wie sich diese Lösung, die die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit als den einzig hinreichenden Erklärungsgrund unseres Weltbil-

des annimmt, zu der vom hl. Thomas in *De veritate* q. 1 a. 9 gebotenen Lösung verhält. Daß sie mit dieser auf dem Zielsicherheitsgedanken beruhenden Lösung nicht zusammenfällt, ist klar. Trotzdem kann man wohl sagen, daß sie ihrem Geist und allgemeinsten Grundgedanken nach der thomistischen Lösung entspricht. Sie geht ja auch von der Wirklichkeit des „Aktes“ aus, und zwar nicht bloß von ihrer Tatsächlichkeit, sondern von der „Natur“ des Aktes; denn „Natur“ als „*principium motus*“ ist zwar in erster Linie Tätigkeitsprinzip, dann aber auch passives Prinzip⁵³. Die „Natur“ des Aktes aber wird nicht rein an sich, sondern nach ihrer wesenhaften Beziehung zur dargestellten Sache (*proportio ad rem*) aufgefaßt und dem Beweis zugrunde gelegt.

Eine andere Frage, die sich noch aufdrängt, ist die, ob denn nun der Zielsicherheitsgedanke für die Begründung des allgemeinen Realismus ganz unbrauchbar sein soll. Das wird man aus unseren Ausführungen nicht zu schließen brauchen. Gewiß, bei der ersten Begründung des Außenweltsrealismus wird man besser auf diesen Gedanken verzichten; sonst würde die Lösung allzusehr metaphysisch belastet. Ganz kann allerdings keine Lösung ohne eine „Metaphysik der Erkenntnis“ auskommen; auch der Schluß auf die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit als Ursache oder Grund unseres Weltbildes ist ja metaphysisch. Aber die Zurückführung der Erkenntnisgewißheit auf die Weisheit und Güte des Schöpfers stellt nun doch ein gewisses Höchstmaß an Metaphysik dar, das für eine erste Begründung des Realismus nicht erforderlich ist. Diese letzte metaphysische Erklärung, die uns einen tieferen Einblick in die inneren Gründe und Zusammenhänge gewährt, mag aber recht wohl als letzter, krönender Abschluß der ganzen erkenntniskritischen Untersuchung von Wert sein.

Zum Schluß seien noch einmal die Folgerungen kurz zusammengestellt, die sich für den Aufbau der scholastischen Erkenntniskritik ergeben müssen, wenn unsere Darlegungen richtig sind. Vor allem wird man mit der Verwendung des Gedankens der „Wahrheitsbefähigung des Geistes“ („*ap- titudo mentis*“) vorsichtiger sein müssen, als es vielfach der Fall ist. Wenn man unter dieser „Wahrheitsbefähigung“ nicht bloß die Tatsache, daß wir wenigstens irgend etwas erkennen können, sondern die durchgehend zielgerechte Ein-

⁵³ Vgl. z. B. *S. th.* 1 q. 115 a. 2.

richtung all unserer Erkenntnisfähigkeiten versteht, so ist sie weder unmittelbar evident noch auch notwendige Voraussetzung aller anderen Gewißheit. Will man die Zielsicherheit der Erkenntnisfähigkeiten nicht bloß a posteriori aus ihrem tatsächlichen Erfolg — also unter Voraussetzung der Lösung des ganzen erkenntniskritischen Problems — begründen, so kann sie nur auf dem Weg über die Weisheit und Güte des Schöpfers evident gemacht werden. Die erste kritische Begründung unserer Welt-Gewißheit wird aber einen unmittelbaren Weg zu den Dingen gehen müssen, den Weg, der uns durch die Abhängigkeit unseres Weltbildes von der wirklichen Welt gewiesen wird.