

Das Finalitätsprinzip und seine Bedeutung im Erkenntnisleben.

Von Caspar Nink S. J.

Die aristotelisch-scholastische Zwecklehre anerkennt in erster Linie den inneren, dem Seienden immanenten Zweck, der in der Anlage und Hinordnung des ens auf seinen actus gelegen und jedem Seienden wesentlich ist; erst in zweiter Linie behandelt sie den äußeren Zweck und unterscheidet sich dadurch wesentlich von späteren Auffassungen, die nur die äußere Teleologie kennen, die das Seiende, das in seiner inneren Struktur schon vollendet ist, zu ändern hat. Diese Zwecklehre bejaht mit optimistischer Daseinsfreude die Welt; jedes Seiende ist durch sein Dasein gut, ziel- und zweckbestimmt. Darum ist der Trieb nach Daseinserhaltung der stärkste. Es ist ein Trieb, der als innerlich notwendig mit der Natur verbunden erkannt und nicht bloß in der Erfahrung immer wieder festgestellt wird¹. Der Wert ist immer zugleich ein Richtungsbegriff; er besagt Vollendung, auf die ein Subjekt sich richtet, und zwar in erster Linie die Vollendung des Subjekts selbst, auf die es innerlich angelegt und ausgerichtet ist. Das Seiende ist in seinem Wesenskern logisch-teleologisch².

Anlage und Streben des kontingenterweise existierenden Seienden gehen mit innerer Notwendigkeit auf Erfüllung, Vollendung, Seinserhöhung — nicht umgekehrt zum Niederen oder Nichts (Heidegger) —, deshalb weil das Seiende innerlich auf den Aktus angelegt und hingeordnet ist. Doch bleibt die Kontingenz bestehen. Der Zug zum Höheren durchwaltet also alle kontingente Wirklichkeit, das ganze Weltgeschehen. Die Wirklichkeit der kontingenten Wesen

¹ Leibniz akzentuiert die Hinordnung der Wesenheit zur Existenz — „in ipsa essentiae natura“ est „quaedam ad existendum inclinatio“ — wohl zu stark, wenn er schreibt: Omne possibile exigit existere, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatible est (De veritatibus primis, ed. Erdmann 99; vgl. das ganze fragmentum). Leibniz folgert daraus: wenn Gott möglich ist, muß er existieren (Monadol. § 45, Erdmann 708).

² Zur philosophisch-metaphysischen Begründung dieser Lehre vgl. vom Verfasser Sein, Wert und Ziel (PhJb 49 [1936] 466 bis 486). Die dort aus äußeren Gründen recht kurz zusammengedrängten Gedanken lassen sich sowohl in ihren Grundlagen wie in den Zusammenhängen und Konsequenzen, zu denen sie führen, viel weiter durchführen, was an anderer Stelle erfolgen soll.

ist eine vollkommenheitssehnsüchtige Wirklichkeit, infolge ihrer passiv-aktiven Natur notwendig sowohl bildbar und anpassungsfähig wie zugleich immer aktiv sich anpassend an die physische Umgebung und die geistige Situation; dieser Charakter durchzieht alle Ordnungen des kontingenten Seins. Der pragmatistische englische Philosoph F. C. S. Schiller betrachtet in seinen *Riddles of the Sphinx*³ Aristoteles als den Vorläufer der Entwicklungslehre. Seine Philosophie und sein Genie hätten ihn bis an die Schwelle dieser Lehre geführt, doch hätte ihn der Mangel an wissenschaftlicher Beobachtung zurückgehalten⁴. Die aristotelische Potenz-Akt-Lehre ist mehr: sie ist als Metaphysik des kontingenten Seins auch Metaphysik der Entwicklung. Sie zeigt die Möglichkeit und Naturnotwendigkeit der allmählichen und kontinuierlichen Entwicklung in allen Bereichen des kontingenten Seins — auch im Anorganischen; denn es gibt auch eine kosmische Entwicklung —, während die moderne Entwicklungslehre den Weg erforscht, den die Entwicklung tatsächlich in Vorgeschichte und Geschichte genommen hat⁵. Zwar ist keine unbeschränkte und willkürliche Entwicklung möglich, sondern nur eine Entwicklung innerhalb des Bereichs und der Gesetzmäßigkeit der Anlagen; Entwicklung zu einer Vollkommenheit, zu der jede Anlage fehlt, ist absolut unmöglich.

Der menschliche Geist ist kein starres erkennendes Subjekt, sondern ein aktives Prinzip, das erkennend und strebend unablässig sich wandelt und erhöht; das Seelenleben ist naturnotwendig in ständiger Bewegung. Unser Erkennen ist ein vitaler, ein Wachstumsvorgang, Lebenshandlung

³ Neue umgearbeitete Auflage, London 1910.

⁴ Kant nannte, als er den Begriff der modernen Entwicklungslehre im voraus entwarf, denjenigen, welcher sich dieses „Abenteuers der Vernunft“ erkühnen würde, den zukünftigen „Archäologen der Natur“ (Kritik der Urteilskraft § 80, 82; vgl. Anthropologie, Akademieausgabe VII 323 Anm.).

⁵ Th. Steinbüchel hat wohl nicht ganz recht, wenn er sagt, die von Thomas übernommene aristotelische Theorie der Formen lasse eine Entwicklung der Arten aus einer oder mehreren ursprünglichen Arten ebensowenig zu, wie die platonische Ideenlehre (Der Zweckgedanke in der Philos. des Thomas v. A.: BeitrGPhMA 11, 1 45 f.). Die aristotelische Formenlehre schließt zwar die Entwicklung eines niederen zu einem wesentlich höheren Seinsgrad, zu dem im niederen jede Anlage fehlt, aus, nicht aber jede Entwicklung der Arten, mögen auch Aristoteles und Thomas entsprechend dem damaligen Stand der Naturwissenschaft vielleicht eine weitergehende Unveränderlichkeit der Arten angenommen haben, als die Wissenschaft heute tut.

im vorzüglichen Sinn. Wahre Erkenntnis vervollkommnet, bereichert unsern Geist. Darum ist Wahrheit ein Wert, nach dem zu streben der Mühe lohnt. Wahrheitsforschung kann Lebensberuf sein. Es gibt ein Ethos der Wahrheitsforschung. Wahr und Falsch sind auch ein Wertunterschied. Der Irrtum ist dem Geist unangemessen⁶. Das Wissen ist nach Aristoteles etwas, woran dem Menschen liegt, woran ihm so wesentlich liegt, daß er ein „Mehr“ und ein „Am meisten“ verfolgt⁷. Das erkennende Subjekt hat zuinnerst eine aktive Dynamik, eine spezifische Erkenntnis-spontaneität, das Streben nach Erkenntnis, nach Erkenntnis-fortschritt und fortschreitender Annäherung an den Gehalt des Seienden; das Denken strebt nach dem Seienden und erprobt sich an ihm⁸; der Mensch ist wahrheits- und weisheitsliebend, die Vernunft hat den naturhaften und darum unüberwindlichen Trieb zur Erkenntnis des Seienden. Die Wahrheit ist ein unverzichtbares Gut des Menschen. Die Philosophie hat ihren Ursprung im Wesen des Menschen. Das Streben nach Weisheit ist Grundstreben des Intellekts. Der Mensch ist ein Wesen, das denken kann und denken muß. Darum sind die Hauptfragen der Philosophie so alt wie die Menschheit und erwachen in jedem denkenden Menschen stets aufs neue. Keine Erinnerung an Mißerfolge früherer Zeiten vermag die Liebe am philosophischen Nachdenken zu brechen und die Hoffnung auf ein künftiges Gelingen zu lähmen⁹. Im Menschen lebt das Ringen

⁶ Weil richtiges und unrichtiges, wahres und falsches Denken nicht bloß einen logischen, sondern zugleich einen Wertunterschied bedeuten, deshalb ist die Logik oft als Wertwissenschaft aufgefaßt worden.

⁷ Aristoteles, Met. I 1 u. 2, 980 a 22 ff.; 982 a 15, 17, 33; b 1 f.; vgl. W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a. M. 1935, 9 ff.

⁸ In diesem Sinne ist J. G. Fichtes Satz wahr: der Verstand ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch“. Das Erkennen fließt aus dem aktiven Streben des Geistes.

⁹ Nach Aristoteles entspringt das Wahrsein aus einer Affektion des Denkvermögens (Met. VI 4, 1027 b 34—1028 a 1). J. Maréchal spricht von dem „l'a priori intellectuel“ und nennt dieses „un à priori dynamique, une poussée de nature“ (Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition: RevNéoscolPh 31 [1929] 337). M. Heidegger spricht von der „Freundschaft (φιλία)“, in welcher „allein die Zuwendung zum Seienden als solchem sich vollzieht, aus der die Frage nach dem Begriff des Seins — die Grundfrage der Philosophie — erwächst“ (Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 236). Alle Sinne haben eine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Gegenstand, für den sie bestimmt sind. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?“

nach dem höchsten Wahren und Guten, wie schon Platon gesehen hat, das Streben nach dem μέγιστον μάθημα, dem größten Gegenstand möglichen Wissens, das Streben nach dem Guten schlechthin. Nicht subtile Spezialprobleme sind die letzte Kraft, die zur Wissenschaft führt, sondern das Streben, den Sinn von Welt und Leben zu ergründen. Der Mensch ist unaufhörlich strebend, darum im Werden, in Bewegung, im Hinausragen aus dem bloßen Dasein, „ek-statisch“, „exzentrisch“ (Heidegger), daher notwendig ein geschichtlich bedingtes Wesen, das als solches zu verstehen ist. Jede Zeit und jeder Einzelne hat das Streben, über sich hinauszuwachsen und Neues zu schaffen.

Die Tendenz zum Fortschritt in der Kultur, zum Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, zur Vervollkommnung der Sitten ist also mit der Menschennatur selbst gegeben, und die naturentsprechende Fortentwicklung müßte, wie die Natur selbst harmonisch gebildet ist, der Intention der Natur zufolge auch zu einer harmonischen Entfaltung führen. Die Menschheit sollte nicht bloß klüger und einsichtiger, sondern zugleich tatkräftiger, besser und glücklicher werden. Im geschichtlichen Verlauf freilich ist die Einheitlichkeit der Entwicklung nicht erreicht worden. Ja, J. J. Rousseau hat bekanntlich auf die Preisfrage, welchen Beitrag Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten geleistet haben, geantwortet, daß sie dieselben verdorben hätten.

Weite Ausblicke und tiefe Einblicke in alle Ordnungen der Natur und des Geisteslebens in Geschichte und Gegenwart tun sich hier auf. Wir müssen ihre Durchführung einer andern Gelegenheit überlassen und vorerst ein Prinzip untersuchen, das entscheidend ist für die Frage nach dem letzten Sinn und Ziel des naturhaften Strebens, die Frage, ob eine Garantie der Zielerreichung besteht: das sog. Finalitätsprinzip, das axiologische oder Wertprinzip, das manche nur als ein Postulat unseres Lebens und Denkenwollens ansehen, viele andere dagegen in enge Beziehung zum Widerspruchsprinzip bringen, indem sie es entweder unmittelbar aus diesem herleiten, oder indem sie ihm — in freilich recht ungenauer Ausdrucksweise — dieselbe Bedeutung in der ethischen Ordnung zusprechen, die das Widerspruchsprinzip in der ontologischen Ordnung habe.

Das Prinzip wird in verschiedenen Formulierungen vortragen, erstens: „Omne agens agit propter finem: das Prinzip der Zweckstrebigkeit; zweitens: „Natura

non potest esse essentialiter manca et mutila; natura non est absolute mala; natura non deficit in necessariis nihil facit frustra¹⁰; speziell: „Desiderium animae rationalis naturale et absolutum, i. e. tale, quo non impleto quiescere et contenti esse non possumus, non potest esse vanum (inane)“ u. ä.: das Prinzip der Zwecksicherheit, auch axiologisches Prinzip genannt¹¹.

Das Prinzip der Zweckstrebigkeit ist sehr oft gut dargelegt worden. Wir bringen den Hauptgrund kurz nach S. Thomas, C. gent. 3, 2: Das Handeln selbst ist ein actus agentis und darum notwendig immer ein Ziel des agens (zugleich ein bonum und eine perfectio agentis). Wenn die Handlung auf ein durch sie zu bewirkendes Faktum geht, ist dieses Faktum Ziel der operatio agentis. Immer also handelt das Handelnde eines Zieles wegen¹².

Das Prinzip der Zwecksicherheit wird von Hontheim als unmittelbar evident betrachtet (Theodicea 30) und auf verschiedene Weise herausgestellt, z. B.: „Si ordo rerum in nihil tenderet, simul esset et non esset“ (I. c. 29). — Indessen besagt das Kontradiktionsprinzip zwar, daß das tendere in nihil nicht ein non-tendere in nihil sein kann; aber es bleibt weiter zu erörtern, ob das tendere in nihil widerspruchsvoll sei. Das ist gewiß nicht unmittelbar evident. Ja Heidegger betrachtet sogar das menschliche Sein geradezu als ein Sein zum Ende, zum Tode, als Hineingehaltensein in das Nichts¹³. Inwiefern ist das ein Widerspruch? — Hontheim betont, unser Geist sei deshalb

¹⁰ Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν: Aristoteles, De caelo I 4, 271 a 33; Pol. I 2, 1253 a 9 u. a.

¹¹ Vgl. z. B. Jos. Hontheim, Institutiones Theodicaeae, Friburgi 1893, 73; Theodicea, Friburgi 1926, 28 f.; L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, 242 ff.

¹² Vgl. S. th. 1, 2 q. 1 a. 2; 1 q. 44 a. 4 u. a. — Da der Wille auf das Gute geht und immer, auch in den heroischen Akten der Selbsthingabe und des Lebenseinsatzes für ein hohes Ziel, das ihm Entsprechende, ihn Vervollkommnende und Adelnde erstrebt, alle Vollendung aber mit dem Akt gegeben ist, deshalb geht er notwendig auf das Individuelle, und zwar immer mit der Hinordnung auf das Dasein, während der abstraktiv erkennende Verstand auf das Allgemeine geht. Der Verstandesakt selbst — ein Individuelles — ist seinerseits eine Vollkommenheit des Verstandes, und zwar actus secundus gegenüber dem actus primus der Existenz.

¹³ M. Heidegger, Sein und Zeit I, Halle 1927, 245, 251, 255. — Was ist Metaphysik? 2. Aufl. Bonn 1930, 20, 22–24. — Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 228.

wahrheitsbefähigt, weil unsere Natur und die allgemeine Ordnung nicht absolut schlecht sein können. Wie alles seinen Grund habe, durch den es sei, so habe auch alles seinen Grund, um dessentwillen es sei: das bonum (30 ff.). — Diese Gedanken sind fraglos richtig. Läßt sich das axiologische Prinzip nicht noch weiter zurückführen, so daß seine Beziehung zum Widerspruchsprinzip klarer hervortritt?

Thomas ergänzt und begründet das Prinzip: „Impossibile est naturae desiderium esse inane“ durch den Satz: „Natura enim nihil facit frustra“ (C. gent. 2, 55). Allein, bedarf nicht der Satz: „Natura nihil facit frustra“ einer weiteren Zurückführung, so daß klar ersichtlich wird, warum das Prädikat dem Subjekt zugesprochen wird? — Die Notwendigkeit, den Sinn des axiologischen Prinzips und seinen Zusammenhang mit dem Widerspruchsprinzip näher zu bestimmen, wird wohl von recht vielen empfunden. Unmittelbar besteht der Widerspruch nur zwischen natura und non-natura. Um den Satz zu begründen: „Natura non potest esse absolute mala vel manca“, ist, wozu die Aufforderung unmittelbar im Satz selbst liegt, das mit der natura absolut notwendig gegebene und jedem Seienden zukommende transzendente Attribut der Gutheit, sowie der Ziel- und Zweckbestimmtheit mitzuberücksichtigen. Wo von Geeignetheit, Fähigkeit zu etwas, von einem desiderium, von Verfehlen, von umsonst oder vergeblich die Rede ist, da steckt immer der Begriff des Zweckes, der also auch bei der Entwicklung in seinem logischen Verhältnis zum Seinsbegriff zu beachten ist.

Jede natura und die mit ihr gegebene, ihrer spezifischen Eigenart entsprechende Anlage ist im transzendentalen Sinn gut, ziel- und zweckbestimmt, somit nicht wesentlich, nicht absolut schlecht oder mangelhaft, nicht absolut ziel- und zwecklos¹⁴. Wer dem ens das bonum zuschreibt, anerkennt das Finalitätsprinzip. Mithin liegt in der Anerkennung des Widerspruchsprinzips implicite die Anerkennung des Finalitätsprinzips. Keine Anlage kann zwecklos sein; das, wohin eine Anlage ihrer Natur nach zielt, muß an sich erreichbar sein.

Auch die vernunftbegabte Natur des Menschen

¹⁴ Im Begriff der natura, der nach scholastischer Auffassung das Ding bezeichnet, insofern es Tätigkeitsprinzip ist, ist der dynamische Charakter des Seienden enthalten.

ist also nicht wesentlich, nicht absolut schlecht, nicht absolut ziel- und zwecklos. Des näheren gilt: Mit ihr sind naturhafte rationale Anlagen und Tendenzen gegeben, die wesensnotwendig aus ihr folgen, mit zu ihrer Vollkommenheit und Vollendung gehören und im Dienste ihrer weiteren Vervollkommnung stehen; mit dem Verstand das Streben nach dem Wahren, mit dem Willen das Streben nach dem Guten, dem Glück. Wenn nun ein solches naturhaftes Streben ein absolutes oder unbedingtes, d. h. ein so beschaffenes ist, daß ohne seine Erfüllung die menschliche Natur nicht zur Ruhe kommen und das durch es erstrebte Gut durch kein anderes ersetzt werden kann, wenn m. a. W. die Erreichung des erstrebten Zieles der menschlichen Natur zur Erreichung ihrer Vollendung, ihres Glückes absolut notwendig ist, so kann dieses Streben nicht aus sich (per se, ex natura sua) vergeblich, umsonst, illusorisch sein. Wenn es nämlich aus sich unerfüllbar wäre, so wäre die Anlage und Hinordnung der rationalen Natur auf die absolut (nicht bloß bedingt) erstrebte Vollendung aus sich der rationalen Natur des Menschen sowohl entsprechend, angemessen und zu ihrer Vollendung dienend, wie auch aus sich zugleich nicht entsprechend, nicht zur Vervollkommnung und Vollendung, sie ginge aus sich absolut auf Erfüllung und Vollendung und zugleich aus sich ins Leere und Nichts. Dann bestände ein Widerspruch im transzendentalen Attribut der Gutheit und Zielgerichtetheit dieses absoluten Naturstrebens. Es wäre aus sich als desiderium naturale der Menschennatur konvenient, zu ihrer Vollendung dienend, und als desiderium naturale inane wäre es ihr inkonvenient, nicht zu ihrer Vollendung dienend, sondern ins Leere und Nichts gehend, folglich widerspruchsvoll hinsichtlich seiner Gutheit. Der Widerspruch bestände insofern auch im Wesen der vernunftbegabten Menschennatur, als die mit diesem gegebene transzendente Bestimmung der Gutheit eines absoluten Naturstrebens widerspruchsvoll wäre; der Widerspruch bestände hinsichtlich der Gutheit einer Naturanlage des Menschen und durch diese in der Natur des Menschen. Kurz gesagt: Der vernunftbegabte Mensch strebte naturhaft absolut nach Vollendung und ebenso naturhaft absolut ins Leere und Nichts. Ein solches absolutes Naturstreben wäre ihm sowohl angemessen, gut wie unangemessen, nicht gut¹⁵.

¹⁵ Zur Verdeutlichung des Kerngedankens der Begründung des axiologischen Prinzips kann folgender Hinweis dienen. Nach der

Der Satz: „*Desiderium naturae rationalis absolutum non potest esse inane*“, ist ein Spezialfall des Satzes: „Keine Anlage kann zwecklos sein“.

Ein Unterschied zwischen der Gutheit des *actus potentiae* und der des *desiderium naturale* besteht freilich. Der *actus potentiae* ist dadurch, daß er wirklich ist, der Potenz entsprechend. Und weil auch Gott das, was ist, nicht ungeschehen machen kann, so läßt sich die Gutheit des Aktes von der Potenz gar nicht trennen. Bei der Gutheit des *desiderium naturale* dagegen ist ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden. Die Anlage zur Vollendung als solche besteht, ist gut und kann auch von Gott nicht beseitigt werden, ohne die menschliche Natur selbst zu zerstören. Die Erreichung der Vollendung aber, auf die die Anlage naturhaft hinstrebt, ist zwar der Menschennatur an sich geschuldet; die Anlage (und damit auch die Natur) wäre schlecht und darum innerlich widerspruchsvoll hinsichtlich ihrer Gutheit, wenn das Streben aus sich, seiner Natur nach illusorisch, unerfüllbar wäre. Eine solche menschliche Natur kann Gott gar nicht erschaffen. Wohl aber besteht die innere Möglichkeit, daß Gott die Erreichung der naturgeschuldeten Vollendung dem Menschen tatsächlich verweigert. Und das bedeutet dann für den Menschen ein Unglück, das seine innerste Natur zerreißt¹⁶; die Gutheit und Zielgerichtetheit der Anlage aber bleibt auch in diesem Fall; das objektive letzte Ziel, die *gloria Dei*, wird auch dann erreicht. Das subjektive Naturstreben wird freilich dann nicht erfüllt; aber auch das entspricht der Anlage, die nicht eine unbedingte, sondern eine bedingte, von der freien Mitwirkung abhängige Erfüllung verlangt. Es kann somit ein Naturstreben geben, das aus sich zwar Erfüllung verlangt und notwendig erfüllbar ist, durch Gottes Allmacht aber tatsächlich unerfüllt bleibt.

Lehre der Theologen besteht die dereinstige Glückseligkeit des Menschen in Akten des Verstandes und Willens, die sich auf Gott beziehen. Diese Akte sind dem Menschen im höchsten Maße entsprechend. *A pari* — lautet der Grundgedanke der Argumentation — ist die naturhafte Hinordnung der rationalen Menschennatur auf die absolut erstrebte Vollendung unserer Natur entsprechend; und diese Hinordnung wäre, für den Fall, daß sie aus sich illusorisch wäre, unserer Natur nicht entsprechend, mithin widerspruchsvoll hinsichtlich ihrer Gutheit. — Eine klare Behandlung von Gedanken, die wegen mancher Berührungspunkte den wahren Sinn des axiologischen Prinzips zu verdecken geeignet, sachlich aber durchaus von ihm unterschieden sind, bei Hontheim, *Theodicea* 35—39. Ebd. 38 f. Obi. 9 eine klare Bestimmung, wann ein *desiderium naturale absolutum* vorliegt.

¹⁶ Daß Gott diese Strafe nur auf Grund einer schweren Verfehlung verhängen kann, zeigt die Theologie.

Aus der Darlegung erhellt die Wahrheit und absolut allgemeine Gültigkeit des axiologischen Prinzips. Es gelten uneingeschränkt ausnahmslos die Sätze: „Natura non potest esse essentialiter mala, manca, vana“¹⁷; „Natura non deficit in necessariis, nihil facit frustra“¹⁸ u. ä. Ein unbedingtes Naturstreben kann nicht umsonst sein. Diese Sätze sind nicht letzte und unmittelbare Einsichten, sondern werden durch die Entwicklung des transzendentalen Attributs der Gutheit (sowie des Zweckbegriffs) und der hierin gründenden Prinzipien erkannt. Die philosophische Analyse erweist somit, daß das axiologische Prinzip, das mit natürlicher Sicherheit erkannt und von manchen sogar ohne weitere Zurückführung an den Anfang der Philosophie gestellt wird, auf dem Satz: *Omne ens est bonum*, beruht¹⁹. Es ist Vorsicht und Angabe des Grundes geboten, wenn ein Satz als irreduktibel bezeichnet wird. Die menschliche Vernunft hat zwar Grenzen, aber andererseits auch die Fähigkeit, die logischen Zusammenhänge naturhaft erkannter bedeutsamer Lehren zu ergründen; sie ist uns zur Orientierung im Reiche des Wahren gegeben²⁰. Auch darin zeigt sich die Teleologie unserer Natur.

Ein Spezialfall des absolut allgemeinen Finalitätsprinzips ist der Grundsatz: „*Desiderium naturale beatitu-*

¹⁷ *Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi*: S. Thomas, C. gent. 3, 44. Es kann nicht etwas ganz unnütz, gegen die Ökonomie der Natur sein. Eine Anlage ist immer Anlage zu etwas, nicht zu nichts, und zwar zu etwas ihrer spezifischen Eigenart Entsprechendem. Das Nichts kann, wie nicht Grund, so auch nicht Ziel sein.

¹⁸ *Frustra enim est, quod non consequitur finem, ad quem est*: S. Thomas, In 2 Met. lect. 1, ed. Cathala n. 286.

¹⁹ Thomas v. A. hat die Begründung des axiologischen Prinzips der Sache nach schon ausgesprochen, so einschließlich überall da, wo er sagt, daß jedes Seiende durch den Aktus gut sei. Ausdrücklich gibt er die Begründung, wenn er z. B. sagt: *Ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae non posse pertinere ad ea, quae pertinent ad perfectionem propriae naturae* (De divinis nominibus c. 4 lect. 21, Opuscula II, ed. Mandouret, Paris 1927, 453); oder: *Malum non est secundum naturam... Non autem potest dici, quod id, quod est contra naturam, sit in natura* (ibid., lect. 22, p. 462).

²⁰ Vgl. den Appell Kants: „Freunde des Menschengeschlechtes und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein“ (Was heißt: Sich im Denken orientieren? 1786, Kants Schriften, Akademieausgabe VIII 146).

dinis vel appetitus naturalis voluntatis rationalis in beatitudinem non potest esse inanis“.²¹ Wie wir von Natur aus unbedingt nach einer festen Grundlage und unverrückbaren Zielen streben, nach denen wir unser Leben einrichten, so haben wir in unserer Natur auch die Garantie der Erreichung des Lebenszieles. Die ewige Sehnsucht des Menschengestes nach einem dauernden Glück muß ihrer Natur nach erfüllbar sein. Der Sinn des Lebens, seine natur-(Gott-)gegebene Bestimmung ist, daß der Mensch ewig glücklich werde. Die Philosophie führt nicht in die Tiefe, in Nichts und Tod, sondern zur Höhe und Vollendung, zu Gott, der die ewige Liebe ist. Die menschliche Seele ist trotz der Endlichkeit ihres Seins und der Kontingenz ihres Daseins nicht bestimmt zum Untergang, sondern zum ewigen Weiterleben. Alles Streben in Natur und Geistesleben geht von der Potenz, dem Niederen, zum Akt, dem Höheren, nicht umgekehrt. Die Betrachtung der Wirklichkeit selbst führt trotz der Härten, auf die sie überall stößt, zu einem lebensfrohen Optimismus. Wir sind nicht einem letzten Betrug überantwortet. Hegel spricht einmal den bedeutsamen Gedanken aus, daß es im Grunde keine Philosophie geben könne, die nicht im geheimen geleitet sei von der Ahnung eines höchsten Zustandes, einer Vollkommenheit, einer Idee von Seligkeit.

Aus der Finalitätserwägung ergibt sich die Folgerung: Eine Lehre, die Grund und Ziel des Menschen in diesen selbst verlegt, macht den Menschen zu einem doppelten Widerspruch. Der Mensch ist weder aus sich noch für sich, sondern ab alio und ad alium, letztlich von Gott und für Gott; nicht aus dem Nichts und zum Nichts. Sein Sein ist halt- und hilflos, d. h. es hat seinen Ursprung von Gott, wird in seiner ganzen Dauer von Gott erhalten und findet sein Ziel in Gott. Weil Gott unserm Leben die Erfüllung verheißen hat, leuchtet uns die Hoffnung. Nicht Angst soll die Grundhaltung der Seele sein, sondern vertrauensvolle Zuversicht²². Der Mensch ist zwar nicht eine in sich

²¹ Vgl. S. Thomas, C. gent. 3, 44.

²² Die mit der Natur des Menschen untrennbar gegebene Unruhe zu Gott kann selbstverständlich nicht durch psychologische Erfahrungen und Experimente festgestellt werden; diese können nur immer wieder feststellen, daß wir tatsächlich nach dem Glück streben, nicht aber, daß die Hinordnung zu Gott der menschlichen Natur wesensnotwendig ist; das Letztere wissen wir auf Grund des metaphysischen Prinzips, daß jedes potentiell Seiende mit innerer Notwendigkeit über sich hinaus,

selbst begründete und in sich selbst zielhaft ruhende Einheit, sondern rastlos und kämpfend weiterstrebend, eine zerrissene und tragische Einheit jedoch nur dann, wenn sein freies Willensstreben im Gegensatz zur natur-(Gott-)gegebenen Ordnung steht. Es ist nicht bloß eine Blickverengung, sondern mehr: eine gegen das Innerste unsrer Natur gerichtete Begrenzung, wenn das Denken des Menschen nur um den Menschen kreist. Die Erfüllung in Gott liegt final innerhalb der Wesensbestimmung des Menschen.

Unter das allgemeine axiologische Prinzip fällt weiterhin der Satz: das Streben des menschlichen Verstandes nach Wahrheit kann nicht illusorisch, nicht auf leeren Schein und nichtigen Trug angelegt sein. Die Untrüglichkeit, die Wahrhaftigkeit ist unserm Geist an sich wesentlich; sein Selbstvertrauen erweist sich als berechtigt. Er hat ein naturgegebenes Recht auf Sicherheit in seinem Erkenntnisstreben und die naturgegebene, untrügliche Verheißung, daß er Sicherheit der Erkenntnis erlangen wird. Es liegt also in seiner Natur, daß er nicht an allem zweifeln oder die *εποχή* von jeder Urteilszustimmung üben kann. In keiner Hinsicht und auf keinem Gebiet ferner kann im Wesen des Denkens ein innerer Widerstreit liegen²³. Das

nach einem Ziel strebt, das nicht es selbst ist; näherhin daraus, daß die menschliche Seele auf das unendliche Wahre und Gute (Gott) angelegt ist. Die Erfahrungspsychologie rechnet heutzutage nicht mit dieser Hinordnung des menschlichen Geistes; mit den Mitteln, mit denen sie arbeitet, ist diese transzendente Finalitätsbeziehung auch nicht zu entdecken; doch folgt daraus nicht, daß sie überhaupt fehlt. Auf intellektivem Wege gelangen wir, ausgehend von der Erfahrung, auf den Tiefengrund des Seienden, auch der Seele. Die Vernunft kann sich mit der ausschließlichen Erforschung der Reaktionsweisen der Dinge und der Seele nicht zufrieden geben, sie fragt naturnotwendig nach dem Woher und Wozu, dem Sinn des Lebens und Weltgeschehens. Darin hat es seinen Grund, wenn gerade in Zeiten, wo die empirische Forschung den Vorrang hat, starke metaphysische Tendenzen hervortreten.

²³ Daß sich von diesen Erwägungen aus weite Fernblicke über die Möglichkeit der Entstehung des Irrtums und seines Bereiches auftun, ist ersichtlich. Nach Descartes hängen alle unsere Irrtümer vom Willen ab (Princ. philos. I n. 42, Oeuvres, ed. Adam et Tannery 8, 20). — Unser Geist hat zwar, als endlicher Geist, notwendig auch die Fähigkeit zu zweifeln. Doch kann sich diese Fähigkeit nur in Unterordnung unter das positive Streben nach Wahrheit und nur insoweit betätigen, als die Wahrheit der Sache nicht klar erkannt ist. Der Zweifel hat also in unserm Erkenntnisstreben nur eine sekundäre Bedeutung. Mit dem Intellekt sind in erster Linie positive, aufbauende Kräfte und Tendenzen gegeben.

ist Antrieb und Leitstern für alles philosophische Streben. Trotz aller Widerstände und Mißerfolge, die ein so katastrophales Bild zeigen, daß man von der „Anarchie der Systeme“ gesprochen hat, ist das philosophische Selbstbewußtsein naturgegeben, im tiefsten Grunde positiv und trägt in sich die Garantie des Erfolges. Das Wort Wahrheit ist ein hohes Wort; der Mensch hat die Überzeugung, daß er das Wahre finden und den Weg dazu richtig nehmen kann, zunächst in unbefangener Weise; diese Überzeugung kann durch die ersten Versuche der Kritik erschüttert werden, stellt sich aber der tieferen Betrachtung als unüberwindlich und naturhaft untrüglich dar. Die Kritik wird niemals ein in der Natur begründetes Vertrauen zerstören.

Dementsprechend läßt sich eine dreifache geistige Haltung unterscheiden: 1. die naive, unbefangene und selbstverständliche Überzeugung vom Besitz der Wahrheit; 2. die skeptisch-kritische Einstellung; 3. die aus der Betrachtung der Gründe und Gegengründe gewonnene reflexe Gewißheit. In allen Fällen, wo eine wirklich naturhafte Gewißheit von einer Wahrheit vorliegt, wird man nach einem Zweifeln und Rütteln wieder zu jener Wahrheit zurückkehren. Schön schildert Augustin das Verhältnis von naturhafter Gottes- und Wahrheitserkenntnis zum nachfolgenden Fragen: „Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbant serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane, si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena²⁴.“

Wenn man in der Neuzeit und Gegenwart vielfach mehr das Ringen und Suchen nach der Wahrheit als ihren ruhigen Besitz will²⁵, so offenbart sich darin zwar der Naturdrang des Geistes nach der bewußt und reflex erkannten Wahrheit, doch kann dieser

²⁴ S. Augustinus, De Trinit. VIII 2 (PL 42, 949).

²⁵ Nach G. E. Lessings bekanntem Wort: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Lessings Philosophie, hrsg. von Paul Lorentz, Philos. Bibliothek 119, Leipzig 1909, 106: Aus den theol. Streitschriften. Eine Duplik).

nicht bei dem Ringen als solchem stehen bleiben, sondern muß darüber hinaus zum wissenschaftlich erkämpften Besitz der Wahrheit führen²⁶. Die Erreichung der Wahrheit in den lebensnotwendigen Fragen ist uns durch die Natur garantiert. Auch die neue Zeit hat tatsächlich diese Überzeugung und wird von dieser in ihrem Streben geleitet. Selbst der Streit in der Philosophie wäre nicht zu verstehen ohne den Glauben an eine gemeinsame Wahrheit und ohne die bewegende Kraft dieser Wahrheit. Wenn man die hier bestehenden inneren Zusammenhänge bedenkt, versteht man, daß angesichts der Krise des modernen Geistes viele heute eine Problem-Müdigkeit empfinden und die naive Unbefangenheit der Gewißheit und Wahrheitsfreude zurückwünschen. Der Mensch lehnt es ab, immer nur von Aufgaben und Fraglichkeiten zu leben, er empfindet diese als etwas Halbes, Ungelöstes, Unbefriedigendes, Quälendes und strebt naturhaft aus dem Zustand der Unsicherheit heraus zur Endgültigkeit und Vollendung und Ruhe des Besitzes. „*Speculatio autem veritatis est duplex: una quidem, quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero, quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis eius*“²⁷.

Der Zweifel ist, kraft der Einrichtung der Natur, nur Umweg zur Wahrheit. Ein Mann, den gerade das Problem des Zweifels von früh an beschäftigte, Kierkegaard, ist überzeugt, daß alle, die den Zweifel als Ausgangspunkt nehmen, „doch niemals ganz dem Negativen sich hingegeben haben und so doch niemals im Ernst getan haben, was sie gesagt haben. Ihr Zweifeln ist Spielerei“²⁸. Immer hat man darum dem Skeptizismus den Rücken gekehrt; immer sind Zeit und Leben über ihn hinweggegangen.

Wo die Kritik im Negativen stecken bleibt, da ergreift uns ein dumpfes und stumpfes Mißbehagen. Eine Kritik, eine Philosophie, die im Einklang steht mit dem naturhaften Erkennen, gilt als gesunde Kritik, als gesunde Philosophie. Das natürliche Bewußtsein sträubt sich gegen die Zumutung, „einmal auf dem Kopfe zu gehen“, wie auch Hegel empfunden hat²⁹. Der Mensch ist nicht durch seine Natur und Umgebung in „idola“, d. h. Irrtümer, Widersprüche und

²⁶ Klar und treffend sagt Aristoteles: Wer zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens (Met. I 2, 982 b 17).

²⁷ S. Thomas, In 10 Ethic. lect. 10.

²⁸ Sören Kierkegaard, Die Tagebücher, ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker, Innsbruck 1923, I 159.

²⁹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, SW 2, 29 (Glockner).

Vorurteile verstrickt — wie Bacon von Verulam annahm —; die vorphilosophischen Begriffe tragen nicht nur nicht den Widerspruch in sich — wie Herbart meinte —; vielmehr hat unser Verstand die unüberwindliche Überzeugung, daß ein Widerspruch im Seienden unmöglich und darum im Denken zu vermeiden sei.

Unser Geist hat nicht nur die Überzeugung, daß er da den Weg der Wahrheit verfehlt, wo er den Widerspruch begeht, sondern wird auch da mißtrauisch seinem Forschen gegenüber, wo er in Dunkelheit gerät und nicht zur Klarheit vordringen kann³⁰. Die Wahrheit ist klar und leuchtend: „Simplex veri sigillum“³¹. Wir messen zwar nicht die Wahrheit an der Klarheit, sehen aber zwischen beiden einen naturhaften Zusammenhang. Christus hat das Tiefste und Wahrste auf das einfachste gesagt. Wir haben ein natürliches Verständnis des Seins und vieler anderer Begriffe und erkennen *natura duce* bestimmte philosophische Begriffe als sachgemäße Entfaltungen der natürlichen Begriffe, andere aber als im Gegensatz zu ihnen, als „widernatürlich“ gebildet.

Andererseits ist mit der Erkenntnis der Bedeutsamkeit, die die Teleologie in unserm Erkenntnisleben hat, nicht die Aufgabe der Erkenntnistheorie abgeschlossen. Diese hat vielmehr zu untersuchen, was die Wahrheit ist, unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln sie sicher erkannt wird, wobei sie zur Einsicht gelangt, daß nur dann eine wirkliche Sicherheit erreicht ist, wenn klar der Grund feststeht, durch den die Unmöglichkeit des Gegenteils ausgeschlossen ist. Diese letztere Erkenntnis und die in ihr enthaltene Forderung an Begründung, Beweis und Wissenschaft beruhen ihrerseits auf der absolut allgemeinen Geltung der Prinzipien des Widerspruchs und Grundes.

Während wir hier die Wahrheitsbefähigung des Geistes aus ihrem inneren Grund, der Natur des Verstandes, also *a priori* erkennen, gelangen wir in dem ersten reflex als wahr und objektiv sicher erkannten Urteil zu der Erkenntnis, daß unser Erkennen tatsächlich überall da die Wahrheit erreicht (und deshalb auch erreichen kann), wo die Evidenz der Sache sich ihm klar kundtut; dabei wird

³⁰ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft B VII.

³¹ Wo freilich philosophisches Suchen nicht aus der Bedrängnis der Probleme den Weg zur ursprünglichen Wahrheitsgewißheit zurückfindet, kann es versucht sein, das Wort in das Gegenteil zu wenden: „simplex sigillum — falsi“; vgl. J. C o h n, Theorie der Dialektik, Leipzig 1923, Vorbemerkung.

die Wahrheitsbefähigung des Verstandes implicite und a posteriori erkannt. Beide Erkenntnisse sind streng rational und philosophisch; unsere Überzeugung von der Wahrheitsbefähigung des Verstandes ist begründet³². Selbstverständlich kann die teleologische, auf die Wahrheit hingeeordnete Natur des Verstandes, einmal dargetan, ihrerseits zur Grundlage für die kritische Sicherung anderer Erkenntnisse werden.

Die erkenntniskritisch-ontologischen Erwägungen gehen demnach so voran: Sie leugnen oder bezweifeln weder wie die Skeptiker von vornherein alle Wahrheit, noch nehmen sie mit dem sogenannten Dogmatismus von vornherein ohne Begründung ein natürliches Licht an, das sich über die Prinzipien ergießt und uns gestattet, alle Wahrheiten vertrauensvoll aufzubauen, noch endlich verzichten sie darauf, das Wahrheitsproblem auf eine absolute Weise zu lösen, wie die moderne Philosophie vielfach tut, die sich darauf beschränkt, die Bedingungen und Prinzipien der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen, und die Frage der absoluten Gültigkeit unserer Urteile außer Betracht läßt. Vielmehr erkennen wir in der ganz radikal und universal ausgeführten Prüfung, unabhängig von jeder Voraussetzung und unbegründeten Annahme, daß mit dem Sein selbst absolut notwendige Sachverhalte gegeben sind, in denen die absolute Geltung sowohl der menschlichen wie einer jeden Erkenntnis gründet. Solange freilich die Philosophie Wahrheit, Wert und Ziel nicht klar und unbedingt im Sein verankert, wird ihr das Ideal der absoluten Erkenntnis ewig unerreichbar bleiben.

Weil das Wahrheitsstreben des Verstandes nicht illusorisch sein kann, deshalb lehrt Thomas v. A., daß das rein naturhafte Erzeugnis der Verstandestätigkeit, das einfache Auffassen der aus der Sinneswahrnehmung abstrahierten „unteilbaren“ Wesenheiten, notwendig frei vom Irrtum sei³³; der Verstand könne nur im zusammengesetzten

³² Dabei bleibt bestehen, was H. Lotze sagt: „Das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit überhaupt durch Denken gefunden werden könne, ist die unvermeidliche Voraussetzung alles Untersuchens“ (Logik, hrsg. von G. Misch, Leipzig 1912, 492 Nr. 305). Dieses Selbstvertrauen ist tatsächlich in jeder Erkenntnis wirksam und logisch vorausgesetzt. In der ersten reflex-kritisch gerechtfertigten Erkenntnis aber wird zugleich es selbst in seinem tatsächlichen Recht, und in der teleologischen Erwägung in seinem sachlichen Grund erkannt. Darin liegt kein Zirkel. Wohl aber bilden die Grundfragen der Philosophie eine große, innerlich zusammengehörige Einheit.

³³ Vgl. das im Mittelalter viel kommentierte Wort des Aristoteles: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, intellectus quidem igitur om-

Begriff und im Urteil fehlgehen³⁴. Aus demselben Grund vertritt Thomas die Auffassung, daß ein Irrtum in den ersten Beweisprinzipien nur durch eine freilich unmögliche Verderbnis der Natur eintreten könne (C. gent. 4, 95). Deshalb betrachten Aristoteles und Thomas einen Irrtum in den ersten Prinzipien als unmöglich; ja sie halten den Bestreitern des Kontradiktionsprinzips entgegen, daß sie selbst nicht glauben, was sie sagen³⁵. Die ersten Prinzipien werden von Natur aus, naturaliter, mit Leichtigkeit und Schnelligkeit, statim, ohne Mühe und ohne Studium erkannt; sie sind uns ursprünglich, originaliter, mitgegeben oder eingeboren, indita, präexistieren in uns als gewisse Samen der Wissenschaften. Thomas kennt zwar keine Begriffe, die ihrem Inhalt nach angeboren waren, aber die Seele hat die natürliche zielsichere Anlage und Tendenz zur Erkenntnis der Prinzipien³⁶. Für den habitus naturalis der ersten praktischen Prinzipien gebraucht Thomas den von Hieronymus übernommenen Namen Synderesis³⁷.

nis rectus est (De anima 3, 10, 433 a 26). Dazu S. Thomas, In 3 de an. 1. 15 n. 826. Der intellectus principiorum ist immer richtig; S. Bonaventura, In 2. Sent. dist. 24 p. 2 a. 1 q. 1, Opera omnia II, Quaracchi 1885, 575; der Intellekt ist immer richtig in dem, wozu er seiner Natur nach bewegt, nicht aber notwendig in dem, wozu er mit Ueberlegung bewegt.

³⁴ Auf das, was in der ursprünglichen intellektuellen Erfassung des Objektes enthalten ist, geht tatsächlich alle Besinnung und jede Korrektur einer Meinung zurück.

³⁵ Vgl. Aristoteles, Met. IV 3—5; S. Thomas, In 4 Met. lect. 6, 9, 14; C. gent. 1, 80.

³⁶ Belege siehe M. Baumgarten, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, Hertling-Festgabe, Freiburg 1913, 11 f.

³⁷ Vgl. R. Leiber, Name und Begriff der Synteresis in der mittelalterlichen Philosophie, Philos. Jahrb. 25, 1912, 372—392. — O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas v. A. BeitrGPhMA 10, 1—2. — Kant spricht von dem „moralischen Gesetz in mir“, das ich ebenso wie den bestirnten Himmel über mir „nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen oder bloß vermuten“ darf, sondern das ich vor mir sehe und unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz verknüpfe. Das moralische Gesetz „fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist“, und mit welcher ich mich in allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne (Kritik der prakt. Vern. 288 f. Originalausg.). Naturhaft ist in uns ein Ethos lebendig, kraft dessen wir mit einem geöffneten Blick sowohl für das Gute, Naturgemäße, Edle, Liebens- und Bewunderungswerte, wie auch für das Schlechte, Widernatürliche, Niedrige und Verab-

Infolge der teleologisch auf die Gewinnung der Wahrheit gerichteten Natur betrachtet Thomas den Irrtum als etwas, das nur „per accidens“, nur in einer Minderzahl von Fällen, wegen einer zufälligen Störung möglich ist³⁸; er vergleicht den Irrtum mit einer Mißgeburt, einem „monstrum“ (C. gent. 3, 107). Das Wort „monstrum“ wird auch sonst von Thomas häufig gebraucht, wenn von einem vereitelten Naturstreben die Rede ist; vgl. In 2 Physic. lect. 14.

In der Teleologie des Wahrheitsstrebens ist es begründet, daß es niemals eine Lehre gibt, die ausschließlich Irrtum wäre. Das Irrige ist dem Wahren nur beigemischt; jeder Irrtum enthält, sobald er nicht bloß als Verneinung eines wahren Satzes, sondern auch als positive Behauptung auftritt, eine teilweise Wahrheit; vgl. S. Thomas, S. th. 2, 2 q. 172 a. 6. Irrwege sind lehrreich. Die Wissenschaft bietet nicht nur dann ein großes Interesse dar, wenn ihr Gegenstand in richtiger Weise dargestellt wird, sondern behält auch dann noch ein Interesse, wenn die Probleme nicht richtig in Angriff genommen sind. Manchmal kann man aus einem Scheitern mehr lernen als aus einem Erfolg. Es gibt Irrtümer, die mit sehr tiefen Einsichten verflochten sind³⁹. Die philosophisch-reflexe Erkenntnis kann bei einem Irrtum weiter durchgeführt sein als in einer unreflex-naturhaft erlangten Wahrheit. Darum kann auch ein Irrtum eine schöpferische Fruchtbarkeit haben. „Man muß für das ganze Seinsgebiet beides zugleich, das Falsche und das Wahre verstehen“⁴⁰. Sachliche Auseinandersetzung wird ihren Teilnehmern Bereicherung und Veredelung bringen. Die Geschichte der Philosophie weist trotz der starken Verschiedenheiten der Systeme große und tiefe Zusammenhänge auf. Es hat nicht hier einer etwas ausgeklügelt und dort ein anderer nach Willkür, sondern dieselben von der Sache aufgegebenen Fragen sind von diesem so, von jenem anders gesehen worden. Darauf beruht die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie, die sie trotz aller Irrwege durchwaltet. Es be-

scheunungswürdige durch die Welt gehen. „Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen“ (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Kants Schriften 8, 402).

³⁸ S. Thomas, S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 58 a. 5; q. 85 a. 6; De ver. q. 1 a. 11 u. 12; In 3 de anima lect. 11 n. 763.

³⁹ Vgl. B. Schwarz, Der Irrtum in der Philosophie, Münster 1934, 15, 131 f.

⁴⁰ Platon, Siebenter Brief 344 b.

steht ein Zusammenhang des philosophischen Fragens, wie es überliefert ist und wie es überhaupt erfolgen kann. Die Geschichte der Philosophie ist kein Wirrsal grüblerischer Einfälle, sondern, mit Hegel zu sprechen, ein Pantheon ewiger Gedanken, in dem Sinne, als in allen Systemen viele wahre Momente enthalten sind. Auch von Systemen, die anerkanntermaßen viel Irriges enthalten, ist eine fruchtbare Erhöhung des Denkens und Lebens ausgegangen. Darum haben die großen Philosophen die Gegensätze zwischen den einzelnen Richtungen der Philosophie dadurch zu überwinden gestrebt, daß sie aus den verschiedenen Systemen eine Synthese zu schaffen suchten. In der Tat leiten von jedem System Verbindungsfäden zu allen andern hinüber. Im Verhältnis der menschlichen „Ansichten“ bestehen nicht nur Unterschiede, sondern auch Berührungspunkte und Ähnlichkeiten. Der Irrtum ist eine Einseitigkeit, kein bloßer Irrtum. Leibniz gelten die zahllosen philosophischen Ansichten „trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren“. Man kann also alle in gewisser Hinsicht, in ihrer relativen Berechtigung, gelten lassen und durch ihre gegenseitige synthetische Ergänzung zur übergeordneten, alle umfassenden Wahrheitserkenntnis emporsteigen⁴¹.

Die dem Menschen von Natur gegebene Fähigkeit zur Erkenntnis der Prinzipien und apriorischen Zusammenhänge brachte Platon zur Lehre von der „Anamnese“. Im „Verhör des Knaben“ (Menon 82b—86e) zeigt sich, daß derjenige, der einen notwendigen Sachverhalt einsehen will, in die Tiefe der Seele hineinlangen muß, um durch eigene Besinnung und Vertiefung das ureigene Wissen heraufzulangen⁴².

Die von Platon im Menon (80e) als „Satz der Widerspruchskünstler (Eristiker)“ bezeichnete Schwierigkeit: „Be-

⁴¹ Vgl. D. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung 7, Halle 1925, 313 ff.

⁴² Platon, Menon 85 d. — Wenn Sokrates im Kampf gegen die Angriffe der Sophisten auf die Grundlagen der Ethik die Überzeugung verfocht, daß es ein Wissen in ethischen Dingen gebe und daß die natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit in unserm eigenen Innern zu suchen seien, so weist er tatsächlich auf unsere naturgegebene Fähigkeit und Leichtigkeit der Erkenntnis der ethischen Grundbegriffe und Prinzipien hin; die ethischen Prinzipien selbst beruhen auf ontologischen Wesenszusammenhängen und können nicht durch die innere Erfahrung oder deren Analyse, auch nicht durch die Analyse des in uns allen lebendigen sittlichen Bewußtseins, sondern nur durch das Eindringen in die innerlich notwendigen Zusammenhänge der Begriffe: Sein, Gutsein, Ziel, sittliches Gutsein usw. erkannt werden.

vor ich die ersten ‚Anfänge‘ erkenne, muß ich sie wirklich schon vorher haben, sonst kann ich sie nicht erkennen; wenn ich sie aber schon vorher weiß, kann ich sie nicht mehr erkennen; ich weiß sie ja schon“, löst Thomas v. A. also: Ich habe die ersten Prinzipien weder in der aktuellen Erkenntnis, noch in der habituellen (als im Gedächtnis schlummernde Erkenntnisse, wie Platon wollte) — etwas Wahres ist an beiden Ansichten —, sondern in einer Weise, die zwischen dem vollständigen Fehlen der Erkenntnis und der voll entwickelten Erkenntnis liegt; ich habe eine naturhafte Hinordnung zu der Erkenntnis der ersten theoretischen und praktischen Prinzipien⁴³. Daraus fließt eine naturhafte aktuelle Erkenntnis der ersten Wesenheiten und Prinzipien. Von dieser nimmt, wie auch Aristoteles und Thomas lehren⁴⁴, alles Lernen und aller Lehrfortgang seinen Ausgang⁴⁵. Die logischen Begriffe haben die natürlich entstandenen meist nicht zu ersetzen, sondern zu vollenden. Alles wissenschaftliche Suchen und Fragen, jede philosophische Analyse, alles reflex bewußte Lernen und Einsehen hat eine vorgängige Leitung vom Gesuchten her. Dieses war uns schon vorher, *natura duce* irgendwie bekannt⁴⁶.

Ohne die natürlich entstandenen Erkenntnisse wäre keine Wissenschaft möglich. Die wissenschaftliche Logik schließt an die natürliche an. Sie setzt nicht voraus, daß das Denken in seinen natürlichen Funktionen unrichtig oder fehler-

⁴³ Vgl. A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. A.*, BeitrGPhMA 31, 4 S. 212—216; ebd. die Belege.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Anal. post. I 1*, 71 a 1—2; S. Thomas, *In 1 Anal. post. lect. 1 n. 9*.

⁴⁵ Darum kann M. Heidegger sagen: Wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, muß uns dieser „schon in gewisser Weise verfügbar sein“. „Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis“, einem „durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis“. „Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff“ (*Sein und Zeit I*, Halle 1927, 5). „In jeder Stimmung, bei der einem, so oder so ist, wird unser Dasein uns offenbar. Wir verstehen also Sein und entbehren doch seines Begriffes. Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins ist, bei aller Ständigkeit und Weite, meist ganz unbestimmt“ und gibt sich in einer völligen Fraglosigkeit (Kant und das Problem der *Metaphysik* 217 f.). Jeder Begriff ist vor näherer Untersuchung vage und unbestimmt.

⁴⁶ Um naturhaft entstandenes Wissen handelt es sich, wenn in gewissen Begriffen, z. B. des Seins, Erkennens, der Wahrheit, Tugend usw. alle Menschen übereinstimmen und zu jeder Zeit übereingestimmt haben trotz der Verschiedenheit der Theorien, die über diese Begriffe aufgestellt sind.

haft verfahren, wohl aber, daß es durch reflex-wissenschaftliche Schulung eine höhere Vollkommenheit erreichen könne. Jede Analyse von Begriffen, jede apriorische Erkenntnis ist Auslegung dessen, was naturhaft immer schon implicite verstanden ist. Ebendarum auch kann und muß die wissenschaftliche Terminologie an den Sprachgebrauch anknüpfen; wir empfinden es als Härte, wenn die Terminologie eigenwillig ist. Und zwar hat der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch von allen Grundbegriffen immer schon ein naturhaftes Verständnis; und dieses Verständnis ist bei der wissenschaftlichen Bestimmung eines jeden einzelnen Begriffs irgendwie auch wirksam. Die sokratischen Fragen und die aristotelischen Definitionen setzen nicht mit unbefangener Selbstverständlichkeit die Kongruenz von Wort und Sache voraus, sondern knüpfen an die *natura duce* gewonnenen und in der Sprache festgehaltenen Begriffe an. Das sind nicht hohle Wortanalysen, nicht bloße Reflexionen über die Sprache, nicht bloße Berufungen auf die durchgängig herrschende Auffassung der Menschen, über deren Recht noch nicht entschieden ist, das sind vielmehr durch die Sprache angeregte Untersuchungen der Sache, die logisch analysiert, deren innere Struktur enthüllt wird. Um naturhaft entstandene Begriffe handelt es sich, wenn Sokrates-Platon immer von der Frage ausgeht: was meinen wir eigentlich, wenn wir schön, gerecht, gut sagen; wenn Aristoteles in seinem Philosophieren von dem Gebrauch der Begriffe ausgeht, wie er ihn im täglichen Leben vorfindet, und Äquivokationen klarstellt⁴⁷. Die ἀρχαὶ ἀμεσοὶ des Aristoteles sind nicht bloße Sätze, sondern der Ausdruck von *natura duce* erkannten Prinzipien, die primär Seins- und

⁴⁷ Indem Sokrates und Aristoteles das taten, nahmen sie einen Standort ein, der verschiedenen Meinungen gemeinsam war, und konnten daher auch eine Verständigung herbeiführen. Aus demselben Grund schließt man so oft in der Philosophie an dasjenige an, was jedermann geläufig ist. Irgendwie wird das jede Philosophie tun müssen, wengleich die kritische Prüfung auch dieses allen Geläufige in seinem Sinn und sachlichen Grund zu untersuchen hat. Zwischen wissenschaftlicher und natürlicher Erkenntnis besteht der Unterschied, daß die erstere reflex und deshalb nach geordneter Methode die Gründe ihrer Sätze erkennt, die die letztere naturhaft erfaßt. Die Namengebung selbst wäre ihrerseits gar nicht möglich, wenn ihr nicht ein Sachverständnis vorgeinge. „Die Sprachen“, sagt Leibniz, „sind der beste Spiegel des menschlichen Geistes, und eine exakte Analyse der Wortbedeutungen würde uns besser als irgendetwas anderes die Fähigkeiten des Verstandes erfassen lehren“ (Nouv. essais III, VII § 6, Erdmann 325).

erst sekundär Erkenntnisprinzipien sind. Und nicht bloß an ihrem Ausgangspunkt knüpft die Wissenschaft an die natürlich entstandenen Erkenntnisse an, auch auf der Höhe ihrer Abstraktionen muß sie immer wieder zu ihnen zurückkehren und selbst in den tiefsten Ideen an ihnen Orientierung finden. Der seiner Natur nach auf Seinerfassung angelegte Intellekt, der unablässig strebt in innewohnender Kraft, erzeugt die Wissenschaften auf allen Stufen und auf allen Gebieten. Weil die naturhafte Erkenntnis immer der wissenschaftlich-reflexen voraus ist, deshalb auch ist es kein seltener Fall, daß man zuerst den Inhalt eines Satzes gewinnt und dann auf einem beschwerlichen Wege den strengen Beweis für ihn führt. Die logisch-reflexe Durcharbeitung des *natura duce* Erkannten ist immer eine mühevollere Arbeit, und viele Versuche und Umwege sind erfordert, bis der logische Aufbau und Zusammenhang herausgestellt ist⁴⁸, während die naturhaft vollzogene Erkenntnis und die in ihr gründende Tat rascher und treffsicherer sein können. Andererseits ist die reflex-wissenschaftliche Erkenntnis ihrer Natur nach eine höhere und vollkommenerere Stufe als die bloß naturhafte und vorwissenschaftliche.

Das naturhafte Erkenntnisstreben steht seinerseits immer in einem *Lebenszusammenhang*; der Mensch in seiner Ganzheit steht zur Umwelt — zu Kosmos und Mitmenschen — in einer natürlichen Verbundenheit, in einer seelischen Aufgeschlossenheit, womit ein bestimmtes Eingestellt- und Gestimmtsein, ein In-Sympathie- und Antipathie-Stehen gegeben ist; darin gründen Affekt, Gefühl, Trieb und endlich das Verstehen. Das Verstehen seinerseits ist nicht ablösbar von der geformten und gestalteten Ganzheit des Seins und Lebens des Einzelnen, sondern innigst verknüpft mit den tiefsten Schichten seines ganzen Lebens. Wir haben also immer eine naturhafte Haltung, eine vorrationale, unformulierte Grundhaltung zum Sein, womit bestimmte Vorentscheidungen gegeben sind.

Der Verstand strebt kraft seiner Natur nach dem Wahren, er kann sich dem Verstehen von Sein gar nicht entziehen. Das naturhaft wirksame Verständnis sovieler Sachverhalte — der Welt und seiner selbst — gehört deshalb zur Wesensverfassung des zum Verstandesgebrauch gelangten Menschen, weil nach dem Prinzip „*actus proprium est agere*“

⁴⁸ Auch Aristoteles bekennt, daß er seine dialektisch-syllogistische Theorie allmählich, empirisch, probierend und experimentierend in mühevoller Arbeit gefunden habe (*De sophist. elenchis* 33, 184 b 1—3).

der Verstand, sobald die zum Erkennen erfordernten Bedingungen erfüllt sind, ohne weiteres zum Auffassen und Verstehen von Sachverhalten übergeht, so daß der Eindruck entstehen könnte, als fiele uns eine große Fülle des Wissens ohne unser Zutun zu. Und doch ist es ein aktives Aufnehmen, Auswirkung einer tätigen, auf das Wahre hinstrebenden Kraft in uns; freilich wird der Verstand dabei auch immer von den Objekten bestimmt. Es ist also nicht so, als sei der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch als ein in der Hauptsache fertiges Sein aufzufassen, zu dem dann rein äußerlich das Seins-, Welt- und Selbstverständnis hinzukäme, sondern das Seins-, Welt- und Selbstverständnis folgt naturhaft aus dem Wesen des Verstandes. Darum ist auch auf der vorwissenschaftlichen Stufe des Erkennens die Welt für den Menschen kein Chaos, sondern zeigt sinnvoll gegliederte Einheiten und Zusammenhänge. Die aristotelische Logik hat mit Recht an den Niederschlag der Logik in der Sprache angeknüpft, und irgendwie wird das jede Logik tun müssen; die Bedeutungsanalyse hat ihre Aufgabe in der Philosophie; nur durch ein Mißverständnis kann man darin eine Vermengung logischer und grammatikalischer Fragen erblicken. Es gibt eine naturgebildete Hermeneutik des gewöhnlichen Lebens. Immer schließen wir an bekanntes, in Bewegung begriffenes, bereits geordnetes Denken an. Die Einstellung der Wissenschaft ist nicht völlig heterogen derjenigen des gemeinen Verstandes. Was auf dem Gebiet der Musik gilt, daß nur derjenige eine Beethoven-Symphonie verstehen wird, der durch Übung und letztlich durch Anlage dafür empfänglich ist, das gilt vom Verstehen eines jeden Begriffs; die Anlage zum Verstehen muß vorhanden sein. Das Philosophieren setzt immer schon nicht bloß ein durchschnittliches und vages Verständnis des Seins, sondern auch ungezählter anderer Begriffe voraus. Treffend sagt Pascal: „Wer sucht, hat bereits gefunden; wer aber erklärt, daß er nicht finde, hat in Wirklichkeit nicht angefangen zu suchen.“ Schon jede Frage wird aus einer bestimmten Haltung heraus gestellt. Die Kritik hat diese Eigentümlichkeit im Ansatz zu beachten und zu zeigen, wie trotzdem eine standpunktfreie Erkenntnis möglich ist. Nicht der Mensch überhaupt denkt, sondern der konkret-historische Mensch einer bestimmten Zeit, der aus einer bestimmten Situation heraus und in besonderer, eigener Weise fragt, dessen Denken aus der Fülle des durch persönliche Eigenart, Umwelt und Geschichte geformten und seine Formungsprinzipien in sich tragenden

geistigen Lebens hervorbricht, der trotzdem aber die partikularen Perspektiven seiner Situation durchbrechen und zu absolut gültigen Erkenntnissen gelangen kann.

Nicht nur die Philosophie, sondern auch jede andere Wissenschaft nimmt ihren Gegenstand als gegeben hin, d. h. nimmt ihn zunächst so, wie ihn das vorwissenschaftliche Erkennen hat, und gibt die Bestimmung seines Sinnes und die definitive Feststellung seiner Eigenschaften der näheren Untersuchung anheim. Daher spielt die Zergliederung der Begriffe, die wir von Gegenständen schon haben, eine so große Rolle im Leben der Wissenschaft. In jedem Begriff liegt die Aufforderung zu einer logischen Analyse. Die Sinngehalte der sinnfälligen Dinge, die wir naturhaft begrifflich erfassen, sind immer synthetische Einheiten. Ihre Analyse setzt also eine Synthese voraus⁴⁹. Der gesunde Verstand gelangt *natura duce* auch da zu wahren Erkenntnissen, wo die bewußt vollzogene Leitung durch die Idee und Methode noch fehlt. Es leuchtet uns auch das „natürliche Licht der Vernunft“. Die zur Entwicklung gelangte Vernunft ist immer wissenschaftsnahe und umgekehrt echte Wissenschaft immer lebensnahe. Metaphysik wird von Menschen nicht nur geschaffen in Systemen und Lehren, sondern der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch hat immer Seinsverständnis in verschiedener Hinsicht, treibt immer Metaphysik, *natura duce*. Aus diesem Grunde auch geht alles Philosophieren von einer bestimmten Weltanschauung aus, von einem naturhaft und unter dem Einfluß der Umwelt entstandenen Welt- und Menschenbilde. Die Philosophie ist nichts anderes als die reflex vollzogene Explikation des *natura duce* erlangten Seinsverständnisses. Die naturhafte Wahrheitstendenz des Geistes treibt über alle erreichten Stufen hinaus, sie ist der innere, nie ruhende Antrieb zur Philosophie, ein immer weiter drängender und zugleich richtunggebender Antrieb. Da gibt es keinen Stillstand.

Aus der Finalitätserwägung ergibt sich, daß die Metaphysik nicht nur als Naturanlage wirklich ist, sondern auch als Wissenschaft kritisch sich rechtfertigen läßt⁵⁰. Es ist also nicht so und kann nicht so sein, wie Kant meint, daß unsere Vernunft einerseits den Naturtrieb habe, die Fragen der Metaphysik zu erforschen, andererseits aber unfähig sei, diese Fragen zu beantworten. Es kann auch nicht so sein, daß die theoretische Vernunft in den letz-

⁴⁹ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 133 f.

⁵⁰ Vgl. die bekannte Unterscheidung bei Kant, Kritik d. rein. Vern. B 21 f.

ten und höchsten Fragen ohnmächtig, dagegen die praktische befähigt sei, die Lösung herbeizuführen. Wenn freilich es öfter vorkommt, daß jemand in der Praxis richtiger sieht als in der Theorie, so zeigt sich dabei wohl der Unterschied der naturhaften von der wissenschaftlich-reflexen Erkenntnis: der Mensch geht naturhaft den richtigen Weg, den philosophisch-wissenschaftlich zu bestimmen sehr schwierig ist. Nicht aber ist unser Geist ein mit sich uneiniges, aus widerstreitenden Kräften und Tendenzen zusammengefügtes Werk des Zufalls, sondern ein einheitliches, sinnvolles Meisterwerk. Dazu bildet es keinen Widerspruch, daß sein Erkenntnisstreben in diesem Leben nie zur Ruhe kommt, sondern immer weitergeht. Vielmehr läßt sich gerade daraus, was hier nur angedeutet werden kann, der Nachweis führen, daß das Erkenntnisstreben ein Ziel hat, das jenseits dieses sterblichen Lebens ist: Gott, die unendliche Wahrheit.

Wie die naturhaften Tendenzen der einzelnen Fähigkeiten des Menschen nicht illusorisch sein können, so kann auch eine Fähigkeit zu einer andern aus dem Grunde nicht im Widerspruch stehen, weil sonst die gemeinsame Natur, in der die Fähigkeiten wurzeln, sich selbst widersprechend wäre. Daher kann niemals ein wirklicher Widerspruch bestehen zwischen Theorie und vernunftgeleiteter Praxis, zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, „zwischen den Bedürfnissen des Gemüts und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft“ (Lotze). Wo ein Widerspruch vorzuliegen scheint, wird eine eindringendere Untersuchung einen Irrtum aufdecken. Die Finalitätsbetrachtung zeigt den Grund, warum wir das, was wir naturhaft als notwendig für unser sittliches Leben erkennen, ebenso naturhaft für wahr in der Erkenntnisordnung halten. Wahrheitsordnung und ethische Ordnung sind naturnotwendig in Übereinstimmung⁵¹. Daß Gott unsern Geist mit „denknotwendigen Einbildungen“ ausgestattet hätte, wäre ein Widerspruch in unserm Geiste. Isaac Newton konnte mit Recht das allgemeine Wort aussprechen: „Natura est semper sibi consona“.

In dem Ineinandergreifen der menschlichen Fähigkeiten und der sie durchwaltenden Teleologie hat es seinen Grund, daß die großen Weltansichten nicht allein das Ergebnis theoretischen Nachsinnens und logischer Begriffsarbeit sind,

⁵¹ Aus diesem engen Zusammenhang erklärt es sich wohl auch, wenn öfter die Tendenz sich zeigte, im Prinzip des Guten, in der Bedeutung der sittlichen Idee oder in der Gutheit der menschlichen Natur die höchste Sicherungsinstanz für die theoretische Wahrheit unserer Erkenntnis zu sehen.

sondern zugleich auch den Bedürfnissen des Herzens ihren Ursprung verdanken. Jede große Weltbetrachtung erfließt als eine dem großen Kunstwerk verwandte synthetische Schöpfung immer aus einem groß veranlagten Geist, ist zugleich Ergebnis einer freien verantwortlichen Entscheidung und enthält Forderungen der Lebensgestaltung. Sie wird in gleicher Weise die Forderungen des Verstandes und des Gemüts befriedigen.

Weil das Wahrheitsstreben ganz und gar positiv gerichtet ist und im Dienste des Lebensganzen steht, daraus erklärt es sich, daß wir wie auf allen Gebieten so auch in der Philosophie eine Abneigung empfinden gegenüber Werken, die in der Kritik aufgehen und keine positive aufbauende Arbeit leisten, daß wir von der Philosophie erwarten, daß sie dem Menschen Führer im Leben werde, daß sie Lehren bringe, die eine segensvolle Bedeutung haben für die Einzelnen und die Gesamtheit, die uns erheben, stärken und trösten können; wie Goethe sagt: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr“. Aufstellungen, die gegen naturhafte Überzeugungen verstoßen, werden unwillkürlich als ungesund bezeichnet. Wir wehren uns gegen einseitigen, erd- und lebensfernen Rationalismus, wir wollen im Leben sowohl wie in der Wissenschaft jede Situation, die innerlich gespannt und unausgeglichen ist, überwinden. Die Frage als solche hat den Charakter der Unabgeschlossenheit. Wir verlangen nach der Antwort; wir streben aus aller Problematik und Aporetik heraus zum Besitz der Wahrheit und seinen Segnungen. Nur die Wahrheit und Gewißheit löst Befreiung aus, Irrtum und Unsicherheit legen sich wie ein lähmender Zwang auf den, der unter ihren Bann gerät. Daß uns die Wahrheit an sich erreichbar ist, dafür ist die Garantie mit dem Intellekt selbst gegeben. Grillparzer hat das ernste Wort:

„Fluch jedem Wissen, das nicht aufwärts geht
Zu aller Wesen Herrn und einz'gem Ursprung.“

Sokrates und Platon betrachteten es als sittliche Folgerung, den Skeptizismus zu überwinden. Wissenschaft und Leben bilden eine naturhafte Einheit. Die Resultate der Wissenschaft sind ins Leben zu übersetzen. Der Mensch soll nicht bloß ein Leben der Erkenntnis, sondern ein vollkommenes menschliches Leben führen.

Die Urteile des *sensus naturae communis* beruhen letztlich auf der Wahrheit des axiologischen Prinzips⁵²;

⁵² Thomas leitet den Ursprung der allgemeinen Überzeugung von der Wahrheit der ersten Prinzipien aus der Ähnlichkeit

so namentlich das in scholastischen Büchern oft verwandte Axiom: „Quod ab intima natura rationali dictatur, non potest non esse verum“. Das wissenschaftliche Denken analysiert die den naturhaften Überzeugungen innewohnenden Elemente und Rechtsgründe. Der Weg der Wissenschaft ist nicht der einzige Weg zur Erkenntnis der Wahrheit.

Veranlaßt durch die Lehre des hl. Thomas von dem Wert der naturhaften Prinzipienkenntnis hat Pierre Rousselot das oft zitierte Wort gesprochen: „Die Überzeugung von der Objektivität unserer Erkenntnis muß tiefer als in einem formulierten Prinzip, in der unmittelbaren Erkenntnis (conscience) gesucht werden, die der Geist von seiner eigenen Natur gewinnt, wenn er über seinen Akt reflektiert⁵³“. In der Tat beruht unser unerschütterliches Vertrauen von der Objektivität der Erkenntnis auf der naturhaft wahren Erkenntnis dieser Objektivität. Die Philosophie hat aber die Aufgabe, Ursprung, Wert und Bedeutung der naturhaften Erkenntnis und die in ihr enthaltenen Elemente zu untersuchen, und wird dabei unter anderm auch zum axiologischen Prinzip geführt⁵⁴.

der Natur her (De spiritualibus creaturis a. 9 ad 14) und verankert die Untrüglichkeit der Natur letztlich in der veritas increata (De ver. q. 11 a. 1).

⁵³ P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*², Paris 1924, 76 Anm. 2. Früher hatte Jacobi dem Idealismus gegenüber betont: auf eine unmittelbare, nicht weiter ableitbare und wahrhaft wunderbare Offenbarung der Dinge gründe sich unser „Glaube“ an das wirkliche Dasein der Dinge, dieser ganz natürliche und gewöhnliche Glaube, der uns auf Schritt und Tritt begleitet, „ohne welchen wir weder zu Tisch noch zu Bett kommen“. In der englischen Philosophie, zumal bei A. Collier und D. Hume spielt der Glaube (belief) als natürliche, gefühlsbetonte und lebendige Überzeugung von der Realität eines Objekts eine Rolle. Hume sagt: Die Natur hat uns hinsichtlich der Existenz der Körper keinen Zweifel gelassen. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob es eine Außenwelt gibt, ob wir also daran glauben sollen oder dürfen, da wir in jedem Fall tatsächlich daran glauben und glauben müssen (Traktat über d. menschl. Natur, deutsch von Th. Lipps, Hamburg und Leipzig 1895, 250). Schleiermacher spricht vom „Überzeugungsgefühl“ bezüglich religiöser Wahrheiten. Schon die alten Stoiker hatten gelehrt, ein Teil unserer Erkenntnisvorstellungen sei derart, daß sich an sie unmittelbar die Synkathesis, die Zustimmung und Überzeugung anknüpfe, daß sie die Dinge ihrer wirklichen Beschaffenheit entsprechend darstellen.

⁵⁴ Hierher gehört ebenfalls der Gedanke, der in der schottischen Schule (Thomas Reid u. a.) stark betont wird: Das philosophische Denken erwächst aus der kritischen Besinnung auf das, was der gesunde Menschenverstand bereits vorgedacht hat, und ist letzten Endes nichts anderes als die wissenschaftliche Begründung dieses Vorgedachten. Aufgabe des Philosophen ist

Überall, wo eine Überzeugung in der menschlichen Natur als solcher ihren Ursprung hat, sind infolge des Charakters der Philosophie als Wissenschaft philosophische Erörterungen zwar notwendig, um den präzisen Sinn und den sachlichen Grund der Überzeugung reflex und wissenschaftlich zu erkennen, doch werden die kritischen Untersuchungen zu jenem sicheren und natürlichen Vertrauen führen, das unberührt jenseits aller Kritik steht.

Aus der naturhaften Überzeugung heraus, daß das Wahrheitsstreben des Verstandes sein Ziel erreiche, erklärt es sich, daß man so oft an Stelle der wissenschaftlichen Lösung der Probleme eine mit natürlicher Wahrheitserkenntnis vollzogene Entscheidung stellt. Das findet auf wissenschaftlichem Gebiete mit Vorliebe und oft unvermerkt bei den selbstverständlichen Wahrheiten statt, aber auch in vielen andern Fragen, besonders wenn sie für den Einzelnen oder die Gemeinschaft eine hohe praktische Bedeutung haben. Willensstarke Männer der Tat handeln aus ihrer natürlichen Einsicht heraus. Diese kann jedoch durch die wissenschaftliche Ergründung eine wertvolle Vertiefung erhalten und bedarf ihrer zur Orientierung und Sicherung.

Ein Spezialfall der naturhaften Hinwendung des Menschen zum Wahren und Guten ist die schon bei den Vätern immer wiederkehrende und die Jahrhunderte beherrschende naturhafte Gotteserkenntnis⁵⁵. Ja, der bekannte englische Kardinal John Henry Newman spricht sogar von einem Primat des Gewissens und seiner naturhaften Stimme vor dem logisch arbeitenden Verstand⁵⁶, und Pascal unterscheidet den Gott der Philosophen von dem lebendigen Gott Isaaks und Jakobs, den lebendigen Gott der

es, der Ansicht des gemeinen Mannes weithin zu folgen und sich dessen Urteil zu unterwerfen, es sei denn, daß zwingende Gründe sich dem entgegenstellen. Wo immer eine wissenschaftliche oder philosophische Doktrin in eine Sackgasse gerät oder sich vor mehrere Alternativen gestellt sieht, da hat der Common Sense den Ausschlag zu geben und das Urteil über Wahr oder Falsch zu fällen. Der „gesunde Sinn“ hat naturhaft ein „Empfinden“, „Gefühl“ für Wahr oder Falsch, er lehnt Auffassungen, die ihm widersprechen, als „wunderlich“, „unvernünftig“ oder gar „unsinnig“ ab. Das Zeugnis des „gesunden Menschenverstandes“ läßt sich am Ende nicht ungestraft vernachlässigen.

⁵⁵ Thomas v. A. betrachtet sie wohl als eine unentfaltete Kausalerkenntnis, vgl. C. gent. 1, 11 ad 4; S. th. 1 q. 2 a. 1 ad 1; q. 6 a. 1 ad 2. — Neuere Philosophen (Fichte, Helmholtz) haben in solchen Fällen von „unbewußten Schlüssen“ gesprochen.

⁵⁶ Vgl. J. H. Newman, Philosophie des Glaubens, München 1921, 76—80.

Gnade von dem toten Gott der Mathematik. Aus dem Grunde der Seele fließt eine Erkenntnis Gottes⁵⁷ und eine Hinwendung zu Gott, die den Gottesbeweisen vorausliegt und den religiösen Menschen für Gott leben und sterben läßt. Newman gibt daher seinem *Grammar of assent* (Philosophie des Glaubens) als Motto das Wort des hl. Ambrosius: „Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum“. In der Tat muß nicht jeder Weg zu Gott über ein Schlußverfahren gehen. Wir erfassen die Wahrheit auch *natura duce*⁵⁸. Der Mensch hat nicht Zeit und braucht der natur-(Gott-) gegebenen Ordnung gemäß auch nicht zu warten, bis die Wissenschaft ihre Aufgabe vollendet hat. Wir haben von Natur aus eine unbefangenen-selbstverständliche Erkenntnis der entscheidend wichtigen Beziehungen unseres Seins und Lebens, eine naturgegebene Einheits- und Ganzheitsschau. Jeder Philosophie liegen darum bestimmte Vorentscheidungen für eine bestimmte Welt- und Lebensanschauung voraus. Der religiöse Gottesbegriff kann sich sowohl auf der philosophischen wie auf der natürlichen Gotteserkenntnis aufbauen⁵⁹. Wie man in religiö-

⁵⁷ Augustinus bekennt: *Faciliusque dubitare vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur* (Conf. VII c. 10, PL 32, 742). Etwas Ähnliches bekennt Newman von sich. Die natürliche Gotteserkenntnis ist begleitet von der Willens- und Gefühlswendung zu Gott, doch ihrem Wesen nach nicht identisch mit dieser; sie ist Erkenntnis, allerdings nicht eine reflex-philosophisch vollzogene Erkenntnis der Gründe, nur in diesem Sinne also irrational.

⁵⁸ Darin hat es seinen Grund, daß solche, die in ihrem Denken mehr „intuitiv“ vorgehen und die logische Zergliederung der Gedanken weniger bevorzugen, alles, was nach kunstgerechtem Gottesbeweis aussieht, am liebsten beseitigt sehen möchten und auch sonst subtile philosophische Erörterungen nicht besonders einschätzen. Man müsse den Begriffen der Logik den Rücken kehren und besonders in den höchsten und letzten Fragen sich offen zu einem nichtbegrifflichen Denken bekennen. Im Unlogischen und Irrationalen erfülle sich das Wesen des Menschen und seine Aufgabe vollkommener als in den abgebrauchten logischen Formen.

⁵⁹ Öfter sagt man, daß der Glaube, nicht aber Wissen und Argumente, Prinzip des Handelns seien. Newman meint: „Manch ein Mensch wird leben und sterben auf ein Dogma; kein Mensch will der Martyrer eines Schlusses sein“ (I. c. 77); „Wenn wir für jedes Ding auf einem Beweis bestehen, werden wir niemals zum Handeln kommen“ (79). Richtig ist, daß sowohl das Handeln wie selbst der Einsatz des Lebens nicht erst infolge eines Beweises, sondern auch kraft der naturhaften Erkenntnis vernunftgemäß erfolgen können. (Vom Wirken der übernatürlichen göttlichen Gnade ist hier nicht zu handeln.) Andererseits aber ist die wissenschaftliche Erkenntnis, die ebenfalls aus dem Grund der Seele entspringt, nicht weniger wie die natürliche Er-

ser Haltung Gott gern und nachdrucksvoll die „ewige Liebe“ nennt, so führt die Metaphysik aus der Erwägung heraus, daß mit dem Aktus als solchem das Streben und Wirken gegeben ist, zu der Einsicht, daß Gott als actus purus absolut notwendig „die Liebe“ ist; er „ist größer als unser Herz und versteht alles“⁶⁰.

Weil der Mensch in seiner Ganzheit naturhaft zum Wahren hingeordnet ist, deshalb hat man von jeher gesagt: Wir erkennen die Wahrheit nicht allein mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen, dem Gemüt (par le sentiment). Namentlich Pascal spricht von der „logique du coeur“, dem „ordre du coeur“, „le coeur a des raisons que la raison ne comprend pas“, Worte, die von Scheler häufig zitiert werden⁶¹. Von Pascal stammt das Wort: „Man muß zuerst die Religion liebenswert machen und dann zeigen, daß sie wahr ist“. Franz Hemsterhuis (1721—1790) hat den Begriff des „organe morale“. W. James verkündet weiteren Kreisen die Grundgedanken des Pragmatismus durch das Buch, das den Titel trägt: *The will to believe: „Der Wille zum Glauben“*.

Alle unsere Fähigkeiten werden, bei normalem und dem Ganzen eingeordneten Vollzug, jede in ihrer Ordnung, dann die „Ruhe“ finden, wenn ihre Aktivität vernunftgeleitet den Bedürfnissen ihrer Natur entspricht. Die Garantie dafür ist mit der Natur selbst gegeben.

kenntnis eine Quelle der Kraft. Das Wissen als solches will zwar frei von Gemüts- und Willenseinflüssen das Erkennen, was ist; Hegel spricht mit Bezug hierauf von „der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis“ (Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe, SW 4, Glockner, 35). Doch wirkt das wissenschaftliche Erkennen seinerseits mit in dem lebendigen Strom des Lebens und gibt die reflex begründete Antwort auf die Frage nach seinem Sinn und Ziel.

⁶⁰ 1 Joh. 3, 20; 4, 8.

⁶¹ Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921, 59 f., 261 f. Ferner: *Ordo amoris*. Schriften aus dem Nachlaß I, Berlin 1933, bes. 244. — Darin, daß im Menschen die Überzeugung lebt, daß er zur Wahrheitserreichung nicht auf die nachkommende Wissenschaft zu warten brauche, hat es seinen Grund, daß immer wieder, namentlich in Zeiten philosophischer Zerrissenheit, Bücher Aufsehen erregen, die aus der Abneigung gegen den kühlen kritischen Verstand und die philosophische Akribie geboren sind und intuitiv, aus allgemeinen Stimmungseindrücken heraus Synthesen aufstellen. Wir können die Wahrheit auch mit intuitivem Blick erfassen, in einem unmittelbaren Überschaun großer Seinszusammenhänge, und wissenschaftliche Erkenntnis von Bedeutung wird wohl zumeist aus großer Intuition entstehen.