

Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik.

Von Joseph de Vries S. J.

Mehr und mehr werden in unserer Zeit die engen Zusammenhänge erkannt, die zwischen philosophischer Anthropologie, Erkenntnislehre und Metaphysik bestehen. Das jeweilige Bild vom Menschen scheint geradezu entscheidend zu sein für die Art der Lösung des Erkenntnisproblems und für die Gestaltung der Metaphysik. Diese Tatsache mag zunächst befremden. Denn offenbar ist das philosophische Menschenbild nicht das logisch Erste, was philosophische Besinnung hervorbringt. Die Fragen nach dem Wesen von Geist, Seele und Leib und ihren wechselseitigen Beziehungen sind ohne mannigfache erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen nicht zu lösen.

Aber das tatsächliche Zustandekommen eines philosophischen Weltbildes ist nie durch die methodischen Forderungen der Logik allein bestimmt. Ein vorphilosophisches Seinsverständnis beeinflusst von vornherein alles philosophische Fragen und Denken, zum Heil, wenn es das rechte Seinsverständnis ist¹, zum Schaden, wenn es irrig ist. Gewiß vermag sich der Mensch in reinem Wahrheitsstreben dem trübenden Einfluß irriger Vorurteile zu entwinden. Das leugnen, hieße die Philosophie dem Relativismus preisgeben. Aber je mehr die Philosophie die letzten und tiefsten, den Menschen zuinnerst bewegenden Fragen angreift, desto schwieriger wird es, unberechtigte Einflüsse vorphilosophischer Überzeugung fernzuhalten. Philosophische Einsicht hat eben nicht die zwingende Evidenz, wie sie mathematischen Schlußfolgerungen eigen ist; metaphysisches Denken ist für die menschliche Vernunft gewiß eine Möglichkeit, aber eine äußerste, schwierigste; andererseits handelt es sich um Fragen, an denen der ganze Mensch mit seinem geheimsten Wünschen und Bangen, mit seinem edelsten Streben und gemeinsten Verlangen, mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele Anteil nimmt. So wird gar oft das philosophische Denken in seinem wirklichen Vollzug unver-

¹ Vgl. unsere Ausführungen *Christliche Philosophie: Schol 12* (1937) 1—16.

merkt von der geraden Bahn der Wahrheit abgelenkt. Nur ein im Grunde recht naiver Intellektualismus könnte sich der Täuschung hingeben, als ob auch nur in den anscheinend strengsten philosophischen Ableitungen stets allein die reine Logik walte.

Wenn so die verschiedensten vorphilosophischen, ihrerseits vielleicht mehr oder weniger im Irrationalen wurzelnden Überzeugungen den Gang philosophischer Untersuchungen wieder stark beeinflussen, ist leicht zu begreifen, daß namentlich das vorphilosophische Selbstverständnis des Menschen von entscheidender Bedeutung sein kann. Inwieweit das tatsächlich der Fall ist, ist eine andere Frage. Vielleicht wird diese Abhängigkeit heute hie und da zu einseitig hervorgehoben. Wie im wirklichen Schaffen eines Philosophen Verstandesplanen und Willensantriebe, vorwissenschaftliche Überzeugung und methodisches Denken in vielfacher Verschlungenheit zusammenwirken, welche Ideen jeweils für den Aufbau des Weltbildes die tatsächlich leitenden und beherrschenden, gleichsam die Seele des Ganzen, sind, dafür gibt es keine ein für allemal fertige Einheitslösung, das kann nur durch feinsinnige Einfühlung von Fall zu Fall beantwortet werden. Doch besteht jedenfalls ein nicht zu verkennendes Zuordnungsverhältnis zwischen gewissen Formen des philosophischen Menschenbildes einerseits und bestimmten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Auffassungen andererseits, und es ist zu vermuten, daß dabei das schon zuvor entworfene Menschenbild nicht selten von vornherein einen geheimen Einfluß bereits auf die ersten Schritte erkenntnistheoretisch - metaphysischer Besinnung ausübt, selbst wenn dieses Menschenbild im logisch-systematischen Aufbau erst an viel späterer Stelle ausdrücklich hervortritt.

Dieses Zuordnungsverhältnis ist in den Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie und Metaphysik deutlich spürbar; so vor allem in den äußersten Gegensätzen des Rationalismus und Empirismus.

Der *Rationalismus* sieht das erkennende Prinzip im Menschen mehr oder weniger bewußt als reinen Geist, die Verbindung mit dem Leib erscheint als äußerlich, zufällig, letztlich geradezu sinnlos. Daher das Bestreben, das ganze Weltbild möglichst ausschließlich aus dem reinen Selbstbewußtsein und den „klaren und distinkten Ideen“, die dem Geist als ursprünglicher Besitz eigen sind, aufzubauen. Daher die Überzeugung, daß durch Entfaltung der Ideen von innen heraus alle „ewigen Wahrheiten“ rein analytisch gewonnen

werden können, ohne daß von außen neue Bestimmungen hinzugenommen werden müßten². Daher schließlich der Versuch, selbst die wirkliche Existenz möglichst aus Wesensanalysen a priori zu begreifen: zunächst die Existenz Gottes im ontologischen Gottesbeweis, dann von Gott her die Existenz der Welt. Der „gemeine Pöbel der Erfahrung“ muß völlig zurücktreten vor der angemessenen rein geistigen Schau und dem reinen Denken. Die rationale Durchsichtigkeit der Mathematik ist das beherrschende Erkenntnisideal; Philosophie soll letztlich *Mathesis universalis* werden.

Das Streben geht also dahin, möglichst alles aus einem einzigen, rein geistigen Prinzip a priori zu begreifen. Freilich müssen tatsächlich doch immer wieder irgendwelche Zugeständnisse an die Empirie gemacht werden; sonst würde die Vergewaltigung der Wirklichkeit zu offenkundig. Aber das heimlich festgehaltene Ideal bleibt das der rein rationalen Entwicklung des Systems aus einem einzigen Prinzip, und hinter diesem Ideal steht eben das Bild des Menschen als reinen Geistes, reinen Bewußtseins. In der Tat, wenn man dieses Menschenbild festhält, verlieren nicht wenige Thesen des Rationalismus sofort alles Befremdliche, wie etwa ein Vergleich mit der thomistischen Engellehre zeigen kann.

Aber die geistigen Erkenntnisformen des Menschen sind nun einmal keine „angeborenen Ideen“ oder, um mit dem hl. Thomas zu reden, „naturegegebene geistige Erkenntnisbilder“ (*species intelligibiles connaturales*), die von Anfang an die ganze Fülle ihres Gegenstandes enthalten und sich allein durch das Selbstbewußtsein des Geistes als klare Spiegelung des Seienden ausweisen. Sie sind vielmehr nur „Begriffe“, abstrakte, oft recht dürftige Begriffe, die, für sich allein betrachtet, nur zu leicht als bloße Denkformen ohne Wirklichkeitsgehalt erscheinen, und zwar um so mehr, je abstrakter sie sind. So ist es nicht zu verwundern, daß der Rationalismus schließlich zum erkenntnistheoretischen Idealismus wird: Das wissenschaftliche Bewußtsein formt sich seine gegenständliche Welt, aber an die Wirklichkeit, die „Dinge an sich“, kommt es nicht heran. Dafür ist die aus jedem Lebensbezug losgelöste menschliche Geistigkeit eben doch zu schwach.

² Vgl. den Beitrag des Verf. im Descartes-Jubiläumsband der Mailänder Kath. Universität: Von den „ewigen Wahrheiten“ Descartes' zu den „analytischen Urteilen“ der Neuscholastik: Cartesio, Mailand 1937, 305—324.

Aber was soll uns eine solche leere Begriffswelt? Nur ein bleichsüchtiger, papierener Intellektualismus kann daran sein Genüge finden. Es kann nicht überraschen, daß eine so einseitige Auffassung vom Denken schließlich zur Feindschaft gegen den Geist und einer um so leidenschaftlicheren Zuwendung zum wirklichkeitsverwurzelten Erfahren und Erleben führt. Wir sehen diese Wende in der *Lebensphilosophie*, die in unserer Zeit die *empiristische Richtung* philosophischen Denkens verkörpert.

Der Mensch erscheint hier als vitales Wesen, als „Leben“ und „Seele“. Wenn daneben, wie bei Klages, der Geist noch als selbständiges Prinzip anerkannt wird, so ist er eine von außen eingebrochene, dem Leben feindliche Macht, der „Widersacher der Seele“. Es ist bekannt, mit wie glühenden Farben Klages die beglückende Fülle des von keiner Blässe des Gedankens angekränkelten Erlebens einerseits, den ertötenden, entwirklichenden Mechanismus des Verstandes andererseits zu schildern weiß.

Aber dieser schroffe Dualismus kann nicht viele Freunde finden. Folgerichtig muß die Lebensphilosophie dahin führen, daß der Geist völlig in das irrationale Leben hineingebunden wird: Er hat keinerlei Selbständigkeit, sondern ist ganz im Leben, in der „Natur“, im „Blut“ verwurzelt. So ist wieder eine Einheit des Menschenwesens gewonnen, die Einheit des organbedingten Lebens, der „Seele“.

Diesem Menschenbild entspricht eine irrationalistische Erkenntnislehre. Den ursprünglichen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet das irrationale Erleben, der Instinkt, die Stimmung, die „Befindlichkeit“. Die Erlebnismöglichkeit findet dann einen ersten Ausdruck etwa im bildhaften Mythos. Ihm gegenüber ist die nachfolgende begriffliche Formung durchaus zweitrangig. Sie kann niemals tiefer eindringen als das Erleben, sie bedeutet nicht eine im Sinn des Realismus wahrheitsgetreue Darstellung der Wirklichkeit, sondern eine Übersetzung in die symbolische Zeichensprache des Geistes, eine „Auslegung“ des Erlebten mit den Mitteln des logischen Denkens. Das Denken lebt also nur von Gnaden der irrationalen Erfahrung, von ihr losgelöst erstarrt es, wird zur toten Formel. Es kann also auch nicht zu neuen, transzendenten Seinsbereichen vordringen, bleibt vielmehr stets ins Immanente gebannt, ganz im Dienst des Erlebens. Darum sind seine Ergebnisse auch nicht von überzeitlicher und überwölkischer Geltung, sondern die logische Bewältigung der Wirklichkeit muß sich entsprechend der Verschiedenheit der Rassen und der jeweiligen Entwick-

lungsstufe ihres Lebensgefühls immer wieder anders gestalten; unveränderliche, überzeitliche „Dogmen“ gibt es nicht, darf es nicht geben; sie würden lebensfremd, lebensfeindlich. — Abgesehen von Rassedgedanken finden sich übrigens alle wesentlichen Bestandteile dieser irrationalistischen Erkenntnislehre und Metaphysik bereits in der Religionsphilosophie des Modernismus. Wer aufmerksam die Ausführungen des Rundschreibens Pascendi (1907) über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Modernismus (Denz. 2072 bis 2080) liest, wird, vielleicht zu seiner Überraschung, die auffallende Verwandtschaft dieser Lehren mit dem heute oft als etwas grundlegend Neues verkündeten Irrationalismus der Weltanschauung wahrnehmen.

Aber die Einheit des Menschenwesens läßt sich weder durch Mißachtung des Leiblichen zugunsten einer angeblichen reinen Geistigkeit noch durch Zurückführung des Geistigen auf das bloß Vitale erzwingen. Eine gewisse ursprüngliche Zweieinheit im Wesen des Menschen ist unverkennbar, eine Zweieinheit freilich, die sich wieder zur Einheit bindet.

Dieser Tatsache sucht *Kants transzendentaler Idealismus* gerecht zu werden. Empfangende Sinnlichkeit und schöpferischer reiner Verstand sind aufeinander angewiesen, erst ihre Verbindung gibt uns gegenständliche Erkenntnis. Rationalismus und Empirismus erscheinen hier in einer höheren Einheit aufgehoben. Aber diese Einheit enthüllt sich bei genauerer Prüfung als Zwangseinheit, die ihren Sprengstoff in sich selber trägt, wie das Auseinanderklaffen der verschiedenen Kant-Deutungen sichtbar werden ließ. Die geistigen Formen sind aus sich „leer“, wirklichkeitsfremd, das sinnlich Gegebene aber ist aus sich ohne jeden geistigen Sinngehalt, ohne metaphysische Form. So muß die Verbindung beider trotz aller Bemühung des Schematismuskapitels letztlich willkürlich erscheinen. Und es kann auch weder die leere Verstandesform noch das rein sinnliche Gegebene echte Realität eines „Seienden“ verbürgen: es bleibt beim Idealismus.

Das Menschenbild, das hinter dieser Erkenntnislehre steht, bedeutet denn auch, wie E. Przywara in seinem Buch Kant heute, München 1930, treffend herausgearbeitet hat, eine „Zwangseinheit“: die Zwangseinheit eines empirischen Ich, das schließlich entsprechend der lutherischen Erbsündenlehre als „radikal Böses“ erscheint, und eines reinen Ich, das, wie die Humanität der Aufklärung, zuletzt geradezu göttliche Züge trägt. Den tieferen Grund dieses Wider-

spruchs sieht Przywara in dem Bestreben, die letzte Lösung der großen Erkenntnis- und Seinsfragen im Menschen allein zu erzwingen.

Gegenüber dieser erzwungenen Zweieinheit ist eine echte Zweieinheit menschlicher Erkenntnis, wie sie der *aristotelisch-thomistische Realismus* philosophisch herauszuarbeiten sich bemüht, nur dadurch möglich, daß einerseits die geistigen Erkenntnisformen bei aller Wahrung ihrer Eigenart und Eigenständigkeit doch in ihrem Entstehen und ihrer Seinsmächtigkeit irgendwie von der „Erfahrung“ abhängen, andererseits das sinnlich Gegebene bei aller Unableitbarkeit aus dem Denken doch nicht gänzlich denkfremd, nicht ohne geistig erfaßbare „Form“ ist. Diese schwer miteinander vereinbaren Forderungen sucht die scholastische Abstraktionslehre beide zu erfüllen; sie unterscheidet sich dadurch grundlegend von allen empiristischen Abstraktionstheorien, wenn auch, wie schon Kleutgen³ beklagt, manche neuere Scholastiker diesen wesentlichen Unterschied nicht klar genug hervortreten lassen. Die Abstraktion bedeutet nicht, wie etwa im Empirismus Lockes, nur das Hervorheben des Gemeinsamen aus einer Vielheit einzelner Sinnesgegebenheiten, sondern vor allem ein geistiges Durchleuchten des Sinnenbildes, so daß aus ihm ein geistiger Sinngehalt, eine „Wesenheit“, eine metaphysische Form, gewonnen werden kann.

Mit den so gewonnenen Wesensbegriffen ist die Möglichkeit apriorischer Einsicht unbedingt notwendiger Wesensverhalte gegeben. Gerade in dieser Betätigung, als „*intellectus principiorum*“, reicht unser Verstand, wie der hl. Thomas öfters wiederholt, einigermaßen an die einfache Schau der reinen Geister heran. Und doch zeigt sich auch hier der Wesensunterschied, zunächst schon darin, daß auch diese Wesenseinsicht in ihrem Entstehen von den von außen empfangenen Sinneseindrücken abhängig ist, vor allem aber, insofern die reine Verstandeseinsicht allein uns niemals über das wirkliche Sein irgend eines Seienden vergewissern kann. Dazu ist vielmehr die „Erfahrung“ unerläßlich.

In der Betonung dieser durch nichts zu ersetzenden Bedeutung der Erfahrung und der damit gegebenen Rückbindung alles rationalen Denkens an die erlebte Wirklichkeit zeigt sich der unaufhebbare Unterschied der scholastischen Erkenntnislehre von allem Rationalismus. Nur die

³ Philosophie der Vorzeit I Nr. 70.

Erfahrung kann letztlich das wirkliche Sein erschließen, alle Daseinserkenntnis ruht letztlich auf einer erlebnismäßig gegebenen Wirklichkeit auf. Aber auch die Erfahrung vermag das Sein des Seienden nur dadurch zu eröffnen, daß sie nicht rein sinnlich bleibt, sondern geistig durchleuchtet wird, so daß das nur geistig erfäßbare Sein in ihr als „intelligibile in sensibili“ aufscheint. Und auch so vermag der Mensch im gegebenen Einzelnen nur die reine Tatsächlichkeit des Seins zu erfassen. Zur Erkenntnis seiner notwendigen Wesensbeziehungen, durch die es über sich hinaus ins Transzendente weist, ist das abstrahierende Herausheben des geistigen Gehaltes aus dem konkreten Verband des Einzelnen erforderlich.

So sind also Erfahrung und Vernunft Einsicht (*intellectus principiorum*) die beiden Wurzeln, aus denen alle menschliche Erkenntnis hervorgeht. Ohne die Erfahrung bliebe alle Vernunft Einsicht auf eine abstrakte Wesensordnung beschränkt; ohne die Einsicht der Prinzipien aber wäre uns jeder Schritt über die reine Tatsächlichkeit des unmittelbaren Erlebens hinaus verwehrt. Nur durch die innigste Verbindung der beiden Grundkräfte und ihr immer erneutes Ineinandergreifen kommt ganzmenschliche Erkenntnis zustande.

Diese Zweieinheit menschlicher Erkenntnis gründet seinschaft in der Zweieinheit des Menschenwesens selbst, wie sie im christlichen Menschenbild anerkannt wird. Das christliche Menschenbild bedeutet dabei freilich gegenüber dem natürlichen Menschenbild nichts wesentlich Neues; nur läßt es seine Umrisse für jedermann deutlicher hervortreten. Seine philosophische Ausprägung erhielt es in der Lehre von der einen geistigen Seele als der Wesensform des menschlichen Leibes: Aus der geistigen Seele als der belebenden, zu höherem Sein emporhebenden Formkraft und dem lebensfähigen Leib als der aufnahmebereiten Materie wird durch Wesenseinigung das eine Menschenwesen⁴.

Die Zuordnung der beiden Grundformen menschlicher Erkenntnis zu den beiden Wesenteilen des Menschen ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob sie einfach auf Leib und geistige Seele aufzuteilen wären; ist doch der Leib für sich allein jeder bewußten Regung unfähig. Aber in der zunächst sinnlichen Erfahrung offenbart sich deutlich das Leibliche des Menschen: Sie ist an leibliche Organe

⁴ Vgl. hierzu neuestens: A. Willwoll, *Seele und Geist*, Freiburg 1938, 189—210.

gebunden, in ihrer von außen empfangenen Bildhaftigkeit ist sie durch die Aufnahmefähigkeit des Leibes für Einwirkungen anderer Körper bedingt. Diese Prinzipienkenntnis dagegen ist wirklich Leistung des geistigen Prinzips allein. Ihre Abstraktheit freilich weist auf die Verbindung dieses geistigen Prinzips mit einem ungeistigen hin: Wäre der menschliche Verstand reiner Geist, so besäße er in sich selbst einen Eigenbestand geistiger Erkenntnisformen, die ihren jeweiligen Gegenstand von vornherein in inhaltlicher Fülle bieten würden; nur deshalb muß er sich mit abstrakten Begriffen und Begriffsgebilden begnügen, weil er auf eine zunächst ungeistige Anschauung angewiesen ist, in der auch im Licht des tätigen Verstandes nur einige spärliche Züge geistig erfassbar werden. Umgekehrt aber beweist gerade diese Tatsache, daß auch nur einige wenige allgemeine Merkmale als geistiger Gehalt im sinnlich Gegebenen (intelligibile in sensibili) aufscheinen, daß Geist und organgebundenes Erleben im Menschen sich aufs innigste durchdringen.

Logisch gründet sich die Erkenntnis des Wesensbaues der menschlichen Natur selbstverständlich auf das Wissen um die Eigenart menschlicher Lebensbetätigungen, vor allem gerade der Erkenntnisvorgänge, da wir keine unmittelbare Schau unseres eigenen Wesens haben, sondern es aus seinen Akten erschließen müssen. Das hindert aber nicht, daß umgekehrt ein vorphilosophisches Verständnis des eigenen Wesens gleichsam den Leitfaden für die Lösung der schwierigeren Fragen um die Erkenntnis abgeben kann. Inwieweit das z. B. bei Aristoteles tatsächlich der Fall ist, soll hier nicht untersucht werden. Thomas jedenfalls beruft sich bei der Darlegung der Abstraktionstheorie ausdrücklich auf sein natürlich-christliches Menschenbild. Wenn die geistigen Erkenntnisformen nicht von den Sinnen, sondern, wie Platon und Avicenna wollen, von rein geistigen Substanzen her uns zuflößen, dann, meint er, „ließe sich kein genügender Grund mehr angeben, warum unsere Seele mit dem Leib vereint ist; ... sie bedürfte ja zum Erkennen des Leibes nicht, wäre also umsonst mit ihm verbunden“⁵. Ähnlich leitet er dann auch die einseitigen Erkenntnislehren Demokrits und Platons aus ihrem einseitigen Menschenbild ab.

Daß sich die Zweieinheit der menschlichen Natur irgendwie in einer Zweieinheit der menschlichen Erkenntnis widerspiegelt, darüber dürften alle einig sein, die sich zur

⁵ S. th. 1 q. 84 a. 4; zum Folgenden vgl. ebd. a. 6.

scholastischen Überlieferung bekennen. In der genaueren Kennzeichnung dieser Zweieinheit dagegen zeigen sich, wie kaum anders zu erwarten ist, gewisse Schwankungen. Es ist eben ein zu verführerischer Gedanke, die Zweieinheit doch wieder irgendwie auf eine ursprüngliche Einheit zurückzuführen. Das kann auf doppelte Weise versucht werden: Entweder man mindert die selbständige Bedeutung der Erfahrung herab, indem man alle Gewißheit auch der Erkenntnis des Einzelnen letztlich in den Prinzipien verankert, ohne deren notwendige Wahrheit keinerlei Erkenntnis völlig gesichert sei; oder aber man ordnet umgekehrt die Prinzipienkenntnis der unbedingten Daseinskenntnis der Erfahrung unter, weil, wie man meint, die Prinzipien ohne bewußte Verwurzelung in der Erfahrungswirklichkeit der Realgeltung entbehren. Zur ersten Art, eine ursprüngliche Einheit zu entwerfen, scheint mehr der französische⁶, zur andern Art mehr der italienische Thomismus unserer Tage⁷ hinzuneigen.

Die Vorrangstellung der apriorischen Einsicht notwendiger Wesensverhalte, wie sie in der ersten der genannten Richtungen zutage tritt, bedeutet freilich keine völlige Ausschaltung der Erfahrung. Daß das Dasein letztlich nur durch die Erfahrung gegeben ist, wird im Gegensatz zur rationalistischen Erkenntnistheorie anerkannt. Trotzdem wird die Gewißheit auch des unmittelbarsten Erfahrungsurteils vom Hinzutreten eines apriorischen Grundes abhängig gemacht, während die apriorische Einsicht ihrerseits keiner Stütze durch die Erfahrung bedarf. In dieser Auffassung erscheint die Notwendigkeitserkenntnis als Hauptziel alles Erkenntnisstrebens. Die alte aristotelische Lehre, daß es Wissen und Wissenschaft nur vom Notwendigen gibt, liegt zugrunde. Damit ein Urteil letztgültig gesichert sei, meint man, genüge nicht die völlig kontingente Tatsache, sondern es müsse irgendwie ihre Notwendigkeit erfaßt werden. Nicht um die psychologische „Gewißheit“ handle es sich letztlich, sondern um die metaphysische „Notwendig-

⁶ Vgl. die Arbeiten von *Garrigou-Lagrange* und *Roland-Gosselin*, neuestens auch die Besprechung unseres Buches „Denken und Sein“ von *D. Salman O. P.* in *BullThom* 5 (1937/38) 379—385. In etwa gehört auch der Dynamismus *Maréchals* in diese Linie, dagegen nicht *L. Noël*.

⁷ Vgl. die erkenntnistheoretischen Arbeiten der Mailänder Schule. *A. Masnovo* (*Problemi di metafisica e criteriologia*, Mailand 1930) nennt diese Auffassung „subordinatismo realista“ und stellt sie dem „subordinatismo idealista“ *Merciers* sowie dem „parallelismo criteriologico“ entgegen.

keit“. Darum könne die bloße Erfahrung ohne Unterordnung unter eine apriorische Einsicht der Forderung nach letztbegründeter Erkenntnis nicht genügen.

Auf verschiedene Weise sucht man diese Unterordnung zu erreichen. Die nächstliegende und gebräuchlichste ist die Unterordnung der Erfahrung unter die ersten Prinzipien, vor allem das Widerspruchsprinzip. Dieses allumfassende Seinsprinzip und nicht etwa das kartesianische, bewußtseinsimmanente „Cogito“ wird vom hl. Thomas beständig als erste Grundlage alles Wissens bezeichnet. Es wird in jedem Urteil miterfaßt und ist tragender Grund seiner Gewißheit, insofern es die Notwendigkeit des Seienden kundtut. So enthält schon das schlichteste Erfahrungsurteil wesentlich mehr, als die bloße Erfahrung je bieten kann; denn es besagt vor allem, daß das Tatsächliche mit seinem kontradiktorischen Gegensatz absolut unvereinbar ist. Ohne diese Erfassung der (bedingten) Notwendigkeit des Tatsächlichen gäbe es keine Gewißheit, weil der Zweifel nicht ausgeschlossen wäre, ob nicht das Seiende zugleich nicht sei.

Andere suchen die Notwendigkeit des Urteils letztlich nicht vom Gegenstand allein her zu begründen, sondern vor allem durch eine Art Übertragung der „transzendentalen Deduktion“ in den Gedankenkreis des aristotelisch-thomistischen Realismus. Durch die Wesensanalyse des Urteils soll gezeigt werden, daß das Urteil wesensnotwendig einen metaphysischen Gehalt in sich schließt. So braucht man nicht mehr das ganze metaphysische Gebäude auf die unsichere Grundlage wechselnder Einzelercheinungen zu gründen, sondern hat von vornherein in der metaphysischen Notwendigkeit festen Boden unter den Füßen. Andern scheint dazu freilich die Betrachtung des bloßen logischen Gehalts des Urteils nicht zu genügen. Das Denkgebilde muß vielmehr im lebendigen Vollzug der Bewegung des Geistes, als ein Teilziel des aus innerster Notwendigkeit zu absoluter Wahrheitserkenntnis voranstrebenden Denkens gesehen werden. Diese „Spontaneität“ des Denkens, wie sie in der klassischen Lehre vom *Intellectus agens* und vom Naturstreben des Geistes zum Ausdruck kommt, soll die Notwendigkeit der Wahrheit letztlich gewährleisten. Keinesfalls vermag das dagegen die intuitive Evidenz des Einzelgegenstandes. Ist einmal der Blick auf das Einzelne eingengt, so ist der Weg zum metaphysischen Sein abgeschnitten und eine letztgültige Rechtfertigung der Erkenntnis nicht mehr möglich.

Diesen Gedankengängen gegenüber empfinden wir ein gewisses Unbehagen und werden den Eindruck nicht los, daß

sich hier hinter nicht ganz eindeutigen Worten ein Mißverständnis des Menschen und seiner wirklichen Stellung im Ganzen des Seienden birgt. Gewiß, Wissenschaft, gerade auch als Wissenschaft im aristotelischen Sinn, hat ihren großen Wert, und wir sind weit davon entfernt, den heutigen Verächtern der Wissenschaft beizupflichten. Aber es ist auch kaum zu leugnen, daß der aristotelische Wissenschaftsbegriff zu einseitig an der Mathematik ausgerichtet ist. Schon für die naturwissenschaftliche Erkenntnis muß die geforderte Notwendigkeit abgeschwächt werden⁸. Entscheidend aber ist, daß die Notwendigkeitserkenntnis, auch in der Erfassung metaphysischer Seinsprinzipien, uns immer nur eine abstrakte Allgemeinesetzlichkeit gibt, aber für sich allein niemals das Sein schlechthin, das Dasein. Darum scheint uns die heutige Lebens- und Existenzphilosophie insoweit von einem durchaus gesunden Empfinden geleitet zu sein, als sie dem rein wissenschaftlichen Bewußtsein ein Verkennen des letzten Ernstes der menschlichen Lage zum Vorwurf macht. Freilich sie selbst verkennt diesen Ernst nicht weniger, wenn sie den Menschen durch einen Mythos, durch eine Seinsauslegung ohne unbedingten Wahrheitswert, zu schöpferischer Tat und wahrer Größe führen will. Weder eine rein mögliche, wenn auch noch so streng-notwendig in sich zusammenhängende Wesensordnung noch ein nicht seinsgerechtes, wenn auch noch so leidenschaftlich entworfenes Weltbild können dem Menschen auf seine drängenden Lebensfragen Antwort geben; sondern dazu braucht es vor allem wahre Erkenntnis dessen, was ist, was wirklich ist. Alle verpflichtende Kraft der Erkenntnis erwächst aus der Erfassung des wirklichen Seins; eine bloße Wesensordnung ist demgegenüber unverbindlicher Gegenstand rein theoretischen Wissens. Darum richtet sich das Erkenntnisstreben des Menschen vorzüglich auf das wirkliche Sein. Und Metaphysik ist nicht bloß Wesenslehre, sondern mindestens gleich ursprünglich Lehre vom wirklich Seienden.

Verzichten wir also auf die Erkenntnis notwendiger Wesenszusammenhänge und auf logisch notwendige Ableitungen? Durchaus nicht. Nur ordnen wir sie in das Ganze menschlicher Erkenntnis ein. Die Erfassung notwendiger Wesensverhalte hat vor allem deshalb ihre gewaltige Bedeutung, weil nur mit ihrer Hilfe eine Erweiterung der Seinserkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus möglich ist. Der notwendige Zusammenhang zwischen dem

⁸ Vgl. A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn 1936.

unmittelbar Gegebenen und den zunächst verborgenen Hintergründen des Seienden übersetzt sich dabei in unserm Denken in den logischen Zusammenhang eines zwingenden Beweises. So kann der Anschein entstehen, als ob das Sein des transzendenten Gegenstandes selbst als notwendig erkannt sei, während in Wirklichkeit nur der Zusammenhang des Transzendenten mit dem Gegebenen als notwendig eingesehen ist: *Wenn* dieses Gegebene Dasein hat, *dann* muß notwendig auch das Dasein des Transzendenten angenommen werden. Aber *daß* das Transzendente schlechthin ist, wäre damit nur dann als notwendig eingesehen, wenn auch das Gegebene, von dem der Beweis ausgeht, als notwendig seiend durchschaut wäre. Die logisch strenge Ableitung gewährleistet also für sich allein noch nicht die Notwendigkeit des Gegenstandes in sich. Die Gesamtheit der untereinander notwendig verbundenen Sachverhalte kann kontingent sein. Nur insofern durch Anwendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips vom Dasein des kontingenten Seienden her das Dasein eines absolut notwendigen Seienden erschlossen wird, führt die Deduktion erstlich zum notwendigen Sein. Der Grund dafür liegt in der Eigenart gerade dieses Prinzips, das eben das Kontingente als solches in seiner wesentlichen Seinsabhängigkeit zum Gegenstand hat. Aber auch hier wird die Notwendigkeit des göttlichen Seins, entgegen den Ansprüchen des ontologischen Gottesbeweises, nicht a priori eingesehen, sondern nur a posteriori festgestellt.

Die entscheidende Frage bleibt also: Wie erkennen wir ursprünglich das wirkliche Sein von Seiendem? Und hier kann es nur eine Antwort geben, alles Sichzieren und Vornehmtun mit apriorischer Einsicht kann nicht darüber hinwegtäuschen: Nur die schlichte, bescheidene „Erfahrung“ kann ursprünglich das Sein des Seienden erschließen. Von keinem bloßen Denkinhalt her, und wäre es auch der *Begriff* von Seiendem, kann wirkliches Dasein ursprünglich eröffnet werden; jeder derartige Versuch würde einen logischen Sprung zu etwas völlig anderem (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) bedeuten. Soll wirkliches Sein überhaupt je mit Gewißheit erkannt werden, so muß es sich irgendwie offenbaren, es muß „erscheinen“, und zwar ursprünglich an sich selbst, ohne Vermittlung eines andern; ohne unmittelbare „Evidenz“ von Seiendem könnte es nie eine Gewißheit von wirklichem Sein geben, da jede vermittelte Seinsgewißheit eine unvermittelte voraussetzt. Die Zurückführung der Gewißheit des Urteils auf die Evidenz, letztlich auf unmittelbare Evidenz, hat mit Rationalismus aber auch gar nichts zu tun; sie steht vielmehr im schärfsten Gegensatz zum kartesischen Wahrheitskriterium der „*idea clara et distincta*“, weil sie gerade die Rückbindung des Denkens an das Sein selbst bedeutet.

Das Sein aber offenbart sich uns zuerst im erfahrungsmäßig gegebenen Seienden, und dieses ist nicht notwendiges, sondern kontingentes Seiendes, nicht das an sich Erste, von

dem her alles andere a priori durchschaubar sein könnte, sondern an sich nur eine äußerste Ausstrahlung des Urseins, die zunächst nur in ihrer Tatsächlichkeit festgestellt werden kann. Wir haben eben keine geistige Schau des göttlichen Seins, stehen nicht mit unserer Erkenntnis von vornherein am Anfang und Urquell alles Seins, sondern finden uns mitten hinein geworfen in den Strom, der von diesem Urquell ausgeht. Darum würde es eine Verkennung der eigenen wirklichen Lage bedeuten, wenn der Mensch alles Seiende „a priori“, d. h. von seinem Urgrund aus verstehen und innerlich durchschauen wollte. Nur ein Ontologismus oder pantheistischer Idealismus kann eine solche Seinsschau erträumen. Eine realistische Philosophie aber, die sich der Geschöpflichkeit und Sinnengebundenheit menschlicher Geistigkeit bewußt ist, wird zunächst die reine Tatsächlichkeit des unmittelbar gegebenen Seienden in schlichter Bescheidenheit, vielleicht auch mit frohem Staunen, anerkennen, auch wenn dessen innere Möglichkeit noch in undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Wo diese Ehrfurcht vor dem Gegebenen fehlt, wird man sich vergeblich um eine tiefere Ergründung der Zusammenhänge alles Seienden mühen.

Die unmittelbare Erfahrung bietet nun gewiß keine Notwendigkeit ihres Gegenstandes, aber was sie allein ursprünglich geben kann, das ist das Recht zur unbedingten (kategorischen) Setzung eines Seienden, zu dem „Dieses da ist“, das durch keine rein apriorische Deduktion je erreicht werden kann. Und es will uns scheinen, daß damit ein wirklich fester Boden gewonnen ist. Daß der Gegenstand eine „bloße Tatsache“ ist, besagt keineswegs, daß auch das Urteil, in dem bejaht ist, eine bloße Tatsache ohne Rechtsgültigkeit ist. Denn ein Urteil, das Seiendes erfaßt und sich dessen bewußt ist, besteht eben dadurch zu Recht. Es kommt ihm nicht bloß eine „psychologische Gewißheit“ zu, sondern es ist logisch vollgültig, auch wenn sein Gegenstand kontingent ist; sonst könnte es vom Kontingenten überhaupt keine Gewißheit geben; denn es läßt sich durch all unser Denken nicht zu etwas Notwendigem machen.

Auch das Widerspruchsprinzip vermag das nicht. Gewiß wird durch seine Anwendung auf das kontingente Sein des Gegebenen erkannt, daß dieses Seiende jetzt, da es ist, nicht gleichzeitig nicht sein kann. Aber dadurch wird die Tatsache, daß dieses Seiende ist, nicht zu einer Notwendigkeit; notwendig ist nur das Verhältnis der Unvereinbarkeit zwischen Sein und Nichtsein. Und auch diese Notwendigkeit kann nur dann als hier verwirklicht erkannt werden,

wenn schon unabhängig von ihr über die Tatsache des Seins dieses Gegebenen Gewißheit besteht; sonst könnte das Widerspruchsprinzip nicht mit Gewißheit angewandt werden. Unmöglich kann also die erste Gewißheit des Daseins erst durch das Widerspruchsprinzip zustande kommen. Nicht daraus, daß etwas nicht nicht sein kann, werden wir erstlich eines Seins gewiß, sondern umgekehrt: zuerst folgt für uns aus dem Sein das Ausgeschlossenensein des Nichtseins. Dadurch aber, daß wir in unserm Urteil dieses Ausgeschlossenensein des Nichtseins noch zur Tatsache des Seins hinzufügen, wird die Gewißheit des Seins nicht größer, wie auch Thomas einmal sehr nüchtern bemerkt⁹.

Der Anschein des Gegenteils entsteht nur dadurch, daß man das Widerspruchsprinzip, von dem man zu abstrahieren vorgibt („Wenn das Widerspruchsprinzip nicht vorausgesetzt wird, gibt es keine Gewißheit einer Tatsache“), tatsächlich doch schon voraussetzt, wie bereits Balmes sehr scharfsinnig dargelegt hat¹⁰. Wir verweisen auf seine Ausführungen; wenn sie subtil erscheinen, ist zu bedenken, daß es sich hier um letzte Feinheiten handelt, um Dinge, die in unserm Denken fast zusammenfallen (Sein und Ausgeschlossenensein des Nichtseins). Positiv ist aber unschwer einzusehen, daß es für die Wahrheit des Satzes „Dieses da ist“ keine bessere, untrüglichere und mehr sich selbst genügende Gewähr geben kann als eben das unmittelbare Sichzeigen dieses Seins selbst. Diese Erfahrungsevidenz bedarf keiner Aufwertung durch eine apriorische Evidenz und kann durch eine solche auch nicht erhöht werden. Das Widerspruchsprinzip ist ganz gewiß erstes Prinzip in der Ordnung der apriorischen Einsichten, und darum hängen auch alle Folgerungen von ihm ab; aber daß es auch in jedem unmittelbaren Erfahrungsurteil bereits vorausgesetzt wird, ist damit nicht gesagt und dürfte auch der Auffassung des hl. Thomas nicht entsprechen.

Ebensowenig hängt die Geltung des unmittelbaren Erfahrungsurteils von der Wesensanalyse des Urteils ab. Diese Analyse ist gewiß von größter Bedeutung. Sie offenbart die wesentliche Beziehung alles Denkens auf das wirkliche Sein. Es kann gar kein ernstgemeintes Urteil geben, das nicht letztlich ein wirklich Seiendes *meint, intendiert*. Das ergibt sich aus der bloßen Analyse des logischen Gehaltes des Urteils¹¹. Die Analyse kann aber nicht zeigen, daß diese Intention tatsächlich erfüllt, daß das wirklich Seiende tatsächlich erreicht, das Urteil also wahr ist. Das betont übrigens auch Roland-Gosselin mit Nachdruck. Zum logi-

⁹ In 1 Post. anal. lect. 20 n. 2: Nihil plus certificatur, cum dicitur „homo est animal et non est non animal“, quam cum dicitur solum „homo est animal“.

¹⁰ Fundamente der Philosophie, 1. Buch 19. Kap. Nr. 188.

¹¹ Vgl. de Vries, Denken und Sein 146—149. — Noch weiter gehen die Analysen von J. B. Lotz S. J. (In: Sein und Wert I Paderborn 1938).

schen Denkinhalt muß notwendig ein „Erscheinen“ (apparaitre) des Gegenstandes, eine „Evidenz“, hinzukommen, wenn das Urteil nicht blind sein soll. Und diese Evidenz ist im synthetischen Urteil a posteriori die Evidenz der Erfahrung¹².

Aber muß nicht zu dieser Berufung auf die Erfahrung, die man mit Kant als „empirische Deduktion“ bezeichnen könnte, eine „transzendente Deduktion“ hinzukommen, in der durch Aufweis der in der Spontaneität des Verstandes gelegenen apriorischen Bedingungen die Geltung des Urteils erst ihre letzte Begründung erhält? Ohne Zweifel bekommt die Urteilsanalyse durch Einordnung in diesen Zusammenhang eine noch tiefere Bedeutung. Die Bejahung des wirklichen Seins erscheint so als der innersten Natur des Geistes entsprechend¹³. Diese Einsicht gibt dem Verstand eine tiefere Befriedigung als die bloße Feststellung der Tatsache, daß dieses oder jenes Einzelurteil auf Grund der Erfahrung als wahr angenommen werden muß. Aber jene Einsicht kann dieses schlichte Tatsachenurteil nicht entbehrlich machen, aus dem einfachen Grund, weil sie in ihrer Möglichkeit von ihm abhängt. Da wir nun einmal keine reinen Geister sind, vermögen wir die Natur unseres Verstandes nicht mit einem Blick zu durchschauen, sondern können nur von den erlebten Akten und ihrer Natur her rückschließend die Natur des Verstandes und sein Wesensstreben einigermaßen erfassen. Aber selbst wenn uns die Spontaneität des Verstandes nicht bloß irgendwie als tätiges Prinzip, sondern — was mehr besagt — als „Naturstreben“ (appetitus naturalis) im unmittelbaren Erleben zugänglich wäre, müßte noch immer die schlichte Feststellung des wirklichen Seins dieses Naturstrebens jeder weiteren Deduktion vorangehen. Niemals kann uns also eine transzendente Deduktion die erste und grundlegendste Seinsgewißheit gewährleisten¹⁴. Und sie kann auch keinen

¹² Vgl. M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance* 45—51. R.-G. scheint hier unter „Urteil“ nicht bloß den logischen Denkinhalt zu verstehen, sondern zugleich auch den Akt, durch den der Gegenstand gegeben ist oder „erscheint“; daher kann er das wirkliche Sein aus der Analyse des „Urteils“ als erkannten Gegenstand hervorgehen lassen. Es liegt hier gegenüber unserer Darstellung ein Unterschied der Ausdrucksweise, aber keine sachliche Meinungsverschiedenheit vor. Vgl. Schol 13 (1938) 138.

¹³ Vgl. de Vries, *Denken und Sein* 152—155.

¹⁴ Vgl. unsere weiteren Ausführungen in Schol 8 (1933) 321 bis 358; 10 (1935) 481—507; 11 (1936) 52—81. — Wenn wir dar-

höheren Grad von Gewißheit bieten als die schlichte Seinsfeststellung, von der sie ihre ganze Kraft hat.

Es bleibt also das unaufhebbare Recht der „Erfahrung“ bestehen. Sie ist wirklich eine ursprüngliche Quelle von Gewißheiten, die in ihrem — wenn auch sehr eingeschränkten — Bereich keiner Stütze durch apriorische Evidenzen bedarf.

Manche, die gern geneigt sind, dieser Folgerung zuzustimmen, verteidigen nun umgekehrt einen *erkenntnistheoretischen Vorrang der Erfahrung* vor der Erfassung aller allgemeinen und notwendigen Sätze. Wir sagen: einen erkenntnistheoretischen Vorrang; denn daß die Erfahrung im psychologischen Werden unserer Erkenntnis notwendig vorgeht, ist klar. Eine erkenntnistheoretische Vorrangstellung der Erfahrung vor der Prinzipienerkenntnis würde dann vorliegen, wenn die Evidenz der Prinzipien von der Evidenz von Erfahrungstatsachen abhängig wäre. Eine solche Abhängigkeit wird am entschiedensten in der empiristischen Theorie der Prinzipien, wie sie etwa J. St. Mill vertritt, angenommen. Nach dieser Auffassung werden die Prinzipien, ähnlich wie Naturgesetze, durch Induktion (im modernen Sinn des Wortes) gewonnen; sie sind Verallgemeinerungen der Erfahrung. Das ist folgerichtiger Empirismus, wird aber innerhalb der scholastischen Kreise allseits abgelehnt.

Die logische Unterordnung der Prinzipienerkenntnis unter die Erfahrung kann aber auch in der Weise verstanden werden, daß zwar — im Gegensatz zum Empirismus — das wesentlich Neue, Unableitbare der Prinzipieneinsicht (*intellectus principiorum*) anerkannt wird, deren Möglichkeit und Geltung aber doch von einer konkreten Erfahrung abhängig gemacht wird. Hier ist es namentlich die Realgeltung der Prinzipien, die Schwierigkeit bereitet. Die Prinzipien erheben den Anspruch, nicht bloß eine notwendige Ordnung in der logischen Welt unserer Begriffe zu begründen, sondern vor allem notwendige Wesensbeziehungen in-

über hinaus insbesondere den Ausgang von der *Intellectus-agens*-Lehre abgelehnt haben (Denken und Sein 79; 215), so meinten wir damit nicht die schlichte Feststellung einer „Spontaneität“, d. h. einer Eigentätigkeit des Verstandes (vgl. ebd. 61—63; 153), sondern die spekulative Ausgestaltung der Theorie vom Entstehen des Begriffs durch Zusammenwirken von *Intellectus agens* und *Phantasma* zur Hervorbringung zunächst einer unbewußten *Species intelligibilis* und durch deren Vermittlung des Begriffs selbst usw.

nerhalb der Wirklichkeit selbst wiederzugeben. Wie können aber wirkliche Verhältnisse aus bloßen Begriffen erkannt werden? Der bloße Begriff gewährleistet nicht einmal die Möglichkeit seines Inhalts. Die Geltung der Begriffe kann vielmehr letztlich nur an der gegebenen Erfahrungswirklichkeit ausgewiesen werden. Ohne diesen Nachweis der Geltung der Begriffe scheint also von einer Realgeltung der Prinzipien keine Rede sein zu können.

Ohne Zweifel kann sich diese Auffassung viel eher auf Aristoteles und Thomas berufen als die soeben besprochene entgegengesetzte, nach der die Geltung aller Erfahrungsurteile von apriorischen Einsichten abhängig ist. P. Hoenen S. J. hat in einer sehr lehrreichen Abhandlung¹⁵ an Hand zahlreicher Texte gezeigt, daß Thomas im Anschluß an Aristoteles die Prinzipien nicht durch Vergleich abstrakter Begriffe, sondern durch unmittelbare Abstraktion aus dem konkreten Gegebenen erfaßt werden läßt. Der in einem allgemeinen Ursatz als notwendig erfaßte Sachverhalt muß zuvor in einem oder sogar mehreren konkreten Einzelbeispielen als tatsächlich bestehend erkannt werden. Indem sich dann der tätige Verstand auf das gegebene Einzelne richtet, abstrahiert er in gleicher Unmittelbarkeit wie den einfachen Begriff auch den ganzen Satz, der den gegebenen Sachverhalt als wesensnotwendig und daher allgemeingültig darstellt. Wenn Thomas diesen Vorrang „inductio“ nennt (entsprechend dem aristotelischen ἐπαγωγή), so darf uns die Gleichheit des Namens nicht dazu verleiten, den wesentlichen Unterschied dieser „inductio“ von der modernen naturwissenschaftlichen Induktion zu übersehen.

Den Texten, in denen Thomas den Ursprung der Prinzipien mehr oder weniger deutlich in der angegebenen Weise erklärt, ließen sich freilich einige andere entgegenstellen, in denen sich eine andere Auffassung anzubahnen scheint¹⁶. Doch ist kaum zu leugnen, daß die eigentlich durchgeführte Theorie der Prinzipienkenntnis die eben angedeutete ist,

¹⁵ De origine primorum principiorum scientiae: Greg 14 (1933) 153—184.

¹⁶ Wir verweisen z. B. auf S. th. 1 q. 85 a. 5, wo der so wichtige Fall eines Urteils, in dem eine „proprietas“ von einer „quidditas“ ausgesagt wird, anders erklärt zu werden scheint. Die Wesenseigentümlichkeit (proprietas) wird nicht gleich mit dem Wesen (quidditas) zusammen abstrahiert, sondern zuerst in einem vom Wesensbegriff verschiedenen, zweiten Begriff aufgefaßt und erst nachträglich durch die „compositio“ des Urteils zum Wesen hinzugefügt.

die wohl auch allein der aristotelischen Auffassung entspricht¹⁷.

Gewiß unterscheiden sich diese Auffassungen der Prinzipienkenntnis durch die Anerkennung der unmittelbaren Vernunfteseinsicht (*νοῦς*, *intellectus principiorum*) wesentlich vom Empirismus. Aber sie scheinen uns die Prinzipien doch zu eng an die Erfahrung zu binden. Was zunächst die Bedenken wegen der Realgeltung der Prinzipien angeht, so beruhen sie, wie wir anderswo gezeigt haben, auf einem Mißverständnis¹⁸. Da die Prinzipien über Dasein oder reale Möglichkeit der Wesenheiten nichts aussagen, sondern nur die notwendige Zusammengehörigkeit bzw. Unvereinbarkeit der in Subjekt und Prädikat gedachten Wesenheiten ausdrücken, genügen die Wesensbegriffe zu ihrer Erfassung; denn diese haben die Wesenheiten selbst zum Inhalt. Bedürfte es zur Erkenntnis der Wahrheit der Prinzipien der Erfahrung des wirklichen Seins ihres Subjektes, so wäre auch schwer einzusehen, inwiefern dazu die Erfahrung eines einzigen oder weniger Einzelfälle hinreichen könnte, und so müßte man fürchten, daß die Realgeltung immer nur auf einzelne Fälle eingeschränkt bliebe und nie zu unbedingter Allgemeingültigkeit sich ausweiten ließe.

Die aristotelisch-thomistische Theorie der Prinzipien wird durch diese Einwände nicht getroffen. Denn sie macht eigentlich nicht die Begründung der Geltung der Prinzipien von der Erfahrung abhängig, sondern nur den Ursprung ihrer Evidenz; sie sucht das Zustandekommen der Prinzipien zu erklären, antwortet aber nicht auf die Frage, wie ihre Wahrheit zu prüfen und zu rechtfertigen sei; sie betrifft, thomistisch gesprochen, die „*via inveniendi*“, nicht die „*via iudicandi*“. Die kritische Rechtfertigung der Prinzipien ist wohl auch nach Thomas nur in ihnen selbst und ihren „*termini*“ zu suchen; eben darum heißen sie ja „*per se nota*“, „*ex terminis nota*“.

Aber selbst, wenn die Tragweite der Theorie in dieser Weise eingeschränkt wird, bleiben noch Bedenken. Gewiß müssen die Urbegriffe auch aller apriorischen Sätze aus dem Gegebenen der Erfahrung abstrahiert werden; darüber besteht hier keine Meinungsverschiedenheit, und manche der von Hoenen angeführten Thomastexte scheinen auch unmittelbar nicht mehr zu besagen. Andern Texten dagegen würde man mit dieser abschwächenden Deutung nicht gerecht. Sie

¹⁷ Vgl. *Anal. post.* 2, 19.

¹⁸ *Denken und Sein* 96; *Critica* n. 66; 69.

fordern, daß nicht nur die Inhalte der einzelnen Urbegriffe, sondern auch die „*complexio terminorum*“, d. h. eben der Sachverhalt, der in dem allgemeinen Prinzip ausgedrückt ist, in einem Einzelfall anschaulich gegeben sei. Auch diese Forderung würde nun keinen großen Schwierigkeiten begegnen, solange sie nur auf die Ursätze der Mathematik bezogen würde, namentlich wenn diese im Sinn der Alten als anschauliche Wissenschaft aufgefaßt wird¹⁹. Die Anschaulichkeit der geometrischen Verhältnisse erleichtert ja auch ganz offenbar die Einsicht ihrer Ursätze. Aristoteles und Thomas bringen denn auch zur Erläuterung ihrer Theorie immer wieder mathematische Beispiele, und auch Hoenen selbst faßt die Theorie vor allem als Theorie der mathematischen Erkenntnis auf.

Wie aber steht es mit den metaphysischen Prinzipien? Metaphysische Erkenntnis soll die Grenzen möglicher Erfahrung übersteigen. Soll dieser Überstieg möglich sein, so muß er irgendwo seinen Anfang nehmen, es muß ein „*principium*“ geben, das ursprünglich die Grenzen möglicher Erfahrung sprengt. Sonst blieben wir stets in den Kreis des grundsätzlich Erfahrbaren gebannt. Es hieße dem Schlußverfahren Zauberkraft zuschreiben, wenn man es für möglich hielte, mit zwei Prämissen die Grenzen der Erfahrung zu übersteigen, die beide rein erfahrungsimmanente Verhältnisse — wenn auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit — zum Gegenstand haben. Soll das Streben ins Grenzenlose, das dem Geist eigen ist, nicht zum Scheitern verurteilt sein, so braucht es erste Sätze, „Prinzipien“, die von vornherein über alle erfahrungsimmanenten Verhältnisse hinaus sind, die also einen Wesensverhalt ausdrücken, der auch als Einzeltatsache nicht erfahren werden kann. In dieser Beziehung besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen metaphysischen und mathematischen Prinzipien²⁰.

¹⁹ Zur scholastischen Philosophie der Mathematik vgl. P. Hoenen, *De philosophia scholastica cognitionis geometricae*: Greg 19 (1938) 498—514. Der Aufsatz bietet die Einleitung einer Vorlesungsreihe über das genannte Thema. Die Veröffentlichung der ganzen Reihe wäre gewiß sehr erwünscht.

²⁰ Hoenen führt (Greg 14 [1933] 171) für seine Theorie der Prinzipienfassung u. a. einen Text aus des hl. Thomas Kommentar zu Boethius' *De trinitate* an (q. 6 a. 2), wo Thomas lehrt, daß in der Mathematik das Urteil seine letzte Stütze (*terminus*) in der anschaulichen Vorstellung (*imaginatio*) finden müsse. An derselben Stelle wird dies aber für die Metaphysik ausdrücklich gelehrt; für sie ist die letzte Stütze des Urteils weder in der sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*), wie in der Physik, noch in der

Einige Beispiele mögen das erläutern. Gleich das „erste Prinzip“, das Widerspruchsprinzip, drückt einen Sachverhalt aus, der auch als bloße Tatsache empirisch nicht feststellbar ist; denn weder das Nichtsein noch sein Ausgeschlossensein läßt sich wahrnehmen. Oder denken wir etwa an den thomistischen Grundsatz, daß der Akt durch die Potenz beschränkt wird (*actus limitatur per potentiam*); gewiß läßt sich die Endlichkeit eines Seienden erfahrungsmäßig feststellen; aber darüber, daß die Endlichkeit des Aktes Folge seiner Aufnahme in einer Potenz ist, vermag die Erfahrung nichts zu berichten. Auch der im metaphysischen Kausalitätsprinzip als notwendig erfaßte Sachverhalt kann nicht empirisch als Tatsache erkannt werden; denn obwohl wir in der innern Erfahrung das Entstehen mancher Akte durch unsere Eigentätigkeit erleben, kann die unmittelbare Erfahrung diese Akte doch nicht als kontingent (bzw. durch Teilnahme seiend) erweisen; das metaphysische Kausalitätsprinzip sagt aber nicht nur von dem, was einen zeitlichen Anfang seines Seins hat, sondern allgemein von allem kontingenten (bzw. durch Teilnahme) Seienden die Abhängigkeit von einer Wirkursache aus.

So gibt es also apriorische Wesenseinsichten, die — bei aller Abhängigkeit der Begriffsbildung von der Erfahrung — als Urteile die Evidenz keines anderen Sachverhaltes voraussetzen, sondern durchaus unvermittelt und ursprünglich sind. Die von Aristoteles ausgearbeitete Theorie der Prinzipienkenntnis scheint dieser Tatsache nicht ganz gerecht zu werden. Man wird den Eindruck nicht los, daß hier Meta-physisches und Physisches zu sehr auf die gleiche Stufe gestellt sind²¹. Darin aber zeigt sich gerade die Überlegenheit des Geistes über alles leibgebundene Erkennen und

Phantasie, wie in der Mathematik, sondern „in solo intellectu“. Und Thomas schließt diese Darlegungen mit dem bedeutungsvollen Satz: *Et propter hoc peccant, qui uniformiter in tribus his speculativae partibus procedere nituntur.*

²¹ C. Nink (Sein und Erkennen 84 f. Anm.) vermutet nicht ohne Grund, daß Aristoteles und Thomas den wesentlichen Unterschied von naturwissenschaftlicher Induktion und Prinzipienkenntnis noch nicht ganz klar erkannt haben. Man gewinnt in der Tat den Eindruck, daß Aristoteles diese beiden Erkenntnisarten zu sehr einander annähert, wobei die empirische Induktion durch das Eingreifen des Nus die Wesensnotwendigkeit der Prinzipien, die Prinzipien aber die Anschauungsgebundenheit der Induktion teilen. Die so gewonnene vermittelnde Theorie wird am ehesten noch der mathematischen Erkenntnis gerecht. Thomas hat sich hier zu stark von Aristoteles beeinflussen lassen. Wie auch er zwischen empirischer und mathematischer Allgemeingültigkeit nur einen gradweisen Unterschied sieht, geht z. B. hervor aus In 1 Anal. post. lect. 30 n. 4 f., wo wir lesen: *Impossibile est universalialia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis (!) manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam.* Dasselbe, heißt es im folgenden, gelte aber auch von den mathematischen Ursätzen.

seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen, daß er in seinen Wesenseinsichten nicht in die Erfahrung des Physischen hineingebunden bleibt.

So bleibt es also dabei, daß es zwei ursprüngliche Quellen unserer Gewißheiten gibt, von denen erkenntnistheoretisch keine auf die andere zurückgeführt werden kann: unmittelbare Erfahrung und Prinzipieneinsicht. Und doch muß diese Zweieinheit wieder zu einer Einheit zusammengebunden werden, wenn ganzmenschliche Erkenntnis zustande kommen soll. Die Erfahrung allein könnte uns nur ein paar zersprengte Bruchstücke unseres Weltbildes bieten, ja, wir blieben, auf sie allein angewiesen, schließlich im engen Kerker unseres Ichbewußtseins eingeschlossen. Die apriorische Einsicht allein vermöchte uns nur eine abstrakte Wesensordnung zu eröffnen. Erst wenn sich Erfahrung und Denken zur Zweieinheit ganzmenschlicher Erkenntnis einen, gewinnen wir Zugang zu den Weiten und Höhen des Seienden.

Bedingung der Möglichkeit der Zweieinheit von Erfahrung und Denken ist aber, daß die beiden einander nicht gänzlich fremd sind. Wäre und bliebe die Erfahrung rein sinnlich, nur ungeformtes, wogendes Erleben ohne allen geistig erfäßbaren Gehalt, dann fänden die Vernunftprinzipien im Gegebenen keinen Ansatzpunkt für eine wahrhaft seinsgerechte Erkenntniserweiterung, sie könnten höchstens eine rein denkimmanente Ordnung in das Gegebene hineintragen, und Kant behielte recht mit seiner Lehre von der kategorialen Formung der Erscheinungen. Was hülfe z. B. die Einsicht, daß das Sein nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine irgendwie von ihm unterschiedene Wesenheit endlich sein kann, wenn die Wesensbegriffe des Seins und des Endlichen im Gegebenen der Erfahrung niemals ihre Erfüllung fänden, wenn ich also nie sagen könnte: Dieses da ist ein Seiendes, ist endlich. Damit also die Prinzipien wirklich zu einer die Erfahrung übersteigenden Seinskenntnis führen können, muß der geistige Gehalt ihres Subjektbegriffes im Gegebenen selbst als „intelligibile in sensibili“ erfäßbar sein²². Wäre die geistige Form nur im abstrakten Begriff enthalten, so stände der Begriff dem gegebenen Einzelnen vollkommen fremd gegenüber und die Unterordnung des Einzelnen unter den Allgemeinbegriff ließe sich nicht mehr rechtfertigen, wenigstens nicht im Sinn des Realismus. Es täte sich eine Kluft auf zwischen dumpfem Erleben und entleertem Denken, die nicht mehr zu

²² Vgl. hierzu de Vries, Denken und Sein 75—82; 221—223.

schließen wäre. Der Ausgang vom Einzelnen würde wirklich den Weg zur Metaphysik abschneiden, ja es gäbe überhaupt keine Metaphysik des Seienden mehr, sondern höchstens noch eine Metaphysik denkmöglicher Wesensordnungen, die auch ein Idealist annehmen könnte.

Es müssen also geistige Gehalte — wenn auch vielleicht nur in einer Mindestzahl — im Gegebenen selbst erfaßbar sein. Und eben das scheint uns auch der Sinn der alten Formel zu sein, daß der tätige Verstand das Sinnenbild „erleuchtet“; er erleuchtet es, so daß es nicht mehr rein sinnlich ist, sondern sich in ihm das Wunder einer innigsten Durchdringung von Sinnlichem und Geistigem vollzieht: das Menschlichste in aller menschlichen Erkenntnis.

Ohne diese Durchgeistigung des Sinnlichen wäre übrigens nicht nur jede Seinserkenntnis über das Gegebene hinaus unmöglich, sondern es wäre nicht einmal das schlichteste Erfahrungsurteil zu rechtfertigen. Denn das „Ist“, das jedes Urteil in sich schließt, kann niemals durch rein sinnliche Erscheinungen begründet werden. Jedes Urteil bietet einen irgendwie geistig geformten Gegenstand; wenn also das Erlebte nur formloses Strömen wäre, könnte das Urteil nur mehr im konzeptualistischen Sinn erklärt werden. Denn eine „transzendente Deduktion“ kann, wie wir schon zeigten, die Seinsgeltung des Urteils nicht *ursprünglich* rechtfertigen, weil sie immer schon seinsgültige Urteile zu ihrer Möglichkeit voraussetzt.

Die Zweieinheit von Erfahrung und Denken bleibt also Wesenskern menschlicher Erkenntnis.

Darum bestimmt diese Zweieinheit auch das Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik. Die *ersten Grundlagen* können nur die unmittelbaren Erfahrungsurteile und die Prinzipien sein; der ausdrückliche Aufweis des geistigen Gehaltes im Gegebenen und damit der Realgeltung der Wesensbegriffe wird die Verbindung zwischen beiden herstellen müssen. Ein zeitliches Nacheinander in der Entfaltung dieser Grundgewißheiten ist im schrittweisen Fortgang unseres Denkens unvermeidlich. An sich wäre es nun gleichgültig, welcher der beiden Grundpfeiler zuerst errichtet würde. Nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern aus der Sorge um leichtere Faßlichkeit haben wir den Ausgang von den unmittelbaren Erfahrungsurteilen bevorzugt. Zugleich wird dadurch in etwa eine Annäherung an den psychologischen Werdegang unserer Erkenntnisse erreicht. Ein Mißverständnis aber wäre es, wenn

man daraus schließen wollte, wir verträten eine Einstämmigkeit aller Erkenntnisse und versuchten, alles allein auf die Bewußtseinsgewißheit zu bauen. Das wäre freilich eine zu schmale Grundlage.

Aber engen wir nicht die Erfahrungsgrundlage durch die *Einschränkung auf die Bewußtseinsgewißheit* doch wieder zu sehr ein? Wäre es nicht dem psychologischen Werden unserer Erkenntnis und vor allem auch der Eigenart unseres sinnengebundenen Denkens viel mehr entsprechend, wenn wir von den Gegebenheiten des äußern Sinnes ausgingen? Ist nicht der Ausgang vom reinen Selbstbewußtsein eher der Erkenntnisart eines reinen Geistes zugeordnet als der Zweieinheit der menschlichen Natur?

Daß der Ausgang von den Sinnesgegebenheiten dem psychologischen Entstehen unserer Erkenntnisse mehr entspräche, ist natürlich zuzugeben. Aber die erkenntniskritische Frage ist von der psychologischen wesensverschieden und stellt ganz andere Anforderungen. Und wie wir schon wiederholt²³ dargelegt haben, kann diesen Forderungen bei völliger Gleichschaltung des Weges der Erkenntniskritik mit der psychologischen Erklärung des Erkenntnisvorgangs nicht entsprochen werden. Die Erkenntniskritik kann als Grundlage der Metaphysik nicht auf bloßen Erscheinungen aufbauen, sondern muß von Anfang an die Seinsgebundenheit des Denkens klar erweisen. Nur das unmittelbar sich zeigende Sein eines Seienden kann die ersten Daseinsurteile letztgültig rechtfertigen. Die Sinne aber vermögen uns das wirkliche Sein der Außendinge nicht unmittelbar zu geben. Mit welcher Selbstverständlichkeit das natürliche Denken auch mit dem Dasein der uns umgebenden Dinge rechnet, die letzte Auflösung dieser Gewißheit bietet, wie jeder Kenner weiß, nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

Wir sind überzeugt, daß die idealistische Kategorienlehre Kants zum guten Teil auch darin ihren Grund hat, daß er als Erfahrungsgrundlage für seine Theorie nur die Gegebenheiten des äußeren Sinnes nimmt. In ihnen lassen sich eben die Inhalte der wichtigsten ontologischen Grundbegriffe tatsächlich nicht unmittelbar auffinden, sondern es entspricht ihnen nur ein „Schema“, so etwa dem Begriff des Seins das tatsächliche Gegebensein in der Wahrnehmung, den Begriffen von Substanz und Akzidenz das Beharren gewisser Erscheinungen, während andere wechseln, dem

²³ Vgl. Schol 8 (1933) 89—98; 11 (1936) 62—75. Denken und Sein 12 f.; 27—38; 172—181.

Begriff der Kausalität die regelmäßige Aufeinanderfolge bestimmter Gegebenheiten usw.²⁴. Daß aber z. B. das regelmäßige Nacheinander als ein Verursachtwerden des Nachfolgenden durch das Vorhergehende aufgefaßt wird, geschieht tatsächlich durch Herantragen eines bereits im Verstand bereitliegenden Begriffs an das sinnlich Gegebene. Und wenn die Analyse nicht weitergeführt wird als bei Kant, kann nicht gezeigt werden, daß diese begriffliche Formung im Sinn des Realismus berechtigt ist.

In der Lebensphilosophie unserer Zeit ist die Entwertung der ontologischen Grundbegriffe, wie sie in der Kategorienlehre Kants zum Ausdruck kommt, im wesentlichen beibehalten, wie sehr auch sonst ihre Absicht der des Idealismus entgegengesetzt ist. Darüber hinaus wird immer wieder betont, daß diese Begriffe nur als Denkmittel zum Aufbau der mechanischen Naturwissenschaft von Bedeutung sind, dagegen dem Bereich des Lebendigen und Seelischen gegenüber völlig versagen müssen. Auch das hängt wieder damit zusammen, daß die Begriffe nur im Hinblick auf die Sinnesgegebenheiten entwickelt sind. Schon Kants Analytik berücksichtigt ja nur Mathematik und mathematische Naturwissenschaft. So erscheint das Sein und erst recht die Substanz im schroffen Gegensatz zu allem Werden und Leben als das Starre, Unlebendige, das höchstens von außen verändert werden kann. Und wie sehr der Begriff der Kausalität weit über die Kreise der Lebensphilosophie hinaus immer wieder im Sinn der klassischen Physik auf streng eindeutige, mechanische Naturgesetzlichkeit eingeengt wird, ist bekannt. Der eigentlich metaphysische Gehalt der Begriffe dagegen geht verloren. Das Sein wird positivistisch ausgehöhlt, erscheint darum wesentlich als wertfrei²⁵, das „In-sich-Sein“ der Substanz tritt vor dem zeitlichen Beharren völlig zurück, das Wirken im Begriff der Kausalität vor der bloßen Regelmäßigkeit des Nacheinanders. Die Begriffe sind in der Tat unlebendig — und unmetaphysisch geworden.

²⁴ Andere geistig erfaßbare Inhalte sind freilich im Sinnlichen unmittelbar gegeben. Vgl. de Vries, Denken und Sein 221—223. Selbst das „Schema“ ist nicht rein sinnlich. Auch Kant bemerkt in der 2. Ausgabe der K. d. r. V., daß die „Synthesis der Einbildungskraft“ „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben ... ist“ (B 152). Das erinnert an die vis cogitativa der Scholastik.

²⁵ Vgl. Joh. B. Lotz S. J., Sein und Wert: ZKathTh 57 (1933) 557—613.

Um diesen Gefahren zu entgehen, scheint es uns besser, Sinn und Geltung der ontologischen Grundbegriffe zunächst aus der inneren Erfahrung zu entwickeln. Hier ist uns das Sein unserer Akte und unseres Ich unmittelbar gegeben, und das ist ein lebendiges, seelisches, ja geistiges Sein, wenn es uns auch nicht unmittelbar als unstofflich erscheint; jedenfalls ist es ein Seiendes, das in höherem Maße Sein hat als jene letzte Verflüchtigung und Veräußerlichung des Seins, die das rein stoffliche Seiende darstellt. In der innern Erfahrung ist uns auch das echte In-Sein der Akte als Akzidenzien im Ich als ihrem Träger zugänglich und das lebendige, ja geistige Eigenwirken, das uns einen Begriff von Kausalität gibt, der von vornherein über alles Mechanische hinaus ist. So werden diese Begriffe von Anfang an aus der positivistischen Einengung auf physische Erscheinungen befreit und in ihrem metaphysischen Seinsgehalt verdeutlicht. Irgendwie müssen ja auch die ontologischen Urbegriffe dadurch als Seins- und nicht bloß Denkformen gerechtfertigt werden, daß ihr Inhalt als geistig erfassbare Wesenheit im erfahrungsmäßig gegebenen Seienden aufgewiesen wird.

Für den Aufbau der grundlegenden Teile der Erkenntniskritik, der sich durch diese Erwägungen als notwendig erweist, können wir uns freilich nicht auf den Buchstaben des hl. Thomas berufen; wir glauben aber, daß er dem Geist seiner Philosophie entspricht. Thomas sah sich noch nicht Geistesströmungen gegenüber, die den Wert des begrifflichen Denkens von Grund aus in Frage stellten; darum konnte er sich im wesentlichen mit einer psychologisch-metaphysischen Erklärung des Entstehens der Begriffe begnügen, und diese nimmt selbstverständlich ihren Ausgang von den Gegebenheiten der Sinne. Aber seitdem ist der abendländische Geist ganz anders zu kritisch-reflexem Selbstbewußtsein gekommen; man mag diese Entwicklung begrüßen oder bedauern, rückgängig machen läßt sie sich nicht. Wollen wir also die Fruchtbarkeit der thomistischen Grundgedanken zur philosophischen Lösung der Gegenwartsfragen zeigen, so müssen wir dieser Tatsache Rechnung tragen und dürfen uns nicht damit begnügen, das überlieferte Lehrgut weiterzugeben.

Aber entspricht der Ausgang vom reinen Selbstbewußtsein nicht eher einem einseitig spiritualistischen Menschenbild — etwa im Sinne Descartes' — als dem aristotelisch-thomistischen? Gewiß, wenn es wirklich ein Ausgang von einem „reinen“ Selbstbewußtsein wäre; ein solcher ist es

jedoch gerade nicht. Daß aber irgendwie jedes Wissen notwendig im Selbstbesitz des Geistes gründet, ist durchaus thomistische Lehre. „Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur“²⁶. Eben darum ist das Tier keiner Wahrheitserkenntnis fähig, weil seiner stoffgebundenen Seele die Möglichkeit zu vollkommener Rückwendung zu sich selbst fehlt.

Der Selbstbesitz des Geistes und die darin begründete Seinsgewißheit ist aber entsprechend den wesentlichen Stufen der Geistigkeit verschieden. In Gottes höchster Geistigkeit entspringt alle Wahrheit der Urwahrheit seines sich selbst in lichtester Klarheit erschlossenen Seins. Der absolute Idealismus versucht dieses Vorrecht der göttlichen Erkenntnis irgendwie auf alle Erkenntnis zu übertragen und kommt so zu dem Widersinn einer dialektischen Entwicklung des Absoluten. Der geschaffene reine Geist durchdringt auch noch in einfachem, keiner Auslösung von außen bedürftigem Geistesblick sein ganzes Wesen und findet in ihm zwar nicht die Urgründe und Urbilder aller Dinge, wohl aber einen naturgegebenen Bestand geistiger Erkenntnisformen, in dem ihm von vornherein die ganze Fülle seiner Welt erschlossen ist. Descartes und Leibniz wollten in ähnlicher Weise auch die menschliche Erkenntnis aus dem reinen Selbstbewußtsein des Geistes und seinem innern Reichtum entwickeln, bahnten aber dadurch dem erkenntnistheoretischen Idealismus den Weg.

In Wirklichkeit ist unser menschliches Selbstbewußtsein nicht ein „reines“, in seiner Innerlichkeit sich selbst genügendes, sondern stets ein „empirisches“, von äußeren Einwirkungen abhängiges. Nicht eine rein geistige Schau des Wesens unserer Seele ist der Urgrund unserer Seinskenntnis, sondern die „Erfahrung“ von Akten, die ursprünglich wesentlich mitbestimmt sind durch ein Betroffensein unserer Seele von außen. Wir müssen uns mit den Dingen einlassen, einen „Versuch“ (ἐμπειρία, experientia) mit ihnen wagen, ja oft genug uns räumlich zu ihnen hinbewegen, sie buchstäblich „erfahren“, wenn in unserer geistigen und doch leibverbundenen Seele die stets zur Helle des Bewußtseins hin gespannte Kraft wirklich ausgelöst werden soll. So erhält auch unser Selbstbewußtsein den Charakter einer „Erfahrung“, einer „innern Erfahrung“, die nicht bis ins letzte geistig durchschaubar und begreifbar ist, sondern etwas von der unbegreiflichen bloßen Tatsächlich-

²⁶ De veritate q. 1 a. 9.

keit aller Erfahrung hat. Es ist eben nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Selbstbewußtsein; auch in ihm spiegelt sich die Zweieinheit des Menschenwesens wieder.

So kündigt sich also auch im schlichtesten Bewußtseinsurteil bereits die Zweieinheit der menschlichen Natur an. Sie bleibt das geheime Grundgesetz, das von Anfang an den Aufbau menschlicher Metaphysik beherrscht. Selbst der Name *Meta-physik* deutet das schon an. Der Geist erhebt sich über das Physische, ganz gewiß; aber doch nur dadurch, daß er immer wieder im Physischen Boden faßt. Ohne die Erfahrung gibt es keine Seinserhellung, ohne Vernunftensicht keinen Aufstieg zur Höhe, wie auch der *Sirazide* andeutet, wenn er spricht (*Sir.* 3, 25 hebr.):

Wo das Auge fehlt, da fehlt auch das Licht,
und wo kein Verstand, da ist keine Weisheit.

Und dazu seine maßvolle, ein wenig launische Warnung vor verstiegener Spekulation (ebd. 3, 22):

Um Dinge, zu hoch für dich, müh dich nicht ab,
mehr, als du fassen kannst, ist dir kundgetan.