

Urteilsanalyse und Seinserkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

In den letzten Jahrzehnten hat es nicht an Versuchen gefehlt, durch eine Erkenntnismetaphysik die Erkenntniskritik zu vertiefen oder vielleicht auch zu ersetzen. Wir brauchen nur an *Jos. Maréchal's* „Point de départ de la Métaphysique“ zu denken. Unter „Erkenntnismetaphysik“ versteht man dabei nicht immer dasselbe. In gewissem Sinn hat jede Erkenntniskritik, die sich ihrer Aufgabe bewußt ist, metaphysischen Charakter; fragt sie doch ohne Einschränkung nach der Wahrheit unserer Erkenntnis, der die Beziehung auf das Sein wesentlich ist: *verum et ens convertuntur*. Trotzdem kann sich die Erkenntniskritik damit begnügen, die Tatsächlichkeit der Wahrheit im *Akt* der Erkenntnis aufzuweisen. Damit ist aber noch kein Begreifen der Wahrheitserkenntnis aus ihren inneren Möglichkeitsgründen gegeben. Diese Gründe liegen im Wesen, in der *Natur* der Erkenntnisfähigkeiten, insbesondere *des Verstandes*. Unter Erkenntnismetaphysik wollen wir also den Erweis der inneren Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis aus der Natur der Erkenntnisfähigkeiten verstehen. Da diese Fähigkeiten der nächste Seinsgrund für die Erkenntnisakte und ihre Wahrheit sind, zielt die Erkenntnismetaphysik auf ein Begreifen der Wahrheit aus ihren Seinsgründen und in diesem Sinn auf eine apriorische Erkenntnis der Wahrheit.

Wie sehr eine solche Erkenntnis auch die bloße Erkenntnis der Tatsächlichkeit der Wahrheit übertreffen mag, so kann sie diese doch nicht ersetzen. Darum kann auch die Erkenntnismetaphysik die Erkenntniskritik nicht entbehrlich machen. Es ist hier nicht unsere Absicht, zu untersuchen, ob z. B. *Maréchal* seine Erkenntnismetaphysik als Erkenntniskritik verstanden hat. Jedenfalls ist sie z. B. von *E. Wingendorf* in seinem Werk über *Maréchal's* „Dynamismus“¹ so gedeutet worden; das zeigt schon der Untertitel des Buches: „Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems“; ob es sich auch auf diese Kennzeichnung seiner Intentionen beziehen soll, wenn *Maréchal* selbst im Geleitwort des Werkes *Wingendorf* als „interprète exact“ seines Denkens bezeichnet, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es bestehen Gründe, es zu bezweifeln. Sachlich wäre jedenfalls der Versuch, durch eine erkenntnismetaphysische Untersuchung im angegebenen Sinn das „erkenntnistheoretische Grundproblem der Objek-

¹ E. Wingendorf S. J., Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. *Maréchal*. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems (der Objektivität unserer Erkenntnis). 2 Bde. Bonn 1939/40.

tivität unserer Erkenntnis“ zu lösen, zum Scheitern verurteilt. Nur dann wäre eine solche Lösung ohne Zirkelschluß möglich, wenn wir eine unmittelbare geistige Schau der Natur unserer Erkenntnisfähigkeiten, insbesondere des Verstandes, hätten. Wenn wir aber, wie es allein der diskursiven Eigenart unseres Denkens entspricht, die Natur des Geistes und seiner Erkenntniskräfte nur mittelbar aus den Akten erkennen, dann setzt das Wissen um die Natur des Geistes die Wahrheit der Erkenntnis der Akte und des Prinzips, mit dessen Hilfe wir vom Akt auf die Natur der Fähigkeit schließen², bereits voraus; d. h. die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems muß dem erkenntnismetaphysischen Begreifen der Wahrheit vorangehen. Damit soll der große Wert der erkenntnismetaphysischen Untersuchungen zur Vertiefung der erkenntniskritischen Lösungen in keiner Weise gezeugnet werden.

Die Bestimmung der Natur der Erkenntnisfähigkeiten muß von der Untersuchung der Natur der Akte ihren Ausgang nehmen. Unter diesen Akten nimmt das Urteil deshalb eine hervorragende Stelle ein, weil sich in ihm die menschliche Erkenntnis vollendet; alle andern Erkenntnisakte haben ihm gegenüber nur vorbereitende Bedeutung; das gilt auch vom Schluß, der ja nur auf die Gewinnung eines neuen Urteils hinzielt. Freilich folgt daraus nicht, daß sich die Erkenntnismetaphysik auf die Untersuchung des Urteils beschränken darf; denn das Urteil ist wesentlich von anderen, vorbereitenden Akten abhängig. Jedenfalls aber kommt der Urteilsanalyse in der Metaphysik der Erkenntnis eine hervorragende Rolle zu.

1. Analyse des Urteilsaktes

Im Urteil ist wie in jedem Erkenntnisakt die subjektive Seite, d. h. der Akt, der Vollzug als solcher, und die objektive Seite, die Hinordnung auf einen bestimmten Gegenstand, zu unterscheiden. Wir wenden uns zunächst dem Urteil als Akt zu.

Bekanntlich hat schon *Aristoteles* das Urteil als *σύνθεσις τις νοημάτων ὅσπερ ἐν ὄντων* dem Begriff als *τῶν ἀδιατρέτων νόησις* entgegengesetzt³. In *Perihermeneias*⁴ und an zwei Stellen der *Metaphysik*⁵ tritt für das einfache *σύνθεσις* der Ausdruck *σύνθεσις καὶ*

² Jedenfalls ist Erkenntnismetaphysik im oben definierten Sinn nur durch schlußfolgerndes Denken möglich. Damit soll nicht gezeugnet werden, daß eine transzendentallogische Untersuchung der dem Urteil selbst innerlichen Wesensstruktur auch ohne schlußfolgerndes Denken möglich ist. Meines Erachtens dürfte aber eine solche Analyse *allein* nicht zu dem gewünschten Ergebnis eines Begreifens der Wahrheits-erkenntnis führen. Tatsächlich geht auch z. B. Maréchal, indem er den „Dynamismus“, d. h. das Naturstreben des Verstandes, aufdeckt, über die Analyse des unmittelbar Gegebenen hinaus. Vgl. Schol 8 (1933) 341—346.

³ *De anima* 3, 6; 430 a 26—28. ⁴ *Periherm.* 1; 16 a 12.

⁵ *Metaph.* 6, 3; 1027 b 19. 11, 11; 1067 b 26.

διαίρεσις bzw. σύνθεσις ἢ διαίρεσις, wobei σύνθεσις das positive Urteil bezeichnet, in dem das Prädikat zum Subjekt hinzugefügt wird, διαίρεσις das negative Urteil, in dem das Prädikat durch das „ist nicht“ vom Subjekt getrennt wird. Thomas gibt das σύνθεσις καὶ διαίρεσις bekanntlich durch compositio et divisio wieder. In der Tat ist, namentlich wenn man vom sprachlichen Ausdruck ausgeht, der Unterschied zwischen der Einfachheit des Begriffs und der Struktur des Urteils das, was zuerst in die Augen fällt. Das Urteil ist also ein Denkakt, dessen Inhalt nicht, wie Thomas zu sagen pflegt, eine einfache „Wahrheit“, sondern eben jenes eigentümliche Gebilde ist, in dem ein Prädikat einem Subjekt zuerteilt oder abgesprochen wird. Daher bezeichnet Aristoteles das Urteil auch als κατάφασις καὶ ἀπόφασις⁶, was Thomas mit affirmatio et negatio wiedergibt.

Hier erhebt sich schon die erste Frage: Ist das Denken, das Bewußtsein des Urteilsgebildes, in dem, wie wir noch sehen werden, ein realer Sachverhalt zum Ausdruck gebracht wird, schlechthin das gleiche wie die „Bejahung bzw. Verneinung“? Oder sind schon hier zwei wesentlich verschiedene Funktionen zu unterscheiden? Daß es sich nur um eine einzige Funktion handelt, mag dadurch nahegelegt werden, daß beides durch die gleichen Ausdrücke bezeichnet werden kann; beides kann man „Aussage“ eines Sachverhalts oder auch „Setzung“ eines Sachverhalts nennen. Es ist allerdings unschwer einzusehen, daß diese Bezeichnungen in einem zweifachen, wesentlich verschiedenen Sinn aufgefaßt werden können. Gehen wir von einem Beispiel aus! Den Satz „4583 ist eine Primzahl“ wird sicher jeder als eine Aussage bezeichnen; wer aber nicht gerade ein Rechenkünstler ist, wird nicht ohne weiteres entscheiden können, ob der Satz wahr oder falsch ist, und darum den Satz auch nicht ohne weiteres bejahen oder verneinen. Bejahen, d. h. als wahr annehmen, ist also nicht dasselbe wie eine positive Aussage gedanklich erfassen, und verneinen, ablehnen ist nicht dasselbe wie eine negative Aussage gedanklich erfassen. Man kann ja auch einen positiven Satz ablehnen und einen negativen Satz annehmen, bejahen.

Wir müssen also unterscheiden zwischen dem bloßen Denken eines Sachverhaltes und dem Akt der Zustimmung bzw. Ablehnung des gedachten Sachverhaltes. Schon wenn ein Sachverhalt gedanklich vorgestellt wird, hat es einen Sinn, zu fragen, ob der gedankliche Inhalt wahr oder falsch ist; aber er wird noch nicht als wahr oder falsch behauptet; wer sich den Sachverhalt nur denkend vorstellt, macht ihn sich damit noch nicht zu eigen.

Weil gewisse sprachliche Bezeichnungen bald das bloße Sachverhaltsdenken, bald die Behauptung bedeuten, kommt eine gewisse Zweideutigkeit in sie hinein. So ver-

⁶ Metaph 5, 7; 1017 a 32 f.

hält es sich schon mit dem Wort „Urteil“ selbst. Der Logiker ist geneigt, den bloßen gedanklichen Inhalt des Urteils, also die „compositio vel divisio“, ganz abgesehen davon, ob sie angenommen wird oder nicht, bereits als „Urteil“ zu bezeichnen, ja darin das Wesentliche des Urteils zu sehen⁷. Dem ursprünglichen Sinn des Wortes „Urteil“ entspricht das nicht. „Urteil“ ist ursprünglich die richterliche Entscheidung, die jedem das Seine „erteilt“. Dem entspricht nicht die bloße gedankliche Vorstellung eines Sachverhaltes, sondern die persönliche Entscheidung für oder gegen die Aussage, wie sie dem Akt der Zustimmung oder Ablehnung eigen ist. Dagegen kann das Wort „sagen“, „aussagen“, und das entsprechende lateinische „dicere“, das hier nicht das äußere, sondern das innere „Sagen“ des Sachverhalts bezeichnet, recht wohl auch von der bloßen gedanklichen Vorstellung des Sachverhalts gebraucht werden. P. Wilpert hat schon vor zwanzig Jahren in einer viel beachteten Abhandlung mit guten Gründen es wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß auch bei Thomas das „dicere verum“, das er dem Urteil zuschreibt, nicht in erster Linie die Behauptung, den assensus, sondern nur das Denken eines Sachverhalts bedeutet⁸. Auch das „cognoscere verum“, das häufig mit dem „dicere verum“ verbunden ist, meint Wilpert, bedeute oft nur: „einen wahren Erkenntnisinhalt im Bewußtsein haben“, nicht aber: „dessen Wahrheit erkennen“. Ja sogar die Ausdrücke affirmatio und negatio, die oft völlig gleichbedeutend mit compositio und divisio sind, bedeuten nicht notwendig den Akt der Zustimmung oder Ablehnung, sondern oft nur die affirmative und negative Aussage. Eindeutige Bezeichnung für den Akt der Zustimmung ist nur das Wort assensus. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß gelegentlich auch das „dicere“ und erst recht das Wort affirmatio die Zustimmung bedeuten kann; man wird im Einzelfall zusehen müssen, welcher Sinn dem Zusammenhang nach anzunehmen ist. Ähnlich scheint uns auch die moderne Bezeichnung „setzen“ bzw. „Setzung“ für beide Akte möglich zu sein. Schon im bloßen Denken eines Sachverhaltes wird dieser in der logischen Ordnung „gesetzt“, wenn auch zugegeben sei, daß der Ausdruck im Sinn von „als real setzen“ mehr zur Bezeichnung der Behauptung geeignet ist.

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Wie ist der Übergang von der bloßen gedanklichen Vorstellung des Sachverhalts zum Ja der Zustimmung möglich? Die bloße Vorstellung enthält noch nicht die Überzeugung von der Wahrheit des Satzes, dem Akt der Zustimmung dagegen ist diese Überzeugung wesentlich. Wie kommt diese Überzeugung zustande? Natürlich kann es vorkommen, daß sie auf einer Täuschung beruht und darum irrig ist, und diese Möglichkeit zeigt, daß mit der Zustimmung, auch mit der festen Zustimmung, nicht notwendig ein echtes Wissen um die Wahrheit verbunden ist. Das irrige Urteil kann aber nicht als die Norm gelten. Im vollgültigen Urteil muß also zur gedanklichen Vorstellung des Sachverhaltes, bei dem sowohl das Wissen

⁷ Vgl. z. B. J. Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1922, 135—140. Die Logistik dagegen nennt die Vorstellung des Sachverhalts meist nicht „Urteil“, sondern „Aussage“; dies entspricht genau dem scholastischen „enuntiabile“ bzw. „enuntiatum“. Vgl. auch neuestens P. F. Linke, Was ist Logik?: ZPhForsch 6 (1951/52) 372—398; er unterscheidet Aussage, Urteil und Behauptung, wobei „Urteil“ das innere Fürwahrhalten, „Behauptung“ das äußere Sagen meint, das z. B. auch in einer Lüge vorliegt. — Wir verstehen hier unter „Behauptung“ das innere Ja zu einer Aussage, die innere Zustimmung.

⁸ Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin: PhilJb 46 (1933) 56—75.

wie die Behauptung der Wahrheit fehlen kann, und zum Akt der Zustimmung, in dem die Wahrheit zwar behauptet, aber nicht notwendig wirklich erreicht ist, noch etwas Drittes hinzukommen, wodurch die Wahrheit des Urteils gesichert wird. Nach der Auffassung des transzendentalen Idealismus ist dies ein Moment der „Setzung“ selbst. Der letzte Grund der Geltung des Urteils sind die apriorischen Formen und Gesetze des Denkens; erfolgt das Urteil entsprechend dieser transzendentalen Gesetzlichkeit, so ist es objektiv gültig, weil erst in der Formung der Erscheinungen durch die apriorischen Denkformen das Objekt erzeugt wird⁹. Darum kann es natürlich keine Erkenntnis des Objekts vor der Urteilssetzung geben; Erkenntnis ist wesentlich Setzung.

Ganz anders muß sich die Sache in einer realistischen Erkenntnistheorie darstellen. Die „Setzung“ des Gegenstandes, die im Urteil erfolgt, ist nicht Erzeugung seines Seins, sondern nur dessen Nachvollzug, dessen Darstellung. Im Urteil wird zum Ausdruck gebracht, was schon unabhängig von ihm *ist*: intellectus dicit esse, quod est, sagt Thomas¹⁰. Wenn diese Darstellung, ähnlich wie in den Sinnen, durch einen unbewußten, rein naturhaften Prozeß erfolgte, würde sie kein Wissen um die Wahrheit des Urteils bedeuten. Tatsächlich sind wir uns aber in echter Gewißheit bewußt, daß unser Urteil mit der Sache übereinstimmt; ohne dieses Bewußtsein wäre die Zustimmung blind und gegen die Natur des Geistes. Ein Wissen um die Übereinstimmung des Urteils mit dem in ihm ausgesagten Sachverhalt ist aber nur dann möglich, wenn der Sachverhalt selbst sich dem Geist kundtut, sich zeigt. Und diesem *Sichzeigen des Sachverhalts* entspricht auf seiten des erkennenden Subjektes ein *Wahrnehmen*, ein „*Sehen*“ im weitesten Sinn des Wortes. Und zwar muß dieses „Sehen“ irgendwie der „Setzung“, der Behauptung, vorangehen. Erkenntnis besagt also nicht an erster Stelle Setzung, sondern Sehen¹¹. Dies nachdrücklich betont zu haben, ist ein Verdienst *E. Husserls* und der Phänomenologie. Das Urteil muß nach Husserl in einer „vorprädikativen Evidenz“, in der „Selbstgegebenheit des Gegenstandes“, fundiert werden¹². „Die Ursprungs-

⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 125—130, B 125 f.

¹⁰ S. c. gent. 1, 59.

¹¹ Wollte man auch das „Sehen“ in dem hier gemeinten Sinn als „Setzung“ bezeichnen, so würde dadurch der wesentliche Unterschied zwischen dem hinnehmenden Erkennen und dem aktiven Denken und Behaupten verwischt. Zudem würde dieser Gebrauch des Wortes „Setzung“ weder dem geschichtlichen Ursprung des Wortes aus der idealistischen Philosophie (besonders Fichtes) noch seiner Wortbedeutung, noch dem heute üblichen philosophischen Sprachgebrauch entsprechen. Alle philosophischen Wörterbücher (z. B. R. Eisler, W. Brugger, J. Hoffmeister, E. Metzke) umschreiben den Sinn des Wortes „Setzung“ durch „Annahme“, „Bejahung“, „Behauptung“ oder ähnliche Begriffe, die ein aktives Verhalten des Subjekts gegenüber dem Objekt bezeichnen. In dem hier gemeinten „Wahrnehmen“ verhält sich das Subjekt aber *gegenüber dem Objekt* hinnehmend, wenn selbstverständlich der Erkenntnisakt auch vom Subjekt selbst gewirkt bzw. „gesetzt“ ist.

¹² E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948, 11—13.

erklärung des prädikativen Urteils muß verfolgen, wie sich auf gegenständliche Evidenz das evidente prädikative Urteilen aufbaut.“¹³

Man wird vielleicht entgegenen, die Evidenz des Gegenstandes sei gerade *im* Urteil gegeben, darum bedürfe es keiner „vorprädikativen“ Evidenz. — Hier ist eine nur terminologische Frage von der eigentlich sachlichen Frage zu unterscheiden. Die sachliche Frage lautet: Ist mit dem „Urteil“ als dem prädikativen Gebilde, d. h. als Vorstellung des Sachverhaltes, und mit dem Urteil als Zustimmung die Evidenz des Sachverhaltes bereits gegeben? Auf diese Frage kann die Antwort nur ein Nein sein; sonst wäre ein irriges Urteil unmöglich. Im Urteilsgebilde ist der Sachverhalt in seinem realen Sein nicht selbst enthalten, sondern er ist in ihm nur gedacht, nur vorgestellt; die Vorstellung aber kann ihren Gegenstand verfehlen. Es muß also irgendwie die Selbstgegebenheit des Gegenstandes hinzukommen. Die terminologische Frage ist nun, ob man die so geforderte Wahrnehmung des Sachverhalts ein Moment des Urteils nennen oder als einen dem Urteil vorangehenden Akt bezeichnen soll. Wie man sich hier entscheiden will, daran ist nicht viel gelegen. Wichtig ist nur, daß das „Sehen“ des Sachverhalts, mag man es als Moment des Urteils oder als dem Urteil vorangehenden Akt bezeichnen, jedenfalls dem logischen Urteilsgebilde so vorangeht, wie eben der logische Grund dem Begründeten vorangeht¹⁴.

Aber lehrt denn nicht *Thomas* in dem vielerörterten Text *De veritate* q. 1 a. 9, daß die Wahrheit des Urteils in einer Reflexion auf die Natur des Verstandes erkannt werde, also, wie es scheint, eben nicht durch den einfachen Blick auf den „Gegenstand selbst“, sondern in einer Art transzendentaler Reflexion? — Es kann hier nicht unsere Absicht sein, alle Fragen, die dieser Text aufwirft, zu beantworten¹⁵. Hier nur einige Bemerkungen, soweit sie zur Beantwortung des Einwandes erforderlich sind: Wie immer man den genannten Text erklären mag — die Meinungen darüber gehen bekanntlich weit auseinander —, jedenfalls ist es *sachlich* unhaltbar, eine Reflexion über das *Urteil als Behauptung* (affirmation) zur logischen Grundlage *aller* Wahrheitserkenntnis zu machen. Denn die Reflexion auf einen Akt setzt diesen Akt als vollzogen voraus; soll also alle, auch die erste Wahrheitserkenntnis sich erst aus der Reflexion auf ein Urteil als Behauptung ergeben, so müßte der Verstand, um überhaupt zur Wahrheitserkenntnis gelangen zu können, zunächst einmal ohne jede Wahrheitserkenntnis blindlings eine Behauptung setzen, d. h. er müßte gegen seine eigene Natur handeln,

¹³ Ebd. 14.

¹⁴ Genauer gesagt, begründet nicht das „Sehen“ des Sachverhalts, sondern der Sachverhalt selbst, insofern er „gesehen“ wird, die Aussage. Eben darum kann der Sachverhalt selbst nicht wiederum „Setzung“ des urteilenden Subjekts (genauer: das durch „Setzung“ des Subjekts „Gesetzte“) sein; denn jede durch das Denken gesetzte Aussage bedarf eines Grundes, einer logischen Begründung, soll sie nicht als willkürlich gelten; wäre also der Grund wiederum notwendig eine „Setzung“, eine Aussage, so ergäbe sich ein regressus in infinitum. So zeigt sich wieder, daß der begründende Akt nicht „Setzung“ sein kann.

¹⁵ Vgl. darüber unsere Ausführungen in Schol 8 (1933) 321—358, 10 (1935) 481 bis 507 und 11 (1936) 52—81; ferner das Vorwort in: J. de Vries, *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis*, 2. ed., Münster i. W. 1953.

um sein Ziel erreichen zu können¹⁶. Wenn man also voraussetzt, *Maréchal*, der tatsächlich von der Reflexion auf das Urteil als „affirmation“ ausgeht, wolle durch seinen Dynamismus eine erste Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems geben, dann besteht der von *Roland-Gosselin O. P.*¹⁷ und *B. Jansen S. J.*¹⁸ gegen ihn erhobene Vorwurf, er verkenne zugunsten eines bloßen Naturstrebens die Eigenart des Erkennens als Erkennens, als Objekterfassens, meines Erachtens zu Recht. Eine Reflexion, die *erstlich* die Wahrheit eines Urteils begründen soll, kann also nicht Reflexion über dieses gleiche Urteil, sondern nur Reflexion über die das Urteil vorbereitenden Akte sein. Damit soll nicht geleugnet sein, daß die Reflexion über das Urteil für die nachfolgende erkenntnistheoretische Besinnung von größter Bedeutung sein kann, ja daß sie vielleicht auch zur Lösung wichtiger erkenntnistheoretischer Teilprobleme Entscheidendes beiträgt. In keinem Fall aber steht die „transzendente“ Begründung der Wahrheit im Gegensatz zur Begründung durch Evidenz. Denn auch sie zielt nur darauf hin, eine *mittelbare* Evidenz des Gegenstandes aufzuweisen, indem sie zeigt, daß die Akte des Subjekts in einer wesentlichen Beziehung zum Gegenstand stehen, dessen reales Sein fordern. Diese Möglichkeit hat die Phänomenologie mit ihrer einseitigen Berücksichtigung nur der unmittelbaren „Selbstgegebenheit“ des Gegenstandes unbeachtet gelassen; so konnte der Anschein entstehen, als bestehe zwischen Begründung durch Evidenz des Objektes und Begründung durch „transzendente“ Reflexion auf das Subjekt ein Gegensatz.

Es muß also jeder Behauptung, wenn sie nicht blind und unbegründet sein soll, eine unmittelbare oder mittelbare Wahrnehmung des behaupteten Sachverhaltes vorangehen. Dieser Akt der Wahrnehmung, des „Sehens“ im weitesten Sinn des Wortes, mag er sich nun als Erfahrung oder als apriorische Einsicht verwirklichen, unterscheidet sich phänomenologisch klar vom Akt der Zustimmung oder Behauptung. Beides freilich sind Akte des Verstandes; eine rein sinnliche Wahrnehmung kann das Sein des Sachverhaltes nicht geben. Während aber die Zustimmung in einer aktiven „Setzung“ des Urteilenden besteht, indem dieser sich die erkannte Wahrheit innerlich zu eigen macht, ist die Wahrnehmung bzw. Einsicht ein schlichtes Hinnehmen des sich gebenden Objektes. Die Einsicht ist unmittelbar oder mittelbar, klar oder

¹⁶ Man wird vielleicht einwenden, die Reflexion sei dem Urteil wesentlich, folge ihm also nicht erst nach. — Aber wenn auch kein zeitliches Nacheinander vorliegt, so setzt die Reflexion doch das Dasein des Aktes, auf den sie sich richtet, sachlich bereits voraus; die erst durch die Reflexion gegebene Wahrheitserkenntnis wäre also doch vom bereits vollzogenen Urteilsakt abhängig; d. h. *natura prius* müßte ein blinder Urteilsakt gesetzt werden.

¹⁷ Vgl. *Bulletin Thomiste* 4 (1927—28) 10 ff., 231—233.

¹⁸ *Transzendente Methode und thomistische Erkenntnistheorie*; Schol 3 (1928) 341—368, bes. 362—364.

weniger klar, die Behauptung fest oder weniger fest. Dagegen hat es keinen Sinn, zu sagen, man sehe etwas fest ein, und wenn dem Akt des Behauptens oder dem behaupteten Satz Unmittelbarkeit oder Klarheit zugeschrieben wird, so handelt es sich offenbar um eine *denominatio extrinseca*, ein Prädikat, das dem Akt der Behauptung wegen der zugrunde liegenden Einsicht zuerteilt wird. Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen Einsicht und Zustimmung liegt in der verschiedenen Beziehung zum Willen. Die Einsicht hängt nicht unmittelbar vom Willen ab; von ihr gilt der alte Ausspruch: *intellectus est necessarius*; sie folgt notwendig der Evidenz des Sachverhaltes; und wenn der Sachverhalt sich nicht zeigt, kann auch der beste Wille die Einsicht nicht erzwingen. Höchstens indirekt hängt die Einsicht vom Willen ab, insofern der Wille die Aufmerksamkeit auf die Gründe hin- oder von ihnen ablenken kann. Die Zustimmung dagegen hängt in weitem Maß unmittelbar vom Willen ab, obwohl sie selbst natürlich kein Akt des Willens, sondern des Verstandes ist¹⁹. Wegen der Abhängigkeit vom Willen kann die Zustimmung klug oder unklug, unbesonnen sein, während diese Prädikate von der Einsicht nicht sinnvoll ausgesagt werden können. Alles dies zeigt aufs deutlichste den wesentlichen Unterschied zwischen Einsicht und Zustimmung.

Dieser Unterschied bestände sogar dann, wenn Einsicht und Zustimmung untrennbar voneinander wären. Sie sind es aber nicht, und das zeigt nochmals ihre Verschiedenheit. Wir wiesen schon darauf hin, daß im Irrtum eine Behauptung ohne echte Einsicht vorliegt, wenn auch irgendein Schein einer Einsicht nicht fehlt. Aber auch der um-

¹⁹ Gerade im Zusammenhang mit diesem Unterschied des Unwillkürlichen und Willkürlichen in den Verstandesakten kommt auch *Thomas* ausdrücklich auf den Unterschied von Einsicht und Zustimmung zu sprechen, den er gewöhnlich nur stillschweigend voraussetzt: *Duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis; et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. . . . Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit. S. th. 1, 2 q. 17 a. 6. — Auf diesen Text beruft sich auch *Barth. Xiberta O. Carm.* in seiner Abhandlung: *De cooperatione voluntatis in cognitionem: DivThom (Pi) 41 (1938) 494—507*. *Xiberta* unterscheidet dort genau wie wir einen doppelten Akt des Verstandes, die „visio“ und die „adhaesio“: *Visio, id est actus quo objecta percipimus, . . . sive hoc contingat intuitione immediata sive deductione aut inductione; adhaesio, id est actus quo objectum visum acceptamus ut verum; actus ille qui etiam appellatur assensus et consensus (a. a. O. 495)*. Wir würden nur die „visio“ nicht der „simplex apprehensio“ zurechnen (497), da sie ja nicht ein Begriff ist, sondern, wenigstens soweit es sich um das Sehen konkreter Tatsachen handelt, im vorbegrifflichen Bereich liegt und auf jeden Fall, wie sie hier gemeint ist, nicht bloß eine „Washeit“, sondern ein „Sein“, d. h. einen Sachverhalt, gibt. Auch würden wir das Wort „consensus“ dem Ja des Willens vorbehalten; würden auch nicht sagen, daß die Zustimmung (*adhaesio*) stets und notwendig vom Willen abhängig ist (498).*

gekehrte Fall der Einsicht ohne Zustimmung kommt vor. Man braucht hier nicht einmal an den äußersten Fall der Leugnung trotz besserer Einsicht zu denken, an den eigentlichen Widerstand gegen die erkannte Wahrheit. Viel häufiger unterbleibt einfach jeder Akt der Behauptung. In jedem Augenblick z. B. erleben wir im direkten Bewußtsein unser gegenwärtiges Denken, Fühlen, Wollen; dieses Gewahren der eigenen Akte ist „Wahrnehmung von Sachverhalten“ im angegebenen Sinn. In den seltensten Fällen führt diese innere Wahrnehmung aber zu einem eigentlichen Urteil, zu einer Behauptung. Auch eine „implizite Behauptung“ liegt hier nicht vor; es wird überhaupt kein Urteils-gedanke gebildet.

Die Frage liegt nahe: Was soll das Urteil als Behauptung noch, wenn die Erkenntnis des Seins eigentlich schon vor ihm vollendet ist? — Wir antworten: Gewiß enthält die Behauptung, soweit sie wirklich begründet ist, *gegenständlich* nicht mehr als die vorprädikative Evidenz, die ihre Wahrheit verbürgt. Das heißt aber keineswegs, daß die Erkenntnis in ihrem *Vollzug* ohne die Behauptung bereits vollendet ist. Ein Beispiel: *Douglas Hyde*, der bekannte zur katholischen Kirche übergetretene frühere Mitarbeiter des kommunistischen „Daily Worker“, berichtet über eine Stufe seiner geistigen Entwicklung, daß ihm zwar die fünf Beweise des hl. Thomas für die Existenz Gottes unwiderlegbar erschienen und daß er einsah, die Ethik der Kirche sei unverkennbar richtig, daß er sich aber trotzdem noch als Atheisten fühlte oder — paradox ausgedrückt — als „einen Katholiken, der nicht an Gott glaubte“²⁰. Wie immer man diese eigenartige Haltung im einzelnen psychologisch deuten mag, sie zeigt jedenfalls, daß die rein theoretische Klarheit der Einsicht etwas anderes ist als das Ja der Person zur erkannten Wahrheit; erst in diesem Ja macht sich der Mensch die Wahrheit innerlich zu eigen, und dies wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß die Wahrheit sich im Leben auswirken kann²¹. Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung von Einsicht und Zustimmung allerdings weniger Bedeutung hat, wo es sich um rein theoretisches Wissen handelt, daß sie aber geradezu alles bedeutet, wo es um die letzten, das Leben bestimmenden Entscheidungen geht. So ist es nicht zu verwundern, daß vor allem die Analyse des Glaubens immer wieder auf diese Unter-

²⁰ Douglas Hyde, *Anders als ich glaubte*, Freiburg ²1953, 257 f., 274.

²¹ Man wird vielleicht entgegenen, es handle sich in dem Beispiel Hydes nicht um eine einfache Wissenszustimmung, sondern um die eigentliche Glaubenszustimmung oder wenigstens um jene lebendige Zustimmung, die *Newman* „real assent“ nennt. — Das mag sein; aber gerade daß es im Bereich der Zustimmung bei gleicher logischer Begründung so wesentliche Unterschiede geben kann, zeigt, daß die eigentliche Entscheidung nicht im Bereich der bloß theoretischen Einsicht, sondern im Bereich der persönlichen Zustimmung fällt. Der Einwand, die Zustimmung sei „überflüssig“, ist also jedenfalls abwegig. Und nur darauf kam es uns bei diesem Beispiel an.

scheidung stößt²². Die freie Glaubensentscheidung ist etwas grundlegend Verschiedenes vom Verständnis und von der Einsicht der Beweise, die von der Fundamentaltheologie zur Glaubensbegründung dargelegt werden.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist also: Im Vollzug des Urteils sind drei wesentlich verschiedene Momente zu unterscheiden: die Vorstellung des Sachverhalts im gedanklichen Urteilsgebilde, das „Sehen“ des Sachverhaltes und die Zustimmung. Das Wissen um die Wahrheit des Urteils ist damit gegeben, daß sich mit dem Bewußthaben des Urteilsgedankens das „Sehen“ des Sachverhalts selbst verbindet²³.

2. Das Sein als Form des Urteils und das Sein als Gegenstand des Urteils

Vielleicht wird man gegen dieses Ergebnis einwenden, es widerspreche der Auffassung vom Urteil, wie sie Thomas in seinem Kommentar zu der Schrift des Boëthius *De trinitate* darlege. Dort, meinen *K. Rahner* und *C. Fabro*²⁴, werde die Erfassung der metaphysischen Gegenstände, also auch des Seins, ausschließlich dem Urteil, und zwar dem Urteil als *compositio et divisio*, zugeordnet. Dann könnte es aber eine vorprädikative Evidenz des Seins nicht geben.

Dieser Einwand führt uns mitten hinein in die Problematik des Seins als der Form und des Gegenstandes des Urteils. Zur Beantwortung wäre vielerlei zu sagen. Zunächst ist zu beachten, daß Thomas im Zusammenhang der ganzen *Quaestio*²⁵ gar nicht von der Metaphysik als allgemeiner Seinslehre spricht, sondern nur von der Metaphysik als „*scientia divina*“, als Gotteslehre. Ferner wird nicht gesagt, daß der Metaphysik keine andere „Abstraktion“ außer der im Urteil erfolgen-

²² Vgl. J. de Vries, *De limitato munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo: Doctor Communis* 1951, 74—78. Dort ist auch dargelegt, in welchem eingeschränkten Sinn beim Glaubensakt eine Evidenz vorliegt.

²³ Manche Autoren unterscheiden im Urteil nur zwei Momente: die Erfassung der Identität von Subjekt und Prädikat und die Zustimmung. Das erste Moment nennt z. B. *A. Willwoll S. J.* in seiner „*Psychologia metaphysica*“ (2. Aufl. Barcelona 1952) „*apprehensio relationis*“, das zweite Moment „*assensus*“ (S. 62—68). Sachlich liegt hier kein wesentlicher Unterschied zu der von uns dargelegten Auffassung vor. Die „*apprehensio relationis*“ wird als Erfassung der Identität von Subjekt und Prädikat beschrieben, vollzieht sich also bereits im Bereich des begrifflichen Denkens. So sind in diesem Akt wiederum zwei Momente zu unterscheiden: einerseits die Formung der Begriffe und des begrifflichen Urteilsgebildes, andererseits das „Sehen“ der Identität der Begriffe, das in den Erfahrungsurteilen ein vorbegriffliches „Sehen“ des Sachverhalts selbst voraussetzt. Bei den Urteilen der abstrakten Wesensordnung freilich erfolgt das „Sehen des Sachverhalts“ im Vergleich der Begriffe allein, ein Vergleich mit einem konkreten Sachverhalt ist nicht erforderlich.

²⁴ *K. Rahner*, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939, 135—142. — *C. Fabro*, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2. Aufl., Turin 1950, 132—135.

²⁵ In *Boethii De trinitate* q. 5, besonders a. 3.

den, also nicht die Abstraktion im gewöhnlichen Sinn der Begriffsbildung zukomme, sondern der Sinn ist: *nur* der Metaphysik, nicht aber, wie die Platoniker annahmen, auch der Mathematik und Physik kommt jene „Abstraktion“ zu, die im Urteil erfolgt; gedacht ist dabei an die Abstraktion von der Materie; die im Urteil erfolgende „Abstraktion“, die Thomas auch „separatio“ nennt, ist aber nichts anderes als das negative Urteil, in dem das Prädikat dem Subjekt abgesprochen, von ihm „getrennt“ wird. Thomas will also sagen: Den Gegenständen der Mathematik und Naturwissenschaft kann die Materialität nicht abgesprochen werden, sie sind nicht *χωριστά*, d. h. immaterielle, getrennt von der Sinnenwelt bestehende Seiende, wenn auch die Mathematik per modum simplicis apprehensionis von der materia *sensibilis* und Mathematik *und* Naturwissenschaft ebenso von der materia *individualis* abstrahieren. Die separatio a materia, wie sie im Urteil erfolgt, kommt dagegen nur der Metaphysik als Gotteslehre zu. Von einer Abstraktion des Seins, die nur im Urteil geschieht, ist also keine Rede. Daran ändern auch die ersten Sätze des Corpus articuli²⁶ nichts, in denen in der üblichen Weise die Unterscheidung von Begriffsbildung und Urteil eingeführt und dabei, ähnlich wie im Sentenzenkommentar²⁷, dem Begriff die einfache Washeit (quidditas), dem Urteil das „esse“ zugeordnet wird. Wie dies zu verstehen ist, werden wir uns nunmehr zu fragen haben. Jedenfalls ist der Sinn nicht, daß es überhaupt keinen Begriff des Seienden und des Seins geben kann. Dafür nur ein Text: „Das, was zuerst unter die begriffliche Erfassung (apprehensio) fällt, ist das Seiende (ens), dessen Begriff in allem, was der Verstand begrifflich erfaßt, enthalten ist.“²⁸

Das Urteil scheint schon durch seine wesentliche „Form“, das *Sein der Kopula*, auf das Sein als seinen Gegenstand ausgerichtet zu sein. Freilich sind hier die Einwände zu beachten, die *A. Brunner* in seiner „Erkenntnistheorie“²⁹ gegen vorschnelle Folgerungen aus dem „Sein“ der Kopula vorbringt. Erstens, meint er, sei die Kopula für das Urteil gar nicht wesentlich; die Mehrzahl der Sprachen kenne sie nicht, und auch in unsern Sprachen stellten die Sätze mit Kopula nur die eine Hälfte der Sätze dar; sie fehle in den Verbalsätzen; es gehe nicht an, diese in Nominalsätze umzudeuten; „das Pferd ist laufend“ sei nicht gleichbedeutend mit „das Pferd läuft“. „Man darf also aus dem Gebrauch von ‚sein‘ in unsern Sprachen nicht . . . metaphysische Folgerungen ziehen und meinen, das Urteil ersetze uns ins Sein.“ „Sein“ als Kopula hat mit dem Zeitwort ‚sein‘ = ‚existieren‘ nur den Ursprung gemein.“

Wie sehr diese Sätze gegenüber übertriebenen Folgerungen aus dem

²⁶ Ebd. a. 3.

²⁷ In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1 c. et ad 7.

²⁸ S. th. 1, 2 q. 94 a. 2.

²⁹ A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 241—243.

„Sein“ der Kopula mit Recht zur Vorsicht mahnen, scheinen sie uns doch mit ihren allzu bestimmten Behauptungen nach der andern Seite hin von der rechten Mitte abzuweichen. Zunächst unterscheiden sie nicht hinreichend zwischen der Funktion der Kopula selbst und ihrem sprachlichen Ausdruck. Daß der Gedanke der Kopula in andern Sprachen durch Wörter, die ursprünglich nicht „sein“, sondern etwa „werden“ oder „stehen“ bedeuten, ausgedrückt wird oder daß ein eigenes Wort für ihn ganz fehlt, beweist nicht, daß die Funktion der Kopula selbst fehlt. Gewiß, „eine regelmäßige und allgemeine Denkform schafft sich auch immer ihren sprachlichen Ausdruck“³⁰, aber das braucht nicht ein eigenes Wort zu sein, es kann auch etwa die Wortstellung oder der Akzent oder Rhythmus des Satzes sein. Wenn aber die Funktion der Kopula in keiner Weise zum Ausdruck käme, würde auch kein Urteil mehr ausgesprochen. Entscheidend hierfür ist die Struktur des schlichten kategorischen Urteils, da die mehr zusammengesetzten Urteile Verhältnisse zwischen derartigen Urteilen besagen. Das kategorische Urteil aber, mag es nun als Behauptung oder als bloße gedankliche Darstellung eines Sachverhalts aufgefaßt werden, unterscheidet sich dadurch wesentlich von einem einfachen Begriff, daß es eine Aussage über etwas macht, eben einen „Sachverhalt“ zum Ausdruck bringt. Ein „Sachverhalt“ besteht aber darin, daß irgendeiner Sache oder Person, die durch das Subjekt des Urteils bezeichnet wird, irgendein Merkmal oder irgendeine Bestimmung, deren Ausdruck das Prädikat ist, „zukommt“. Und eben dies auszudrücken, *daß* die Bestimmung dem Subjekt *zukommt*, ist die Funktion der Kopula. Ohne sie gibt es also kein Urteil.

Der Sachverhalt stellt sich nun aber in unserm menschlichen, diskursiven Denken in einer eigentümlichen Begriffsstruktur dar. Da der einzelne Begriff, auch der zusammengesetzte Begriff, stets nur eine „Wahrheit“ (quidditas) bietet, kann ein Sachverhalt nur durch ein begriffliches Gebilde, in dem ein Prädikat von einem Subjekt ausgesagt wird, bezeichnet werden. Dabei wird ein einziges Seiendes, von dem die Aussage gemacht wird, durch zwei Begriffe gedacht. Der eine „Begriff“ bezeichnet dabei ursprünglich ein unbestimmtes Dieses-da, *τὸδε τι*, dem durch das Urteil eine Bestimmung zuerkannt wird; dies ist das Subjekt des Urteils³¹. Das Prädikat dagegen bezeichnet die Bestimmung, die dem Subjekt zuerkannt wird, etwa eine Eigenschaft oder auch eine Beziehung auf etwas anderes. Wenn diese Bestimmung abstrakt gedacht wird, z. B. als Röte oder Rundheit, so ist das Verhältnis, das zwischen dem Dieses-da und seiner Bestimmung besteht, die

³⁰ A. Brunner, a. a. O. 242.

³¹ Inwieweit das Subjekt „Begriff“ (Einzelbegriff) ist, steht hier nicht zur Erörterung; wenn wir es „Begriff“ nennen, schließen wir uns einer gebräuchlichen Ausdrucksweise an. Vgl. Schol 26 (1951) 167 f.

des „Habens“: Dieses-da hat eine runde Gestalt. Diese Denk- und Sprechweise ist aber ungewöhnlich; viel häufiger wird die Bestimmung konkret aufgefaßt, d. h. als etwas so und so Bestimmtes; jedenfalls ist diese Fassung stets möglich. Dann aber besteht zwischen dem Einzelnen und seiner Bestimmung nicht mehr ein Verhältnis des „Habens“, sondern beide sind real ein und dasselbe Seiende: das gleiche Seiende wird durch zwei Begriffe gedacht; zwischen diesen Begriffen besteht das Verhältnis der Identität, und diese Identität wird durch die Kopula bezeichnet: Dieses-da ist rund. Die Kopula bezeichnet dann also, daß Subjekt und Prädikat ein und dasselbe *Seiende* sind, d. h. sie bezieht die Begriffe auf das reale Seiende. So ist es verständlich, warum gerade das Wort „sein“ eine besondere Eignung hat, als Kopula zu dienen. Jedenfalls wird dieses Wort nicht rein zufällig als Kopula gebraucht; es handelt sich nicht um eine bloße Äquivokation.

Wollen wir das Verhältnis des „Seins“ der Kopula zum „Sein“ des Sachverhalts genauer bestimmen, so müssen wir mit Thomas sagen: Das „Sein“ der Kopula für sich allein bedeutet noch nicht das Sein des Sachverhalts, sondern erst das ganze Urteilsgebilde ist Ausdruck des Sachverhalts³². Andererseits ist unbestreitbar, daß die Begriffe von Subjekt und Prädikat erst durch das „Ist“ der Kopula Ausdruck des Seins des Sachverhaltes werden. Insofern wird das „Ist“ der Kopula mit Recht „Form“ des Urteils genannt.

Von diesem „Sein“ der Kopula, das dem Urteil selbst innerliche Form ist, muß das „*Sein*“ als *Gegenstand des Urteils*, das dem Urteil gegenüber transzendent ist, unterschieden werden. Aber auch dieses „Sein“ ist nicht einfachhin mit dem Sein als Existenz gleichzusetzen. Wenn vom wahren Urteil gesagt wird: „dicit esse, quod est“, „es sagt von dem, was ist, daß es ist“, so will das natürlich nicht besagen, jedes Urteil sei eine Existenzaussage. Erst recht kann das „Sein“ der Kopula nicht unmittelbar als Ausdruck des Seinsaktes bzw. der Existenz gelten, so wie etwa das Subjekt Ausdruck des individuellen realen Subjekts und das Prädikat Ausdruck des Wesens (der „quidditas“) ist. Das „Sein“, das „aliquid esse“, das im Urteil ausgesagt wird, ist vielmehr ganz allgemein nur das „Bestehen eines Sachverhaltes“. Dieser „Sachverhalt“ braucht, wie auch Thomas bemerkt³³, nicht unmittelbar ein *realer* Sachverhalt zu sein. So ist etwa der in den Aussagen der Logik gemeinte Gegenstand oft kein realer Sachverhalt, z. B. wenn man sagt: „Die Art setzt sich aus Gattung und artbildendem Unterschied zusam-

³² In 1 Periherm. lect. 5 n. 21: Hoc verbum ‚est‘, . . . secundum se dictum, non significat aliquid esse . . . illa compositio, quam significat hoc verbum ‚est‘, non potest intelligi sine componentibus; quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis.

³³ In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1 ad 5: Semper veritati respondet aliquid esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione (?) animae.

men.“ Aber auch Aussagen über Verhalte des Realen sind nicht notwendig Existenzaussagen, sondern können auch bloße Wesensverhalte betreffen, wie etwa der Satz: „Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile.“

Die Wesensaussagen sind freilich nicht als Aussagen über reine Wesenheiten, denen unabhängig von jedem realen Sein ein sogenanntes „ideales An-sich-sein“ eignet, aufzufassen³⁴. Auch die Deutung, nach der solche Aussagen sich notwendig auf die reinen Möglichkeiten als solche richten, widerspricht der inneren Erfahrung. Wir denken bei derartigen Urteilen zumeist gar nicht an bloße Möglichkeiten. Ihr erster und natürlicher Sinn dürfte vielmehr ebenfalls der einer Aussage über reales Seiendes sein. Nicht als ob das Dasein in ihnen ausgesagt würde; aber es wird vorausgesetzt. Der Sinn z. B. der Aussage „Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile“ wäre demnach: „Jedes aus Teilen zusammengesetzte Ganze, das irgendwo und irgendwann existiert, ist größer als jeder seiner Teile.“ Mit andern Worten: Die Geltung derartiger Aussagen von jedem *realen* Seienden, das den Begriff des Subjekts verwirklicht, bedarf nicht eines zusätzlichen Nachweises, wenn einmal die Geltung des Satzes feststeht; denn eben dies, daß der Satz vom realen Seienden gilt, ist der erste und eigentliche Sinn seiner Geltung; der Satz ist ursprünglich Aussage über reales Seiendes.

Dasselbe läßt sich natürlich nicht von Aussagen über bloße Gedankendinge sagen. Aber auch solche Aussagen setzen wesentlich eine Aussage über reales Seiendes voraus. Das geht daraus hervor, daß unser Urteilen auch hier nicht willkürlich verfahren kann, sondern an einen vorgegebenen Gegenstand gebunden ist. Ich kann z. B. nicht ebensogut, wie ich urteile: „Die Art setzt sich aus Gattung und Unterschied zusammen“, auch urteilen, daß sie sich nicht aus Gattung und Unterschied zusammensetze. Es ist also, um mit *Kant* zu reden, etwas „dawider, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig . . . seien“³⁵, etwas, was uns die logische Notwendigkeit auferlegt, sogar die Gedankendinge nicht nach Belieben, sondern in ganz bestimmter Weise zu denken. Dies kann aber letztlich nur ein reales Seiendes sein, das als „fundamentum in re“ das Denken normiert. Ohne eine solche unserer Willkür entzogene Seinsgrundlage wäre das Denken völlig frei; ein Akt aber, der in keiner Weise an ein Objekt gebunden ist, wäre kein Urteil mehr. So ergibt sich also, daß jedes Urteil wesensnotwendig einen Gegenstand als realen Sachverhalt wenigstens voraussetzt und mit-setzt; denn wenn von dem zugrunde liegenden realen Sachverhalt völlig abgesehen wird, geht die Urteilsnotwendigkeit verloren.

Der reale Sachverhalt ist aber schließlich nur durch sein Sein, seinen

³⁴ Vgl. A. Wilmsen, Zur Kritik des logischen Transzendentalismus, Paderborn 1935.

³⁵ Kritik der reinen Vernunft A 104.

actus essendi, real. Insofern ist also eine letzte Beziehung auf das Sein als Seinsakt bzw. Existenz, das kategorisch oder wenigstens hypothetisch gesetzt wird, doch jedem Urteil wesentlich. Und so besteht der Satz des hl. Thomas zu Recht: Das Sein der Kopula „gründet im Sein des Dinges, das Aktuierung des Wesens ist“³⁶. Es „gründet“ im Sein, „fundatur in esse rei“, besagt aber nicht, die Kopula bedeute unmittelbar das reale Sein.

Daß jedes Urteil wesentlich einen Gegenstand als reales Sein setzt, schließt auch nicht aus, daß es das reale Sein tatsächlich im Einzelfall verfehlt. Diese Möglichkeit des Irrtums kann nach dem, was wir im 1. Teil dargelegt haben, nur durch die Evidenz des Sachverhaltes, die dem Urteil als Aussage vorangeht, ausgeschlossen werden. Wenn also jedes Urteil eine Seinssetzung wenigstens mitenthält, dann muß es auch eine *vorprädikative Evidenz des Seins*, ein „Sehen“ des Seins, geben. Selbstverständlich kann dies keine rein sinnliche Wahrnehmung sein. Wenn man fragt, wo eine Wahrnehmung des Seins gegeben sei, antworten wir zunächst mit dem hl. Thomas: „Darin, daß einer irgend etwas denkt, nimmt er sein eigenes Sein wahr“: *percipit se esse*³⁷. Im übrigen ist es Aufgabe der Erkenntniskritik, für die einzelnen Klassen von Urteilen die Eigenart der möglichen Seinsevidenz aufzuweisen. Daß dabei die Reflexion über die eigenen Akte und ihre wesentlichen Bedingungen eine entscheidende Rolle spielt, ist selbstverständlich.

Die Notwendigkeit, jedes Urteil durch die Evidenz des behaupteten Sachverhalts zu begründen, muß uns gegenüber den Thesen vorsichtig machen, die bald diese, bald jene Wahrheit *in jedem Urteil* „mitbehauptet“ sein lassen. Da nicht angenommen werden kann, daß in jedem Urteil wesentlich eine unbegründete, blinde Behauptung enthalten ist, kann nur das wirklich in *jedem* Urteil mitbehauptet sein, was auch im Sehen jedes Sachverhalts mitgesehen wird. Übrigens scheint uns der Ausdruck „mitbehaupten“, „*implicite affirmare*“, nicht völlig eindeutig zu sein. Zunächst kann sich das „Mit-behaupten“ auf den Urteilsakt und seine Bedingungen, soweit diese notwendig zum Bewußtsein kommen, beziehen; in diesem Sinn wird in jedem Urteil mitbehauptet, daß ich die Aussage für wahr halte, und damit auch, daß ich existiere. In einem andern Sinn wird das mitbehauptet, was im Urteilsinhalt mitenthalten ist, ohne daß es eigens zum Ausdruck gebracht wird. So ist etwa in der Aussage „Das Wasser ist farblos“ mitgesagt, daß es nicht von roter Farbe ist, oder in der Aussage, daß Bejahung und Verneinung desselben Sachverhalts nicht beide wahr sein können, mitgesagt, daß der gleiche Sachverhalt nicht gleichzeitig sein und nicht sein

³⁶ In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1: *Esse . . . , secundum quod ‚est‘ dicitur copula, . . . fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.*

³⁷ De veritate q. 10 a. 12 ad 7: *hoc ipso, quod (quis) cogitat aliquid, percipit se esse.*

kann. Dabei *kann* die Absicht des Urteilenden sein, das in der Aussage Mitenthaltene auch mitzubehaupten; in diesem Fall dürfte er freilich meist zu dessen ausdrücklicher Behauptung übergehen. Aber auch wenn es nicht Absicht des Urteilenden ist, das in der Aussage einschließlich Enthaltene mitzubehaupten, sagt man doch mit Recht, es werde mitbehauptet, einfach weil sich die Behauptung auf die Aussage richtet, in der der betreffende Inhalt mitgehalten ist. Wenigstens in diesem Sinn wird in jedem Urteil ein reales Sein mitbehauptet.

Daraus ergibt sich, daß ein Urteil, in dem die Seinserkenntnis ganz allgemein geaugnet wird, einen inneren Widerspruch enthält: Was in einem derartigen Urteil ausdrücklich geaugnet wird, die Seinserkenntnis, das wird einschließlich wieder behauptet. Natürlich kann es hier nicht die Absicht des Urteilenden sein, die im Urteil mitgesetzte Seinserkenntnis zu behaupten, ja er wird sich des inneren Widerspruchs kaum bewußt werden. Trotzdem sagen wir mit Recht, daß er sich widerspricht, weil er eben einer Aussage seine Zustimmung gibt, in deren Inhalt der Widerspruch steckt. Dieser innere Widerspruch steckt nicht nur in der These des allgemeinen *Skeptizismus*, was ja schon immer gesehen worden ist, sondern ebenso auch in den Thesen des uneingeschränkten *Relativismus* und *erkenntnistheoretischen Idealismus*. Wenn wirklich all unsere Erkenntnis nur zu erfassen vermöchte, wie uns der Gegenstand entsprechend unserer Eigenart *erscheint* (Relativismus) oder wie er nach apriorischen Formen alles Denkens *gedacht werden muß* (Idealismus), dann wäre eben dies, daß unsere Erkenntnisfähigkeit so konstituiert ist, ein realer Sachverhalt, ein reales Sein, das nach der These des Relativismus bzw. Idealismus unerkennbar wäre. Tatsächlich besteht diese These aber gerade darin, daß dieser angeblich reale Sachverhalt behauptet wird. Damit ist der innere Widerspruch offenbar. Man muß also sagen: Wenn der Relativismus oder der erkenntnistheoretische Idealismus wahr wäre, dann wäre das eine Wahrheit, die uns notwendig stets verborgen bliebe; denn eben dadurch, daß sie entdeckt würde, hörte sie auf, Wahrheit zu sein.

Diese Überlegungen zeigen auch, daß mit der Erkenntnis des Seins der feste Grund erreicht ist, der dem Urteil seine absolute Geltung sichert. Darüber hinaus ist keine weitere *logische* Bedingung erfordert. So scheint es uns z. B. nicht richtig, wenn man die Gewißheit jedes Urteils von dem in ihm angeblich miterkannten *Widerspruchsprinzip* abhängig macht. Denn abgesehen davon, daß es nicht ersichtlich ist, wieso z. B. in der ein schlichtes Erfahrungsurteil begründenden Tatsachenevidenz zugleich die Evidenz des Widerspruchsprinzips enthalten ist³⁸, muß man doch wohl sagen: Nicht darum weiß ich, daß ich jetzt wirklich existiere, weil ich weiß, daß mein Nichtexistieren jetzt ausgeschlossen ist, sondern umgekehrt: Nur darum und nur insoweit weiß ich, daß mein Nichtexistieren ausgeschlossen ist, weil und soweit ich weiß, daß ich existiere. Die positive Seinserkenntnis geht also der Gewißheit des Nicht-Nichtseins voraus.

³⁸ Vgl. Schol 14 (1939) 173 f.; 24 (1949) 329 f.

Ähnliches scheint auch von der Erkenntnis der *Transzendentalität des Seins* zu gelten³⁹; auch sie ist nicht Grundlage jeder Seinserkenntnis, sondern eine Folge der Seinserkenntnis. Denn wenn sie nicht als logische Aussage über den Seinsbegriff verstanden wird — als solche ist sie sicher nicht Grundlage aller Seinserkenntnis —, sondern als ontologische Aussage über das Sein selbst, dann besagt sie, daß jedes Seiende durch sein Sein in der allumfassenden Ordnung steht, der nur das Nichts entgegengesetzt ist. So müßte also wiederum das Sein in seiner Entgegensetzung zum Nichts erfaßt werden; die erste Seinerfassung, der erste Seinsbegriff und die erste Seinsaussage sind aber rein positiv.

J. Maréchal⁴⁰ nimmt bekanntlich an, daß nicht nur die Transzendentalität des Seins, sondern sogar das Dasein des absoluten bzw. unendlichen Seins in jedem Urteil implizit mitgesetzt wird. A. Grégoire S. J.⁴¹ schließt daraus, daß die Leugnung des Daseins des Absoluten ähnlich wie die Leugnung aller Seinserkenntnis einen innern Widerspruch einschließe. Es muß hier freilich die Frage gestellt werden, in welchem Sinn diese These verstanden werden soll. Wenn nun Maréchal auch gelegentlich schreibt, das letzte Ziel des Verstandesstrebens sei im Urteil „dunkel wahrgenommen“ (*obscurément perçue*⁴²), so stehen dem doch so bestimmte Äußerungen entgegen, daß der durch die Formulierung nahegelegte Sinn, nämlich daß in jedem Urteil das absolute Sein miterfaßt und bewußt mitbehauptet wird, nicht in Frage kommt. So heißt es z. B. in einem veröffentlichten Brief an Bernh. Jansen: „Die Erkenntnis Gottes ‚in jedem erkannten Gegenstand‘ ist eine nur einschließliche, nicht eigens ausgedrückte (*exercita*), und bedarf der dialektischen Entfaltung“, d. h. der Entfaltung durch ein Schlußverfahren⁴³. Entsprechend dürfte auch der Widerspruch, der in der Leugnung des Daseins eines absoluten Wesens enthalten sein soll, nicht als formeller Widerspruch aufzufassen sein, vielmehr als ein Widerspruch, der erst durch ein Schlußverfahren aufgedeckt wird.

Wenn dem aber so ist, dann ist der Ausdruck „Mitbehauptung“ (*implicita affirmatio*) nicht mehr im eigentlichen Sinn zu verstehen. Etwas im eigentlichen Sinn „behaupten“ besagt eine bewußte Beziehung auf den behaupteten Gegenstand. Mindestens muß also der Gegenstand, der im eigentlichen Sinn „mitbehauptet“ wird, in der ausdrücklich behaupteten Aussage „formaliter implicite“ enthalten sein, so daß er durch Analyse aus ihr gewonnen werden kann. Zu Folgerungen aus der Aussage hat der Behauptende dagegen nicht ohne weiteres eine bewußte Beziehung. Auch daß der betreffende Sachverhalt apriorische Möglichkeitsbedingung jeder Behauptung ist, sagt noch nicht, daß er im eigentlichen Sinn mitbehauptet wird. Nur dann könnte man im eigentlichen Sinn sagen, das Dasein des Absoluten werde in jedem Urteil mitbehauptet, wenn es nicht nur *seinshafte* Vorbedingung der Verstandesdynamik, sondern *logische* Voraussetzung jeder Seinserkenntnis wäre. Davon kann aber keine Rede sein. Gewiß wird niemand etwas dagegen einwenden, wenn gelegentlich, wo im Zusammenhang ein Mißverständnis ausgeschlossen ist, die paradox klingende Redeweise von der Mitbehauptung des Daseins Gottes in jedem Urteil gebraucht wird; Thomas hat sogar einmal gesagt, Gott werde in jedem beliebigen Erkenntnisakt, also sogar in rein sinnlicher Erkenntnis, implizit erkannt⁴⁴. Wenn aber ein für den systematischen Zusammenhang des Ganzen wesentlicher Gedanke durchgehend in einer vom natürlichen Wortsinn abweichenden Redeweise ausgedrückt wird, sind Mißverständnisse kaum vermeidlich⁴⁵.

³⁹ Vgl. Job. B. Lotz, *Das Seiende und das Sein*, Paderborn 1937, 41—45.

⁴⁰ *Le point de départ de la Métaphysique* V, Löwen 1926.

⁴¹ *Immanence et transcendance*, Brüssel 1939, 122. ⁴² A. a. O. 413.

⁴³ *La connaissance de Dieu ‚in omni obiecto cognito‘ est implicite, non ‚exercita‘, et doit être explicité ‚dialectiquement‘.* Schol 3 (1928) 350. Vgl. *Le point de départ* V¹ 400.

⁴⁴ *De veritate* q. 22 a. 2 ad 1.

⁴⁵ Neuestens wendet sich auch G. Scheltens (*Het probleem van de metafysische*

Worauf es dem Verfasser bei dieser ganzen Urteilsanalyse vor allem ankam, war, gegenüber der idealistischen Überbetonung der Setzung und damit der Erkenntnis als actio den Charakter unserer Erkenntnis als contemplatio herauszuarbeiten. Geschöpfliches Erkennen ist nicht an erster Stelle ein Schaffen, sondern ein Empfangen; es besagt zunächst: sich dem Licht öffnen, das die Dinge in uns einstrahlen, hinhinsehen auf die Selbstkundgabe des Seins, die letztlich eine Selbstoffenbarung Gottes ist. Der wahre Liebhaber der Weisheit muß sich vor nichts so sehr hüten wie vor eigenmächtiger Umdeutung der Wirklichkeit. Die ewigen Ordnungen des Seins fügen sich nicht dem eigenwilligen Denken des Menschen, und so verfällt ein einseitig konstruktives Denken dem Irrtum. Gewiß, unser Erkennen muß auch zu einem Nachzeichnen, einem Nachschaffen, einer lebendigen Aneignung der Wirklichkeit fortschreiten. Sonst bleibt es unfruchtbar, kann sogar zu bloßer Neugierde entarten. So muß sich also mit dem unbefangenen Hinnehmen der Wahrheit die kraftvolle lebendige Überzeugung verbinden. So wird sich der Dienst der Wahrheit, wie er der Wissenschaft eignet, mit dem Tun der Wahrheit, wie es der Weisheit entspricht, verbinden.

causaliteit in de neo-scholastische philosophie: TPh 14 [1952] 455—502), obwohl er die durch Maréchal angeregte Entwicklung der Erkenntnistheorie sehr positiv wertet, gegen die Lehre von der Mitbejahung des Daseins Gottes in jedem Urteil. Nur in dem Sinn sei im Urteil eine Beziehung auf „das Absolute“ enthalten, als z. B. in dem Satz „Petrus ist ein Mensch“ mitgesagt werde, daß „Petrus zur absoluten Wirklichkeit gehört, in die totale, unbegrenzte Einheit des Seins aufgenommen ist“ (497). — Auch hier bleiben noch manche Fragen. Es ist nicht unsere Absicht, im Rahmen dieser Abhandlung auf sie einzugehen. Es liegt uns fern, jede Möglichkeit einer metaphysischen Vertiefung der Urteilsanalyse von vornherein leugnen zu wollen. Worauf es uns ankam, war nur, ganz nüchtern auf die Möglichkeitsbedingungen der Urteilsgeltung von seiten des Objektes und auf die Notwendigkeit der Unterscheidung unmittelbarer Analyse und weitergehender Folgerungen hinzuweisen.

„Natur – Übernatur“ in der vortridentinischen Theologie seit Thomas von Aquin

Ein Buch- und Forschungsbericht

Von Josef Ternus S. J.

Die Erfahrung ist nicht neu: Fragen, die im Zuge der theologiegeschichtlichen Entwicklung in ein akutes Stadium weittragender und kritisch bedeutsamer Kontroverse eingetreten sind, verbleiben vielfach nicht bis zur Klärung und Spruchreife im engeren Forum der Fachtheologen, sondern tragen ihr erregendes Moment und die aufgewählte theologische Bewegung wie einen mächtigen Wogengang in die theologisch interessierte Laienwelt hinaus. Dabei verwirren sich mitunter die Probleme und stiften nicht nur Verwirrung in Laienkreisen, sondern stören auch indirekt wiederum die ohnehin vielleicht schon recht verwickelte Entwicklung der sachlichen Probleme in der lebhaften, wenn nicht gar streitbaren Kontroverse innerhalb der eigentlichen