

Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit

Von Josef de Vries S. J.

1. Das Problem

Seit *Leibniz*¹ ist es üblich, drei Stufen der Gewißheit zu unterscheiden: die metaphysische, physische und moralische Gewißheit. Die metaphysische Gewißheit gilt allein als absolute Gewißheit, die den Irrtum unbedingt ausschließt. Physische und moralische Gewißheit bezeichnet man dagegen oft als Arten der „hypothetischen“, nicht-absoluten Gewißheit. Trotzdem betonen die meisten Autoren, die sich mit diesen Fragen beschäftigen, daß auch physische und moralische Gewißheit echte Gewißheit sind, allerdings in einem gegenüber der absoluten Gewißheit abgeschwächten, analogen Sinn.

Ein genaueres Durchdenken dieser Thesen führt indes unvermeidlich zu mancherlei schwierigen Fragen. Vor kurzem hat *W. Büchel S. J.* in dieser Zeitschrift² auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen, die sich einer befriedigenden Erklärung der Gewißheit der Induktion entgegenstellen. Es handelt sich dabei, wie wir sehen werden, um einen Sonderfall des umfassenderen Problems der Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit. Diesem umfassenderen Problem hat zuletzt *J. Roig Gironella S. J.*³ eine ausführliche Studie gewidmet. Wir werden auf seinen Lösungsversuch im Lauf unserer Untersuchung zurückkommen.

Zuvor seien aber die fast unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten, die im Begriff einer nicht-absoluten Gewißheit liegen, in ihrer ganzen Schärfe dargelegt. Jede echte Gewißheit muß sich auf eine Evidenz, d. h. auf ein Sichzeigen des Sachverhaltes, stützen. Die Evidenz kann eine unmittelbare oder eine mittelbare sein⁴. Ist sie unmittelbar, d. h., zeigt sich der Sachverhalt klar ohne jedes dazwischentretende Erkenntnismittel an sich selbst und durch sich selbst, dann ist in dem Urteil, das den Sachverhalt so, wie er sich zeigt, zum Ausdruck bringt, Falschheit absolut ausgeschlossen; d. h., die Gewißheit ist absolute Gewißheit. Denn das in diesem Sinn sich unmittelbar zeigende

¹ *Nouveaux Essais*, Livre IV Ch. 6 § 13: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt, 5. Bd. 386 f.

² Zur Problematik des Induktionsschlusses: *Schol* 34 (1959) 34—53.

³ *El problema de los tres grados de certeza*: *Pens* 13 (1957) 203—222 297—346.

⁴ Vgl. die Ausführungen des Verf. in: *J. de Vries, Denken und Sein* (Freiburg 1937) 165—172, bzw. *Critica* (Freiburg ²1954) 90—95.

Seiende kann unmöglich anders erscheinen als es ist; jedes Anderserscheinen ist nur dadurch möglich, daß sich zunächst unmittelbar ein Anderes, d. h. nicht der Gegenstand selbst, über den wir urteilen, zeigt, und zwar ein Anderes, das dem Gegenstand selbst wenigstens teilweise unähnlich ist; denn wenn etwas anders erscheint, als es ist, ist das unmittelbar Erscheinende, das unmittelbar Gegebene, dem Gegenstand wenigstens teilweise unähnlich; nichts aber kann sich selbst unähnlich sein; also ist das unmittelbar Erscheinende in einem solchen Fall nicht der Gegenstand selbst, über den wir auf Grund des unmittelbar Erscheinenden urteilen. Im Bereich der unmittelbaren Evidenz ist also eine nicht-absolute Gewißheit unmöglich.

Tatsächlich sind auch alle Fälle, in denen nach der gewöhnlichen Auffassung eine nicht-absolute Gewißheit vorliegt, Fälle mittelbarer Evidenz. Nun scheint aber auch in diesem Bereich das Entweder-Oder zu gelten: absolute oder gar keine Gewißheit. Denn mittelbare Evidenz ist nur dadurch möglich, daß einerseits das Erkenntnismittel, andererseits dessen notwendiger Zusammenhang mit dem Gegenstand evident gegeben sind. Und zwar muß beides letztlich in unmittelbarer Evidenz gegeben sein, da sonst die Frage wiederkehrt. Die unmittelbare Evidenz des Erkenntnismittels bietet keine besondere Schwierigkeit, wohl aber die des notwendigen Zusammenhangs dieses Mittels mit dem Gegenstand. Da der Gegenstand selbst voraussetzungsgemäß nicht unmittelbar gegeben ist — er soll ja nur in mittelbarer Evidenz erkannt sein —, scheint der notwendige Zusammenhang des Mittels mit dem Gegenstand nur in einer im Bereich der Begriffe vollziehbaren apriorischen Einsicht erfaßt werden zu können. Wenn eine solche Einsicht überhaupt etwas erkennt, erkennt sie es als absolut notwendig. Ist der Gegenstand aber absolut notwendig mit dem unmittelbar erkannten Erkenntnismittel verbunden, so ist auch sein Bestehen absolut gewiß. So scheint also auch die mittelbare Evidenz stets absolute Gewißheit zu ergeben.

Man könnte dieser Folgerung dadurch zu entgehen versuchen, daß man den notwendigen Zusammenhang zwischen Erkenntnismittel und Gegenstand durch Induktion erkannt sein läßt. Aber die Geltung der Induktion ist gewiß nicht unmittelbar einsichtig, und so kehrt die Frage wieder: Wie kommt man ursprünglich zu einer nicht-absoluten Gewißheit?

Nur ein Weg scheint übrigzubleiben: Die physische oder moralische Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Erkenntnismittel und Gegenstand ist selbst ein Gegenstand, der zuvor mittelbar erkannt wird, d. h. aus unmittelbar gegebenen Tatsachen mit Hilfe eines apriorischen Satzes erschlossen wird. Die Tatsachen, von denen der Schluß ausgeht, müßten eine gewisse Regelmäßigkeit zeigen; diese Regel-

mäßigkeit aber würde als hinreichenden Grund eine Notwendigkeit, zumindest eine hypothetische Notwendigkeit, fordern. So würde sich also der Satz ergeben: Die empirisch festgestellte Regelmäßigkeit kann nicht Zufall sein, sondern verlangt zu ihrer Erklärung eine besondere, auf diese Regelmäßigkeit ausgerichtete und sie mit wenigstens hypothetischer Notwendigkeit bewirkende Ursache. Das Bestehen einer solchen Ursache wäre damit absolut gewiß, und wenn sich nun eine solche hypothetische Notwendigkeit im Verhältnis eines (anderen) Erkenntnismittels zu einem (anderen) Gegenstand fände, dann wäre das Bestehen dieses Gegenstandes wegen dieser erkannten Notwendigkeit gewiß — und doch nicht absolut gewiß, weil die Notwendigkeit (wenigstens wahrscheinlich) nur eine hypothetische ist. So gäbe es also eine nicht-absolute Gewißheit.

Eine Begründung dieser Art setzt W. Büchel in der eingangs erwähnten Abhandlung offenbar voraus. Er sucht dann zu zeigen, daß auch dieser Weg ungangbar ist. Man müsse nur die Frage stellen: Was ist die „physische Notwendigkeit“, auf die aus der beobachteten Regelmäßigkeit geschlossen wird? Wenn durch sie eine hypothetische Gewißheit vom Bestehen des „physisch Notwendigen“ im Einzelfall gewonnen werden soll, müßte die „physische Notwendigkeit“ zumindest besagen, daß etwas „so in der Natur der Dinge begründet ist, daß es *wenigstens im allgemeinen* ist bzw. geschieht“⁵. „Im allgemeinen“ müsse aber zumindest heißen: „in wenigstens zwei Dritteln aller jemals vorkommenden und vorgekommenen Fälle“⁶. Tatsächlich müßte man wohl bedeutend mehr fordern, wenn von Gewißheit die Rede sein soll. Aber das ist unwesentlich. Das Wesentliche in der Beweisführung Büchels ist, daß es in Wirklichkeit nicht *absolut* unmöglich ist, durch Zufall in mehr als einem Drittel aller beobachteten Fälle die Regelmäßigkeit zu erklären. Darauf zielen die mathematischen Überlegungen über Würfelmaschinen usw.⁷ Es besteht also keine *absolute* Gewißheit über das Bestehen einer physischen Notwendigkeit im definierten Sinn. Wenn aber die apriorische Begründung der physischen Notwendigkeit überhaupt etwas bewiese, dann würde sie das Bestehen der physischen Notwendigkeit im definierten Sinn mit absoluter Gewißheit beweisen, d. h., es wäre absolut unmöglich, daß die Regelmäßigkeit durch Zufall relativ häufig einträte. Da dies aber, wie gezeigt wurde, falsch ist, muß man schließen, daß die apriorische Begründung der „physischen Notwendigkeit“ überhaupt ungültig ist: Qui nimium probat, nihil probat. Es bleibt also dabei, daß die Geltung der Induktion noch nicht begründet oder, allgemeiner gesprochen, daß die Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit noch nicht erklärt ist.

⁵ A. a. O. (Anm. 2) 45.

⁶ Ebd. 46.

⁷ Ebd. 39—44.

2. Lösungsversuche

Das Problem ist nicht neu, wenn es vielleicht auch selten in solcher Schärfe herausgearbeitet worden ist. Die Lösungsversuche lassen sich auf drei Grundformen zurückführen. Die einen halten die Schwierigkeiten, die gegen die nicht-absolute Gewißheit erhoben werden, für unüberwindbar, verzichten darum auf jede nicht-absolute Gewißheit und sprechen überall da, wo keine absolute Gewißheit vorliegt, von bloßer Wahrscheinlichkeit. Andere suchen die dargelegten Einwände zu lösen und zu zeigen, daß der Zufall doch mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden kann; so wäre eine absolut gewisse Grundlage für die physische Gewißheit gewonnen, wie wir soeben gezeigt haben; in diesem Sinn spricht man wohl von einer „reduktiv metaphysischen Gewißheit“⁸. Wieder andere verzichten auf den Versuch, den Ausschluß des Zufalls als absolut notwendig zu erweisen, halten aber daran fest, daß in vielen Fällen sowohl des täglichen Lebens wie der Wissenschaft, obwohl sich der Irrtum nicht mit absoluter Gewißheit ausschließen läßt, doch eine echte Gewißheit, also eine nicht-absolute Gewißheit, vorliegt. Es fragt sich dann, wie die Berechtigung dieser Gewißheit begründet wird.

Es kann hier nicht unsere Absicht sein, eine Geschichte des Problems zu geben; wir wollen nur die drei *Lösungswege* an bezeichnenden *Beispielen* erläutern.

Der erste Lösungsweg, der nur Wahrscheinlichkeit annimmt, findet sich oft bei Vertretern der Wissenschaftskritik und überhaupt bei mathematisch eingestellten Denkern. Als Beispiel sei *Franz Brentano* genannt, der in seinen erst jüngst aus dem Nachlaß veröffentlichten Logik-Vorlesungen⁹ diese Auffassung vertritt. Die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses wird nach ihm durch „Wahrscheinlichkeitsüberlegungen“ begründet, die nichts mit unmittelbarer Evidenz zu tun haben¹⁰. An einem Beispiel wird das erläutert: „Ich lege etwas in eine Schublade; schließe; das Gedächtnis berichtet darüber; ich öffne und finde das Erwartete. Zufällige Übereinstimmung wäre überschwenglich unwahrscheinlich.“¹¹ Bei seiner Begründung der Induktion greift Brentano ausdrücklich auf die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung zurück: „Die Rechtfertigung der Induktion liegt im Bayeschen Theorem bzw. im VI. Prinzip von Laplace. Das induktive Ver-

⁸ Der Ausdruck bedeutet hier also nicht eine Gewißheit, die selbst metaphysisch ist (aber insofern „reduktiv“ metaphysisch, als nur in einem Einzelfall die sonst mögliche Ausnahme mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden kann), sondern eine nicht-absolute Gewißheit, die durch eine zugrunde liegende metaphysische Gewißheit ermöglicht ist.

⁹ Fr. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Bern 1956.

¹⁰ Ebd. 162. ¹¹ Ebd. 161.

fahren ist nämlich nichts anderes als die Annahme derjenigen Hypothese, aus der das erwartete Ereignis mit Notwendigkeit folgt . . . Die Notwendigkeits-Hypothese selbst ist nicht bewiesen, sondern nur wahrscheinlich. Daß sie bloß wahrscheinlich ist, hat darin seinen Grund, daß eben noch eine zweite Hypothese möglich ist; es wäre immerhin denkbar, daß die beobachtete Abfolge eine bloß zufällige sei. So sehen wir uns, um die Induktion logisch zu würdigen, auf den Begriff der Wahrscheinlichkeit verwiesen.“¹² Im folgenden gibt Brentano freilich zu, daß diese Wahrscheinlichkeit „geradezu unendlich groß“ werden kann, so daß sie „der absoluten Sicherheit, wenn auch nicht eigentlich . . . identisch, doch praktisch äquivalent ist“¹³.

Eine ganz ähnliche Lösung des Problems findet *J. Roig Gironella*, dessen Abhandlung wir schon erwähnt haben¹⁴, bei *A. A. Cournot*¹⁵. Den eigentlichen Fehler dieser Auffassung sieht Roig Gironella in der rein mathematischen Einstellung Cournots, genauer gesagt, in der Voraussetzung, „daß alles das, was mathematisch nicht auf 0 (nämlich auf die „Wahrscheinlichkeit“ 0) zurückführbar ist, eine Möglichkeit ist“¹⁶. Der Mathematiker beachte nur das Quantitative und abstrahiere von den qualitativen Unterschieden, darum entgehe ihm der hier bestehende wesentliche Unterschied zwischen bloßer Wahrscheinlichkeit und Gewißheit¹⁷. Den qualitativen Unterschied sieht Roig Gironella zwischen dem Mehr oder Weniger zufälliger Schwankungen und der beobachteten Regelmäßigkeit (*constancia*), die all die unzähligen denkbaren anderen Möglichkeiten ausschließt. Wo eine solche Regelmäßigkeit vorliegt, da „geht der hinreichende Grund dieses *notwendigen* Zusammenhangs völlig über den mathematischen Bereich hinaus und tritt mit dem Prinzip vom zureichenden Grund in den metaphysischen Bereich ein . . .; das heißt, es ist ein naturhafter (bzw. wesentlicher), nicht kontingenter (bzw. nur wahrscheinlicher) Zusammenhang gefordert; darum wird das Urteil, das auf dieser objektiven Grundlage beruht, gewiß sein, es kommt ihm Gewißheit zu, genauer gesagt eine Gewißheit, die zwar der subjektiven Erfassungsweise nach nicht eine metaphysische Wesensschau ist, sondern eine Schau, die wir ‚moralisch‘ nennen können, die aber doch wegen der Einschaltung des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grund *reduktiv metaphysisch* ist.“¹⁸

¹² Ebd. 293. ¹³ Ebd. 294.

¹⁴ El problema de los tres grados de certeza: Pens 13 (1957) 203—222 297—346.

¹⁵ Ebd. 300—303. ¹⁶ Ebd. 305. ¹⁷ Ebd. 339.

¹⁸ Die Stelle lautet: . . . la razón suficiente de esta conexión *necesaria* desborda completamente el orden matemático y pasa al metafísico con el principio de razón suficiente . . .: es decir, requiere una conexión de naturaleza (o sea, esencial) no contingente (o sea, no de mera probabilidad): por tanto, el juicio basado sobre este elemento objetivo será cierto, tendrá certeza y una certeza que, si bien en el modo

Die Sätze sind vielleicht nicht völlig eindeutig; es fragt sich vor allem, wie der Ausdruck „reduktiv metaphysische Gewißheit“ verstanden werden soll. Vielleicht ist an eine Gewißheit gedacht, die in sich selbst nicht-absolut ist, aber durch die zugrunde liegende metaphysische Gewißheit des Satzes vom zureichenden Grund ermöglicht ist (vgl. Anm. 8). Wenn aber so das „Zufallsprinzip“ selbst nicht absolut gewiß ist, entsteht wieder die Frage, wie es a priori einsichtig sein könne. Näherliegend scheint die Deutung zu sein, nach der die Zufallshypothese mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden soll. Dann wäre also z. B. bei der Induktion die Existenz des Gesetzes selbst absolut gewiß; nicht-absolute Gewißheit würde sich erst in der Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall ergeben¹⁹.

Aber ist die Unmöglichkeit des Zufalls wirklich absolut gewiß? Man folgert das daraus, daß der Zufall durch den Satz vom zureichenden Grund ausgeschlossen wird. Aber diese Begründung ist nicht zwingend. Gewiß ist der Satz vom zureichenden Grund selbst absolut gewiß. Aber es fragt sich, ob auch die zweite Prämisse, die vorausgesetzt werden muß, absolut gewiß ist, nämlich der Satz: Der Zufall ist kein hinreichender Grund für die beobachtete Regelmäßigkeit. Selbst wenn man voraussetzt, daß das, was „immer“ geschieht, notwendig geschieht, also nicht Zufall sein kann, so ist doch zu bedenken, daß die Erfahrung ein „Immer“ nur in sehr relativem Sinn gibt, nämlich in bezug auf die endliche Zahl unserer Wahrnehmungen. Dann ergibt sich aber unweigerlich die Frage: Bei welcher Zahl von Wiederholungen beginnt die absolute Unmöglichkeit des Zufalls? Man wird immer wieder einwenden können: Wenn der betreffende Vorgang dreimal nacheinander durch Zufall zustande kommen kann, warum nicht auch viermal, und wenn viermal, warum nicht fünfmal, usw. ohne Ende? Wenn zugegeben wird, daß z. B. ein Würfel dreimal hintereinander auf dieselbe Zahl fallen kann, so ist in der Tat nicht einzusehen, warum die absolute Möglichkeit der zufälligen Wiederholung der gleichen Zahl einmal aufhören sollte. Gewiß wird die zufällige Wiederholung des Gleichen mathematisch um so unwahrscheinlicher, je häufiger sie erfolgen soll. Aber das wird ja auch von den Vertretern der bloßen Wahrscheinlichkeit zugegeben. Worauf es an-

subjetivo de aprehensión no es el modo metafísico de la intuición de esencias, sino la intuición que podemos llamar „moral“, no obstante, en sí es *reductive metaphysica*, mediante la introducción del principio metafísico de razón suficiente. Ebd. 338.

¹⁹ Diese Auffassung scheinen auch die Autoren zu teilen, nach denen sich die Induktion auf mehrere Syllogismen zurückführen läßt; vgl. z. B. P. Geny, *Critica* (Rom 1914) 242; C. Frick, *Logica* (Freiburg 1931) 283 f. Ausdrücklich findet sie sich bei S. Schiffini, *Principia philosophica* (Turin 1892) 177 f. — Natürlich besagt die absolute Gewißheit der Existenz des Gesetzes nicht dessen absolute Notwendigkeit in sich. Es ist durchaus denkbar, daß die Existenz des physisch notwendigen Gesetzes absolut gewiß ist.

kommt, ist, zu zeigen, inwiefern der Zufall *mit Gewißheit* ausgeschlossen werden kann.

Wenn absolute Gewißheit nicht in Frage kommt, müßte es sich also um eine nicht-absolute Gewißheit handeln. In der Tat nehmen viele Autoren eine nicht-absolute Gewißheit an, die sich nicht auf die absolute Gewißheit der Unmöglichkeit des Zufalls stützt. So stellt z. B. *A. Rosmini* der apodiktischen Gewißheit die „normale Gewißheit“ gegenüber; von ihr sagt er: „Sie verlangt ebenfalls eine volle Zustimmung, so daß der Mensch erlaubterweise nach dieser Überzeugung handeln darf; aber sie schließt einen gewissen Vorbehalt ein, der sich so ausdrücken läßt: Ich gebe meine Zustimmung, bis etwa ein stärkerer Grund das Gegenteil beweist.“²⁰ Dazu bemerkt Rosmini weiter: „Die normale Gewißheit ist jene große Wahrscheinlichkeit (!), der wenig fehlt, um absolute Gewißheit zu sein, und die der Mensch annehmen (presumere) muß, wenn er nicht die für sein Leben und seine naturgemäße Entwicklung notwendigen Handlungen aufgeben will.“²¹ Als Beispiel nennt er Urteile wie: „Das ist eine Speise“, oder: „Diese Speise ist nicht vergiftet“²². Eine nähere Begründung, warum man hier mit Recht von Gewißheit sprechen kann, fehlt.

J. Balmes spricht in solchen Fällen von einem intellektuellen Instinkt (instinto intelectual), der uns zur zweifelsfreien Zustimmung nötigt²³. Man könne diesen Instinkt auch „Gemeinsinn“ (sentido común) — wir würden sagen: „gesunden Menschenverstand“ — nennen. Er sichert den Verstand gegen seine eigenen Spitzfindigkeiten. Als Beispiele, bei denen sich dieser intellektuelle Instinkt betätigt, nennt Balmes die Überzeugung von der Realität der sinnlich wahrgenommenen Dinge, den Glauben auf menschliches Zeugnis hin, die Überzeugung, daß durch Zufall keine Ordnung entsteht. In einer Anmerkung weist Balmes eigens darauf hin, daß dieser intellektuelle „Instinkt“ nicht mit einem irrationalen Instinkt zu verwechseln sei²⁴. Eine Erklärung, warum er nicht unvernünftig ist, vermissen wir dagegen.

Dem intellektuellen Instinkt des Balmes entspricht in *Newmans* „Grammar of assent“ der „Folgerungssinn“ (illative sense); gelegentlich gebraucht Newman auch den Ausdruck „Instinkt“²⁵. Der Folgerungssinn ist ein Vermögen, von Konkretem zu Konkretem fortzuschreiten²⁶. Wenn mehr als einmal betont wird, dieser Prozeß könne

²⁰ Logica, libro I, n. 217; Opere, ed. E. Castelli, Bd. 22, 91.

²¹ Ebd. n. 218. ²² Ebd. n. 219.

²³ Filosofía fundamental, libro 1, cap. 15 u. 32: Obras completas, hrsg. von P. Casanovas S.J., Bd. II (Madrid 1948) 87—95 189—197.

²⁴ Ebd. 95.

²⁵ Philosophie des Glaubens (Grammar of assent), deutsch von Th. Haecker (München 1921) 285. ²⁶ Ebd. 259 289.

nicht völlig analysiert werden, so soll das nicht heißen, daß wir uns der Gründe, die uns bestimmen, überhaupt nicht bewußt werden, sondern nur, daß die Gewißheit hier „von Beweisen abhängt, die formlos und persönlich sind . . . und nicht unter eine logische Regel gebracht werden können“²⁷, daß es sich um eine Tätigkeit des Geistes handelt, „die feiner (more subtle) und reicher an Inhalt (more comprehensive) ist als die bloße Beurteilung (appreciation) eines syllogistischen Schlusses“²⁸. „Es leuchtet ein, daß formale logische Anordnung tatsächlich nicht die Methode ist, durch die wir instand gesetzt werden, des Konkreten gewiß zu werden.“²⁹

Daß es sich aber darum nicht um eine unbegründete Überzeugung handelt, geht aus der folgenden positiven Erklärung der „formlosen Folgerung“ hervor: Die Methode, die hier angewendet wird, ist „die Häufung von Wahrscheinlichkeiten, unabhängig voneinander, entspringend der Natur und den Umständen des einzelnen Falles, der gerade untersucht wird; Wahrscheinlichkeiten, zu fein, um einzeln von Nutzen zu sein, zu subtil und umständlich (circuitous), um in Syllogismen umwandelbar zu sein, zu zahlreich und verschiedenartig für eine solche Umwandlung, selbst wenn sie umwandelbar wären.“³⁰ Es ist „eine Fülle von Wahrscheinlichkeiten, die sich in ihrer Wirksamkeit gegenseitig korrigieren und bestätigen“³¹, eine „Vielheit von Gründen aus verschiedenen Prinzipien“, die zusammen „auf einen Beweis hinauslaufen“, der „den Geist zufriedenstellt“³². Der Folgerungssinn bestimmt hier, „was die Wissenschaft nicht bestimmen kann, nämlich den Zielpunkt (limit), auf den hin die Wahrscheinlichkeiten konvergieren, und welche Gründe für einen Beweis hinreichend sind“³³. Eines ist dabei freilich vorausgesetzt, daß nicht etwa ein Gegenargument vorliegt, „das einen vernünftigen Anspruch darauf erheben kann, wahrscheinlich genannt zu werden“³⁴.

Anwendungsgebiete des Folgerungssinnes sind nach Newman die Klugheit (phronesis) in der Beurteilung sittlicher Fragen³⁵, die geschichtliche Gewißheit³⁶, der menschliche Glaube³⁷, die Induktion³⁸. Er schließt „abenteuerliche Voraussetzungen und Theorien, willkürliche Hypothesen, falsche Folgerungen, grundlose Behauptungen und unglaubliche (Annahmen von) Tatsachen“ aus, die sonst „unsern Weg einfach blockieren würden“³⁹. Newman weist noch darauf hin, daß das durch den Folgerungssinn gegebene Vermögen, richtig zu urteilen, sich auf von Person zu Person verschiedene Anwendungsbereiche be-

²⁷ Ebd. 257.

²⁸ Ebd. 271 (Übersetzung teilweise nach dem Urtext verbessert).

²⁹ Ebd. 245. ³⁰ Ebd. ³¹ Ebd. 248 f. ³² Ebd. 272.

³³ Ebd. 307 (Übersetzung gegenüber Haecker teilweise geändert).

³⁴ Ebd. 277. ³⁵ Ebd. 303. ³⁶ Ebd. 252 310. ³⁷ Ebd. 250.

³⁸ Ebd. 254 276. ³⁹ Ebd. 321.

ziehen kann⁴⁰. „Es gibt Ärzte, die in der Diagnose von Krankheiten hervorragend sind; aber daraus folgt nicht notwendig, daß sie in einem Einzelfall ihre Entscheidung gegenüber einem Kollegen, der sie bestritte, verteidigen können.“⁴¹

3. Der ursprüngliche Ort des Problems

Die Ausführungen Newmans scheinen uns das Beste zu sein, was bisher zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit geschrieben worden ist. Wie kein anderer zeigt er, in wie weiten Bereichen des menschlichen Denkens und Lebens das streng syllogistische Verfahren, das an sich auf die Gewinnung absoluter Gewißheit hinzielt, versagen muß, wie aber die gesunde Vernunft in diesen Bereichen trotzdem mit Hintansetzung aller „unlösbaren“ Einwände eines allzu spitzfindigen Verstandes zu wahrer Gewißheit gelangt. Wünschenswert scheint indes eine eingehendere Begründung der Berechtigung dieses Verfahrens und eine Lösung der im 1. Abschnitt dargelegten Gegenstände, die eine nicht-absolute Gewißheit von vornherein als unmöglich auszuschließen scheinen. Damit wir aber bei unserm Versuch, diese Probleme zu lösen, nicht von Voraussetzungen ausgehen, die selbst erst auf nicht-absoluter Gewißheit beruhen, ist es wichtig, zu sehen, welches der ursprüngliche Ort des Problems der nicht-absoluten Gewißheit ist. Newman selbst nennt als Anwendungsgebiete des „Folgerungssinnes“ hauptsächlich geschichtliche Erkenntnisse, die sich auf eine Vielzahl von menschlichen Zeugnissen oder sachlichen Anhaltspunkten stützen, nur gelegentlich auch die naturwissenschaftlichen, auf Induktion beruhenden Erkenntnisse. Dagegen erwähnt er nicht, wie Balmes und Brentano, die einzelnen Wahrnehmungen und Erinnerungen als Bereiche, bei denen das Problem ebenfalls schon auftritt. Darum setzt er z. B. bei der Begründung der Überzeugung, daß Großbritannien eine Insel ist, die Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen und Erinnerungen ohne weiteres voraus⁴².

Wir fragen also, welches der ursprüngliche Ort des Problems ist, nicht im geschichtlichen Sinn, d. h. in welchem Bereich der menschliche Geist zeitlich zuerst auf das Problem stößt, sondern im logischen Sinn, d. h. in welchem Bereich das Problem auftritt, ohne daß es in der Problemstellung oder Lösung als in einem anderen Bereich bereits gelöst vorausgesetzt wird.

In diesem Sinn sind alle die Gewißheiten nicht der ursprüngliche Ort des Problems, die bereits die Gewißheit der Induktion voraus-

⁴⁰ Ebd. 249 289 309.

⁴¹ Ebd. 283.

⁴² Ebd. 250—252.

setzen, z. B. die Gewißheit einer Voraussage von zukünftigen Ereignissen auf Grund von physischen oder moralischen Gesetzen. Denn die Gewißheit der Induktion beruht wesentlich darauf, daß der Zufall als Grund der beobachteten Regelmäßigkeit ausgeschlossen wird, und darüber gibt es, wie wir sahen, keine absolute Gewißheit. Aber auch die Induktion ist nicht der ursprüngliche Ort des Problems, ebenso wenig wie die aus der Übereinstimmung von Zeugnissen bzw. Anzeichen gewonnene geschichtliche Gewißheit oder das Wissen über die sittliche Rechtheit einer Einzelhandlung auf Grund mannigfacher Erfahrung. Denn in allen diesen Fällen wird die Gewißheit aus der Sinneserfahrung und aus dem Gedächtnis bereits vorausgesetzt, diese selbst aber beruht wiederum darauf, daß die Konvergenz vieler Hinweise, die sich in den Phänomenen findet, vernünftigerweise nicht anders erklärt werden kann als durch die Annahme einer echten Wahrnehmung bzw. Erinnerung. Das heißt also: schon hier tritt das Problem der nicht-absoluten Gewißheit auf. Es würde zu weit führen, diesen Punkt hier ausführlicher zu begründen; wir verweisen auf unsere früheren Ausführungen über diesen Punkt⁴³.

Zur Begründung der Echtheit einer Wahrnehmung (d. h. der Tatsache, daß die Wahrnehmung wirklich Wahrnehmung eines realen Dinges oder Vorgangs ist) weisen wir gegenüber dem etwa denkbaren Zweifel, ob nicht eine Sinnestäuschung vorliege, etwa auf die Gemeinsamkeit der Wahrnehmung hin, die durch die Phänomene der Sprache feststeht, oder auf die Einordnung der Wahrnehmungsgegebenheiten in den Gesamtzusammenhang unserer gegenwärtigen und vergangenen Erfahrung. Das alles setzt, wie leicht einzusehen ist, die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses voraus. In der Tat setzen wir die *Erinnerungsgewißheit* bei all unseren Versuchen, uns über die Zuverlässigkeit unserer Sinne zu vergewissern, immer wieder fast unbemerkt voraus. Neben der unmittelbaren Bewußtseinsgewißheit ist sie die innerste Erfahrungsgewißheit, die uns gegeben ist; ohne sie wäre uns nicht nur die äußere Welt, sondern wären wir uns selbst in unserem innersten Leben ein Rätsel; wir wüßten nicht einmal etwas über unsere vergangenen inneren Erlebnisse.

Und doch beruht die Erinnerungsgewißheit nicht, wie die Gewißheit der gegenwärtigen bewußten Akte, auf unmittelbarer Wahrnehmung. Das Vergangene, das nun einmal nicht mehr besteht, kann sich eben deshalb auch nicht mehr in seinem eigenen Sein in unmittelbarer Evidenz zeigen. Daß es auch keinen *absolut* notwendigen Zusammenhang zwischen den Erinnerungsbildern und der vergangenen Wirklichkeit gibt, geht schon aus der Tatsache der Erinnerungstäuschungen hervor.

⁴³ Vgl. Jos. de Vries, *Tun und Erkennen*: Schol 17 (1942) 321—341; *Critica* (Freiburg ²1954) 98—103 109—111 116—120.

So ergibt sich also schon hier die Frage nach der Möglichkeit nicht-absoluter Gewißheit. Hier dürfte in der Tat der gesuchte ursprüngliche Ort des Problems sein, hier muß die Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit zuerst aufgezeigt werden.

Damit ist aber gegeben, daß die ursprüngliche Begründung der nicht-absoluten Gewißheit nicht mit dem Beweisgrund arbeiten darf, dies oder jenes sei in der Vergangenheit häufig oder sogar in allen beobachteten Fällen geschehen. Positiv gesagt, kommen als Erfahrungsgrundlage für die *erste* Begründung einer nicht-absoluten Gewißheit nur die unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsachen in Frage. Spätere, abgeleitete Begründungen mögen auch mit der Realität der durch Erinnerung oder äußere Wahrnehmung gegebenen Dinge bzw. Vorgänge rechnen können. Aber das grundlegende Problem wird dabei als bereits gelöst vorausgesetzt.

4. Zur Lösung des Problems

Durch die vorangehende Analyse, die allerdings mehr angedeutet als völlig ausgeführt ist, haben wir als den ursprünglichen Ort, an dem die Lösung des Problems ansetzen muß, die *Erinnerungsgewißheit* erkannt. An ihr vor allem soll unser Lösungsversuch erläutert werden. Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß die Lösung, die wir versuchen werden, keine völlig neue Lösung ist. Vielleicht kann aber doch der eine oder andere Punkt ausdrücklicher herausgearbeitet werden, so daß sich auch zeigen läßt, wieso die im 1. Abschnitt dargelegten Schwierigkeiten eine nicht-absolute Gewißheit doch nicht ausschließen.

Wir gehen von der Frage aus: Worauf beruht unsere Erinnerungsgewißheit? Nehmen wir etwa ein Beispiel ähnlich dem, das Brentano bringt! Ich erinnere mich, daß ich ein Schriftstück in die Schublade meines Schreibtisches gelegt habe. Alle Einzelheiten stehen mir lebhaft vor Augen: Größe, Gestalt, Farbe, Glättegrad des Papiers, Art der Typen, mit denen es beschrieben ist, Verteilung des Textes, sein Inhalt. Wenn ich mich dem Tisch zuwende, sehe ich, wie auf Grund der Erinnerung erwartet, die Schublade, öffne sie, ebenfalls wie erwartet, und finde das Schriftstück genauso, mit all den erwarteten Einzelheiten, vor. Ohne allen Zweifel erlebe ich hier unmittelbar die Übereinstimmung der Wahrnehmung mit der Erinnerung in einer Menge von Einzelheiten.

Unwillkürlich sehe ich in der Übereinstimmung in so vielen Einzelheiten eine Bestätigung der Wahrheit der Erinnerung. Aber könnte die Übereinstimmung nicht Zufall sein? Warum sollte nicht das Spiel der Phantasie mir die Vorstellung des in der Schublade liegenden Schrift-

stückes vorgaukeln können, auch wenn ich es in Wirklichkeit nicht hineingelegt habe? Ohne Zweifel könnte in irgendeiner Einzelheit zufällig eine Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung entstehen. Dann beginnt aber wieder das Gedankenspiel: Wenn in einer Einzelheit, warum nicht in zweien, wenn in zweien, warum nicht in dreien usw. ohne Ende? Und schließlich könnte man auch den alten Einwand *Descartes'* von dem bösen Geist, der mich vielleicht täuscht, erneuern oder ich weiß nicht was für andere abenteuerliche Hypothesen erdenken; und es dürfte schwer sein, ihre absolute Unmöglichkeit nachzuweisen.

Man könnte allen diesen Spitzfindigkeiten das alte Wort entgegenhalten: *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. Aber eine positive Gewißheit, daß alle diese Hypothesen falsch sind, ist damit nicht gewonnen. Eine Gewißheit von der Art einer mathematischen Ableitung dürfte hier überhaupt unmöglich sein. Aber ist es ein vernunftgemäßes und sachgerechtes Denken, wenn man nur das gelten lassen will, was sich mit mathematischer Evidenz beweisen läßt? Heißt das nicht: die Methode über die Sache selbst stellen? Einer solchen Denkweise gegenüber bemerkt schon *Aristoteles* im Anfang der *Nikomachischen Ethik* sehr klug: „Es ist ein Kennzeichen eines gebildeten Geistes, in jedem Gebiet nur das Maß von Strenge zu fordern, das die Natur der Sache zuläßt.“⁴⁴

Von welcher *Art* ist nun die Gewißheit, die die Natur der Sache in derartigen Fragen zuläßt und wie wird sie als Gewißheit begründet? Was uns tatsächlich in Fragen, wie den erwähnten, zu einer jeden Zweifel ausschließenden festen Zustimmung veranlaßt, ist dies: daß *alles dafür und nichts dagegen spricht*. Und dieses „alles“ ist in der Tat mehr, als uns im ersten Augenblick ausdrücklich zum Bewußtsein kommt. Kehren wir noch einmal zu dem erwähnten einfachen Beispiel des Öffnens der Schublade zurück! Eine erste Besinnung ließ uns auf die Übereinstimmung zwischen den in der Erinnerung und den in der Wahrnehmung gegebenen Eigenschaften des Schriftstückes aufmerksam werden. Aber tatsächlich geht die Übereinstimmung noch viel weiter. Daß ich überhaupt auf den Gedanken komme, eine „Schublade“ anzunehmen, die man öffnen kann, beruht nur auf der Erinnerung. Die Schublade selbst aber sehe ich als Teil des Tisches, den mir wiederum die Erinnerung mit all seinen Einzelheiten vorstellt. Der Tisch seinerseits ist weiter sowohl in der Erinnerung wie in der sie bestätigenden Wahrnehmung in den Zusammenhang des ganzen Zimmers eingeordnet, dieses wiederum in den Zusammenhang des Hauses und seiner Umgebung, die ich durch das Fenster sehe. Letztlich ist es

⁴⁴ Eth. Nic. 1, 1; 1094 b 23—25.

der Gesamtzusammenhang meines ganzen Lebens, der den zumeist nichtbeachteten Hintergrund jeder Einzelerfahrung bildet. Daß dieser Zusammenhang irgendwie als Hintergrund gegeben ist, geht daraus hervor, daß es uns sogleich auffällt, wenn sich irgendeine Einzelheit nicht in den gewohnten Zusammenhang einfügt, etwa weil in der Zwischenzeit durch andere Menschen Änderungen an den uns von früher her bekannten Dingen vorgenommen worden sind.

Die unzähligen Einzelheiten, in denen Übereinstimmung zwischen Erinnerung und erneuter Wahrnehmung besteht, sind ebenso viele Gründe, die übereinstimmend alle auf die gleiche Folgerung hinstreben, daß all diese Dinge uns wirklich schon oft begegnet sind. Nehmen wir das an, so ist alles ohne weiteres klar. Jeder andere Versuch, einen hinreichenden Grund für die Übereinstimmung anzugeben, verlangt dagegen immer neue Hilfshypothesen, um die vorangehenden Hypothesen zu ermöglichen. Das gilt zunächst von der Zufallshypothese. Zufall als Ursache besagt ein nicht geordnetes Zusammentreffen, Zusammenfallen mehrerer Ursachen oder Ursachenreihen (daher der Name Zu-fall: eines „fällt“ zum anderen dazu). Daß sich der Zufall wiederholt, ist also keineswegs selbstverständlich, sondern verlangt für jede neue Wiederholung ein neues, aus dem Vorhergehenden nicht erklärbares Zusammentreffen als neuen Erklärungsgrund. Die Zufallserklärung muß daher bei häufiger Wiederholung des gleichen bzw. bei gleichzeitiger Übereinstimmung in vielen Punkten mit einer Höchstzahl von Hilfshypothesen arbeiten. Die Annahme dagegen, daß eine einzige, auf die betreffende Wirkung hingeorordnete Ursache („causa per se“) vorliegt, erklärt alles aufs einfachste.

Ähnliches wie für die Zufallshypothese gilt aber auch für andere etwa erdenkbare Hypothesen, mit denen man in unserm Beispiel die sich geradezu aufdrängende Annahme der Wahrheit der Erinnerung ausschließen könnte. Alles spricht z. B. dafür, daß die unmittelbare Ursache der Erinnerungsphänomene unbewußte Dispositionen in uns selbst sind, die auf frühere Erlebnisse zurückgehen; nichts dagegen weist darauf hin, daß diese Phänomene auf eine von außen auf uns einwirkende geistige Ursache zurückzuführen wären. Ein böser Geist mag einzelne Vorstellungen in uns hervorbringen können, die sich als Fremdkörper störend und verwirrend in das Seelenleben eindringen; für die Annahme aber, daß er uns den geordneten Gesamtzusammenhang unseres Lebens vorgaukelt, läßt sich nicht der geringste Grund angeben.

Im übrigen ist es hier nicht unsere Absicht, im einzelnen die Begründung der Erinnerungsgewißheit darzulegen. Wir wollen nur zeigen, von welcher Art diese Begründung ist. Das Gemeinsame dieser Gedankengänge ist immer wieder dies: Eine Fülle von Einzelgründen,

die alle in dieselbe Richtung weisen, läßt keinen ernsthaften Zweifel an der Wahrheit dessen aufkommen, was sich in so vielfacher Weise bezeugt. Wie unser Beispiel zeigt, muß die Begründung dagegen keineswegs davon ausgehen, daß durch Erfahrung oder durch apriorische Einsicht zunächst eine Gewißheit darüber besteht, daß die konvergierenden Gründe in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die betreffende Wahrheit verbürgen. Gewiß *kann* ein solches Wissen, wo es möglich ist, der Grund dafür sein, daß wir vernünftigerweise auf die Wahrheit auch in diesem Einzelfall schließen. Aber *notwendig* ist dies keineswegs. Es ist ebensowohl möglich, daß die Annahme der Wahrheit im Einzelfall das erste ist — und daß die Überzeugung, daß in ähnlich gelagerten Fällen regelmäßig auf die betreffende Wahrheit geschlossen werden kann und daß eine Ausnahme nur in seltenen Fällen zu erwarten ist, erst das zweite ist.

Stets ist freilich zur Gewißheit erforderlich, daß nicht hier und jetzt ein positiver Gegengrund vorliegt, der einen Zweifel vernünftig erscheinen läßt. Darum sagten wir, es müsse nicht nur alles für, sondern auch nichts gegen die betreffende Wahrheit sprechen. Allein die absolute Denkbarkeit einer anderen Hypothese ist freilich kein positiver Gegengrund. Die widerspruchslose Denkbarkeit des Gegenteils schließt allerdings die *absolute* Gewißheit des betreffenden Satzes aus; aber um absolute Gewißheit geht es uns hier ja nicht. Bei den Gegengründen, die eine nicht-absolute Gewißheit ausschließen, muß es sich um Gründe handeln, die irgendwie beachtlich sind und einer denkbaren anderen Erklärung wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit geben; es genügt eine geringe Wahrscheinlichkeit, wenn es nur eine ernst zu nehmende Wahrscheinlichkeit im philosophischen Sinn ist, d. h. ein Grund, um dessentwillen man vernünftigerweise wenigstens vermuten kann, daß die Wahrheit in der Richtung liegt, in die der Grund weist. Eine mathematische „Wahrscheinlichkeit“ von 1:1000000 ist keineswegs eine Wahrscheinlichkeit in diesem philosophischen Sinn.

Betreffs des Ausschlusses von Gegengründen ist eine genauere Bestimmung erforderlich. Man kann die Frage stellen: Genügt es, daß wir keinen Gegengrund sehen, oder muß Gewißheit darüber bestehen, daß es wirklich keinen Gegengrund gibt? Die Frage ist nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint. Was heißt: Es gibt wirklich keinen Gegengrund? Wenn es heißen soll: Es besteht in der Seinsordnung selbst kein Grund für etwas anderes als das, was wir als real annehmen, so wäre damit jede andere Möglichkeit absolut unmöglich; denn ohne zureichenden Grund kann nichts bestehen; wenn wir also in diesem Sinne wüßten, daß es keinen Gegengrund gibt, so wäre unsere Gewißheit eine absolute. Tatsächlich kommt dies aber wohl nur in den seltensten Fällen in Betracht. Zur nicht-absoluten Gewißheit

muß es also genügen, daß kein *Erkenntnisgrund* vorliegt, der das Gegenteil wahrscheinlich macht. Ein Erkenntnisgrund aber, der völlig unerkennbar ist, ist kein Erkenntnisgrund. Die Frage, ob es „wirklich“ keinen solchen Grund gebe oder ob wir nur keinen sehen, kann vernünftigerweise keinen anderen Sinn haben als diesen: Liegt kein Grund vor, den wir mit der erforderlichen Sorgfalt entdecken könnten, oder sehen wir nur keinen Grund, weil wir vielleicht nicht die notwendige Sorgfalt anwenden? In diesem Sinn setzen wir natürlich die der Sache angemessene Sorgfalt voraus. Wenn die Gründe, die gegen unsere Annahme sprechen, nur aus Nachlässigkeit nicht bemerkt werden, ist die so gewonnene „Gewißheit“ nur eine „rein subjektive“. Wenn dagegen trotz Anwendung der gebotenen Sorgfalt sich keinerlei ernst zu nehmender Grund gegen unsere Annahme zeigt, dann ist der Fall gegeben, den wir mit den Worten bezeichnen: Es besteht kein positiver Grund gegen unsere Annahme⁴⁵.

Wenn in dem umschriebenen Sinn alles für und nichts gegen eine Annahme spricht, dann geben wir tatsächlich unbedenklich unsere feste Zustimmung und schließen jeden Zweifel aus. Geschieht das nur, wie die Ausdrucksweise des *Balmes* nahelegen könnte, auf Grund eines subjektiven Dranges, eines „Instinktes“? Offenbar nicht. Das ungeheure Übergewicht der Gründe für unsere Annahme berechtigt uns vielmehr zu einer allen Zweifel ausschließenden Zustimmung.

In diesem Satz ist zunächst die negative Behauptung enthalten: Es ist unvernünftig, allein wegen der absoluten Denkbarkeit des Gegenteils dessen Bestehen auch nur zu vermuten, geschweige denn anzunehmen. Auch eine Vermutung bedarf, um vernünftig, d. h. vor der Vernunft gerechtfertigt zu sein, eines positiven Grundes, wenn auch natürlich keines „zwingenden“ Grundes. Wer ohne jeden vernünftigen Grund, allein wegen der absoluten Möglichkeit, vermutet und daher fürchtet, es würde z. B. im nächsten Augenblick die Decke über ihm

⁴⁵ Man kann den gleichen Sachverhalt mit *S. Schiffini* (*Principia philosophica* [Turin 1892] 176) auch durch den Ausdruck bezeichnen: Es besteht keine „Gefahr“ des Irrtums. Der Sinn ist derselbe: Es besteht kein positiver Gegengrund (in dem oben genauer bezeichneten Sinn). Gegenüber dem Einwand: Obwohl wir keine Gefahr des Irrtums sehen, kann doch eine Gefahr bestehen, wäre u. E. zu fragen: Kann man überhaupt von einem „rein objektiven Bestehen“ einer Gefahr sprechen? Für einen allwissenden Geist gibt es keine „Gefahr“. Denn entweder sieht er, daß das Übel tatsächlich eintritt — und das ist mehr als „Gefahr“; oder er sieht mit Gewißheit, daß das Übel nicht eintritt — und auch dann hat es keinen Sinn, von „Gefahr“ zu sprechen. „Gefahr“ schließt also immer ein Moment der Ungewißheit ein. „Gefahr“ nennen wir aber nicht jede absolute Möglichkeit eines Übels, sondern die Wahrscheinlichkeit eines Übels. „Wahrscheinlich“ ist ein Übel aber dann nicht, wenn sich auch bei Anwendung der menschenmöglichen Sorgfalt kein Grund zeigt, warum es vermutet werden könnte. Nur in diesem Sinn ist jedenfalls in unserem Zusammenhang der Begriff der „Gefahr“ verwendbar. — Wir wollen damit nicht von vornherein leugnen, daß in anderen Gebieten vielleicht auch ein anderer „Gefahr“-Begriff sinnvoll sein kann.

einstürzen und ihn töten, der handelt offenbar unvernünftig. Die absolute Möglichkeit ist kein Grund, das Eintreten dessen, was absolut möglich ist, anzunehmen oder zu vermuten.

Aber wir müssen einen wesentlichen Schritt weiter gehen. Es ist nicht nur unvernünftig, das anzunehmen, was gar keine Gründe für sich hat, sondern es ist auch vernünftig, das ohne allen Zweifel anzunehmen, was ohne jeden irgendwie beachtlichen Gegengrund durch das Übergewicht zahlreicher konvergierender Gründe nahegelegt wird. Zu den in direkter Erkenntnis gegebenen Gründen kommt hier eine reflexe Beurteilung des Gewichtes, das diese Gründe im Hinblick auf die Zustimmung der Vernunft haben; mit anderen Worten: Zur Erfassung der Gründe kommt ein reflexes Urteil über die Geisteshaltung, die diesen Gründen als die rechte entspricht, ein reflexes Urteil, das auf die Frage antwortet: Ist es angesichts eines solchen Übergewichtes der Gründe noch vernünftig, den Zweifel aufrechtzuerhalten, oder ist eine zweifelsfreie Zustimmung berechtigt? Die Antwort, zu der ein verständiges Abwägen der Gründe und der Bedeutung einer festen Überzeugung für das menschliche Leben führt, kann u. E. nur lauten: Es wäre unvernünftig, hier noch zu zweifeln; eine ruhige, jeden Zweifel ausschließende Zustimmung dagegen ist wohlbegründet. Es ist dies also nicht ein Urteil direkt über den Gegenstand selbst, sondern ein reflexes Urteil über die Vernünftigkeit unserer Einstellung dem Gegenstand gegenüber. In gewissem Sinn kann man es ein praktisches Urteil nennen.

Dieses Urteil ist also das a priori einsichtige Urteil, das nach der im 1. Abschnitt dargelegten Überlegung den Übergang zu einer nicht-absoluten mittelbaren Gewißheit ermöglicht. Daraus ergibt sich die Lösung des dort vorgebrachten Einwandes: Weder wird mit Hilfe eines a priori erkannten absolut notwendigen objektiven Zusammenhangs zwischen einem gegebenen Erkenntnismittel und einem Gegenstand auf das Bestehen dieses Gegenstandes geschlossen — was zu einer absoluten Gewißheit dieses Gegenstandes führen müßte —, noch wird eine *absolute* Unmöglichkeit häufiger Wiederholung des gleichen zufälligen Geschehens behauptet — was sich als falsch erweisen ließe —, sondern die apriorische Einsicht bezieht sich auf die Vernünftigkeit der zweifelsfreien Zustimmung. Damit ist nicht gesagt, daß der Irrtum hier absolut unmöglich ist — sonst hätten wir ja wieder eine absolute Gewißheit —, sondern nur, daß mit einem Irrtum hier vernünftigerweise nicht ernstlich gerechnet werden kann; und eben das ist das Kennzeichnende für die nicht-absolute Gewißheit.

Ein Einwand ist hier noch möglich, dessen Beantwortung die Eigenart der nicht-absoluten Gewißheit noch von einer anderen Seite her beleuchten kann. Ein Vertreter der „exakten“ Wissenschaft könnte

entgegen: Es mag sein, daß die zweifelsfreie Zustimmung „praktisch“ gerechtfertigt ist, aber theoretisch, wissenschaftlich, bleibt es immer richtiger, zu sagen: Es liegt nur ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vor.

Vom Standpunkt der bloßen Einzelwissenschaft mag die in diesem Einwand sich aussprechende Geisteshaltung erträglich erscheinen, obwohl wir glauben möchten, daß es auch vielen Wissenschaftlern unbefriedigend erscheint, anzunehmen, ihre Wissenschaft könne — abgesehen vielleicht von einigen Tautologien — zu keinerlei sicheren Ergebnissen gelangen. Aber schließlich sind wir zunächst einmal Menschen und dann erst Wissenschaftler, und auch der Wissenschaftler bleibt Mensch. Als *Mensch* zweifelt auch er nicht an den Ergebnissen seiner Wissenschaft, falls sie mit solchen Gründen bewiesen sind, wie die es sind, denen wir nicht-absolute Gewißheit zugeschrieben haben. Wenn der Wissenschaftler an seinen Ergebnissen wirklich zweifelte, wie könnte er mit gutem Gewissen auf Grund dieser Ergebnisse technische Einrichtungen schaffen, von deren Betriebssicherheit das Leben vieler Menschen abhängt? In Wirklichkeit sehen wir denn auch, daß viele Wissenschaftler eher geneigt sind, die Ergebnisse ihrer Wissenschaft zu überschätzen und auch da für sie strenge Gewißheit zu beanspruchen, wo der Philosoph vielleicht noch seine Vorbehalte anmeldet.

Entscheidend ist, daß Zweifel und Gewißheit nicht bloß Sache einer unverbindlichen reinen Theorie oder gar einer logischen Spielerei, sondern grundlegend für das ganze *Leben* des Menschen sind. Ein echter Zweifel — nur um ihn geht es uns, nicht um einen nur in Worten vorgetauschten Zweifel — lähmt das Handeln. Wer überall da, wo keine absolute Gewißheit möglich ist, also z. B. bezüglich der Brauchbarkeit der Werkzeuge, der Unschädlichkeit der Speisen, der Wirklichkeit der gesehenen Dinge und seines eigenen vergangenen Lebens, im Zweifel verharrete, würde sich selbst zum Leben untauglich machen und über kurz oder lang im Irrenhaus enden. Die rechte Vernunft verlangt also wirklich, den Zweifel auszuschließen.

Für den bloßen Mathematiker oder theoretischen Physiker mögen solche Erwägungen unerheblich sein. Aber das kommt eben daher, daß der Gesichtskreis der Einzelwissenschaft ein allzu eingeschränkter ist. Der Philosoph, dessen Blick das Ganze des menschlichen Lebens umspannen muß, kann sich mit einer solchen Beschränkung auf einen besonderen Bereich des Seienden nicht begnügen. Er kann sich auch nicht damit zufriedengeben, in der Gewißheit allein die exakt logische Begründung zu sehen — wie es für den reinen Logiker vielleicht genügt —, sondern er muß in der Gewißheit auch das Moment der festen, zweifelsfreien Zustimmung sehen und fragen, inwieweit eine solche Zustimmung vernünftig und gefordert ist.

Eines freilich ist zuzugeben und ergibt sich klar aus allem Gesagten, nämlich daß die nicht-absolute Gewißheit mit der absoluten Gewißheit nicht in einem völlig eindeutigen (univoken) Begriff zusammenkommt. Beiden gemeinsam ist, daß sie eine vernunftgemäße feste Zustimmung sind; als *feste* Zustimmung schließen sie den Zweifel aus, als *vernunftgemäße* feste Zustimmung unterscheiden sie sich von einer rein subjektiven Gewißheit. Im übrigen aber ist die „Vernunftgemäßheit“ der absoluten Gewißheit verschieden von der „Vernunftgemäßheit“ der nicht-absoluten Gewißheit. Bei der absoluten Gewißheit ist der Irrtum absolut ausgeschlossen; sie ist darum der Vernunft schlechthin zugeordnet (nicht bloß der menschlichen Vernunft). Die nicht-absolute Gewißheit ist dagegen der endlichen und wenigstens in den meisten Fällen der spezifisch menschlichen Vernunft zugeordnet, und wenn es auch unvernünftig wäre, sie abzulehnen, so schließt sie doch den Irrtum nicht absolut aus.

Entsprechend ist auch der Begriff der „Evidenz“ in der nicht-absoluten Gewißheit nur in einem analogen Sinn verwirklicht. In der absoluten Evidenz zeigt sich der Sachverhalt entweder an sich selbst oder durch ein Erkenntnismittel, dessen absolute Unvereinbarkeit mit dem Nicht-Bestehen des Sachverhaltes evident ist. In der nicht-absoluten Evidenz schließt die Konvergenz der Gründe zwar auch jeden vernünftigen Zweifel aus, man kann aber nicht mit Recht behaupten, daß das Nicht-Bestehen des Sachverhaltes absolut unmöglich ist.

Der Unterschied von physischer und moralischer Gewißheit ist gegenüber dem von absoluter und nicht-absoluter Gewißheit untergeordnet. Von physischer Gewißheit sprechen wir, wenn wegen der Eigenart der gegebenen konvergierenden Phänomene angenommen werden muß, daß eine mit Naturnotwendigkeit wirkende Ursache zugrunde liegt; so ist es, wie wir zeigten, z. B. bei den Phänomenen des Gedächtnisses. Von moralischer Gewißheit sprechen wir dagegen, wenn die Eigenart der gegebenen Phänomene auf eine zugrunde liegende freie Ursache schließen läßt, die mit bewusster Absicht, aber doch mit einer gewissen Regelmäßigkeit (mit „moralischer Notwendigkeit“) handelt; eine derartige moralische Gewißheit haben wir z. B. im Glauben auf das Zeugnis eines Menschen hin.

Noch manche Fragen könnten gestellt werden, namentlich bezüglich der verschiedenen Bereiche, in denen es die nicht-absolute Gewißheit gibt: Wahrnehmungsgewißheit, Gewißheit der Induktion, geschichtliche Gewißheit, Gewißheit im Bereich der sittlichen Urteile. Aber diese Einzelausführung würde im Rahmen eines einzigen Zeitschriftenaufsatzes zu weit führen. Es kam uns nur darauf an, grundsätzlich die *Möglichkeit* nicht-absoluter Gewißheit zu zeigen. Ihre wesentlichen Elemente sind, wie wir sahen: 1. die Konvergenz vieler Gründe

auf einen einzigen Zielpunkt hin; 2. das Fehlen jedes irgendwie beachtlichen Gegengrundes; 3. das reflexe Urteil über die Vernünftigkeit der festen Zustimmung.

5. Abgrenzung gegen andere Lösungsversuche

Der dargelegte Lösungsversuch ist noch gegen andere Lösungsversuche abzugrenzen. Die Auffassung, daß der absoluten Gewißheit nur die Wahrscheinlichkeit gegenüberstehe, beruht wohl meist darauf, daß man versucht, das Problem auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen, während es doch ein philosophisches Problem ist, das allen einzelwissenschaftlichen Untersuchungen bereits zugrunde liegt⁴⁶. Insbesondere ist auch die Zurückführung auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung keineswegs notwendig. Es mag, besonders bei der Induktion, Fälle geben, wo sie anwendbar ist. In den meisten Fällen ist aber eine zahlenmäßige Angabe der Wahrscheinlichkeitsgrade der einzelnen denkbaren Hypothesen unmöglich, wie besonders das Beispiel der Erinnerungsgewißheit klar zeigt.

Die Theorien der „normalen Gewißheit“ bei *Rosmini*, des „intellektuellen Instinkts“ bei *Balmes*, des „Folgerungssinnes“ bei *Newman* zielen alle auf die Annahme einer nicht-absoluten Gewißheit. Am besten ausgearbeitet ist ohne Zweifel die Theorie Newmans. Unsere Ausführungen haben versucht, die Vernunftgemäßheit dieser Lösungen eingehender zu begründen und gegen Einwände zu verteidigen.

Der Versuch, die nicht-absolute Gewißheit in den meisten Fällen dadurch auf eine absolute zurückzuführen, daß man die zufällige Regelmäßigkeit bzw. Übereinstimmung in vielen Einzelheiten für absolut unmöglich, weil dem metaphysischen Prinzip vom zureichenden Grund widersprechend, erklärt, wurde schon von uns zurückgewiesen. Gewiß ist die Berufung auf den Satz vom zureichenden Grund

⁴⁶ Der Versuch, philosophische Probleme auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen, ist besonders für den Positivismus kennzeichnend und läßt dessen Bemühungen um Klärung erkenntnistheoretischer Probleme oft scheitern. Ein anderes Beispiel dafür ist die Ablehnung der Bewußtseinsgewißheit aus dem Grund, daß sie der (einzel)wissenschaftlichen Forderung nach intersubjektiver Nachprüfbarkeit nicht entspricht. So beraubt man sich um der methodologischen Forderungen der Einzelwissenschaft willen der einzig möglichen philosophischen Grundlegung und verfällt bei folgerichtigem Weiterdenken dem Skeptizismus. Dasselbe gilt erst recht, wenn man das Problem der apriorischen Einsicht der Prinzipien auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen versucht. Alle diese Versuche übersehen, daß allen einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden philosophische Einsichten zugrunde liegen. — Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es andere — namentlich naturphilosophische — Probleme gibt, die nur in einer philosophischen Durchdringung der Ergebnisse der Wissenschaften gelöst werden können, bei denen also die Philosophie Ergebnisse der Wissenschaft zugrunde legen muß.

berechtigt; sie liegt auch unserem Lösungsversuch zugrunde. Aber wir mußten zugeben, daß andere Erklärungsgründe, insbesondere der Zufall, sich nicht mit *absoluter* Gewißheit ausschließen lassen. Die so verbleibende Beweislücke wurde durch die reflexive Einsicht, daß der Zweifel unvernünftig und die feste Zustimmung vernünftig ist, geschlossen. Die nicht-absolute Gewißheit wird also auf die absolute Gewißheit des Satzes vom zureichenden Grund und auf die absolute Gewißheit der Vernünftigkeit der festen Zustimmung zurückgeführt, ohne daß sie dadurch selbst zu einer absoluten Gewißheit würde (vgl. Anm. 6). Eine „reduktiv metaphysische“ Gewißheit in diesem letzteren Sinn mußten wir ablehnen.

Zum Schluß sei noch auf einen Versuch hingewiesen, durch ein anderes metaphysisches Prinzip die nicht-absolute Gewißheit womöglich besser zu begründen, nämlich durch das sogenannte *Finalitätsprinzip*, nicht im Sinn des Satzes „Jedes Wirken ist zielbestimmt“ (Omne agens agit propter finem), sondern im Sinn des Satzes der „Zielsicherheit“: Das Naturstreben kann *nicht sinnlos* sein (Impossibile est appetitum naturalem esse in vanum). Wir finden diesen Versuch zwar nirgends in der allgemein zugänglichen philosophischen Literatur. Aber er stand nicht nur früher in der Valkenburger Schule in Ehren (auch der Verfasser dieses Aufsatzes selbst folgte im Anfang seiner Lehrtätigkeit dieser Überlieferung), sondern er ist auch jetzt wieder in unseren Kreisen eifrig erörtert worden. Der Grundgedanke ist: Unsere Erkenntnisfähigkeiten wären nicht, wie es durch das Finalitätsprinzip gefordert wird, sinnvoll auf ihr Ziel der Wahrheitserkenntnis hingeeordnet, wenn die Wahrnehmung, die Erinnerung, die Induktion usw. nicht in der Regel („per se“) zu richtigen Ergebnissen führten.

Wir wollen diesem Gedanken gewiß nicht jeden Wert absprechen. Aber es fragt sich doch, ob er als erste Begründung der nicht-absoluten Gewißheit in Betracht kommt. Zunächst entsteht hier unvermeidlich die Frage nach der Begründung des Satzes der Zielsicherheit. Wir haben darüber früher in dieser Zeitschrift ausführlich unsere Meinung dargelegt⁴⁷. Das Ergebnis unserer Untersuchungen war, daß der Satz von der Zielsicherheit jedenfalls in dem weiten Sinn, wie er zumeist verstanden wird, kein unmittelbar einsichtiger Satz ist, sondern die Weisheit und Güte des Schöpfers bereits voraussetzt. Darum kann er nicht als Ausgangspunkt für die erste Lösung grundlegender erkenntnistheoretischer Fragen dienen. Die Autoren aber, die eine von der Gottesgewißheit unabhängige Evidenz des Satzes annehmen, schränken dabei seine Tragweite bedeutend ein; er besagt nach ihnen, insofern er unabhängig vom Dasein Gottes evident ist, nur die absolute Möglich-

⁴⁷ Vgl. Schol 10 (1935) 481—507, 11 (1936) 52—81.

keit des Zieles⁴⁸. Damit ist aber für unsere Frage kaum etwas gewonnen. Aus der bloßen absoluten Möglichkeit der Wahrheit läßt sich keine Gewißheit der Wahrheit gewinnen. Außerdem läßt sich füglich bezweifeln, ob die recht schwierigen metaphysischen Überlegungen, mit denen man das „Finalitätsprinzip“ in dem eingeschränkten Sinn begründet, der natürlichen Überzeugung z. B. der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses zugrunde liegen; gerade die Finalität fordert aber, daß diese natürliche Überzeugung nicht eine blinde, sondern eine wohlbegründete Überzeugung ist; denn eine blinde Überzeugung wäre gewiß gegen das Naturstreben der Vernunft. So scheint also gerade das Finalitätsprinzip zu fordern, daß es eine vom Finalitätsprinzip unabhängige Begründung der Gewißheit geben muß.

Eine nachfolgende erkenntnismetaphysische Begründung der Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt durch den Finalitätsgedanken wird dadurch nicht ausgeschlossen. In der 2. Auflage unserer „Critica“ haben wir diese Begründung ausführlich dargelegt⁴⁹. Aber bezüglich einer weiteren Ausdehnung dieser Begründungsmethode z. B. auf das Problem der Induktion ergeben sich bedeutende Schwierigkeiten. Der eigentlichste Anwendungsbereich des Finalitätsgedankens sind die Erkenntnisakte, die durch das bloße Wirken der „Natur“ ohne eigene bewußte Lenkung zustande kommen, also z. B. die Wahrnehmungen und Erinnerungen, nicht aber die Urteile, die nicht rein naturhaft entstehen, sondern die eigene Aufmerksamkeit zur Vermeidung des Irrtums fordern⁵⁰. Ein bewußter Denkvorgang, der zu einem Urteil führt — und die Induktion ist ein solcher Denkvorgang —, scheint also nie allein und erstlich auf Grund des Finalitätsprinzips als rechtmäßig erwiesen werden zu können. Denn die Finalitätserwägung kann sinnvoll erst dann einsetzen, wenn der Akt, dessen Zielsicherheit erwiesen werden soll, bereits vollzogen ist; wenn die Finalitätsbegründung also die einzig mögliche wäre, müßte der Gedankengang zuvor blindlings, ohne Erkenntnis seiner Berechtigung, vollzogen werden⁵¹. Dazu kommt noch, daß der Satz der Zielsicherheit nur auf das *spezifische* Ziel bzw. das Formalobjekt einer Fähigkeit anwendbar ist. Die Naturgesetze sind aber nicht Formalobjekt des menschlichen Verstandes. Es scheint keinen Sinn zu haben, zu sagen: Es muß Naturgesetze geben, weil unser Verstand auf die Erkenntnis von Naturgesetzen ausgerichtet ist.

Schließlich noch ein letztes Bedenken: Durch das Finalitätsprinzip läßt sich auch im besten Fall nur begründen, daß eine Erkenntnisfunk-

⁴⁸ Vgl. z. B. J. Gredt O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (Freiburg 1937) II 200; W. Brugger S.J., *Mélanges Joseph Maréchal* (Brüssel 1950) II 116 f.

⁴⁹ *Critica* (Freiburg 1954) 189—202. ⁵⁰ Ebd. 184. ⁵¹ Vgl. ebd. 189 n. 282.

tion im allgemeinen, in der Regel (per se), das Rechte trifft. Dann bleibt aber immer noch die Frage, ob nicht etwa hier und jetzt, gerade in diesem Einzelfall, die immerhin mögliche Ausnahme vorliege. Und dieser Zweifel kann wohl nicht anders überwunden werden als durch die Erwägungen, die wir als die eigentliche Lösung des Problems dargelegt haben. Dabei kann zugegeben werden, daß der Finalitätsgedanke, insoweit er mit Recht angewandt wird, einen Vorteil mit sich bringt: Wir wissen, daß „in der Regel“ die betreffende Erkenntnisfunktion das Rechte trifft; das ist ein Grund zur Annahme, daß sie auch jetzt wohl das Rechte trifft. Wie wir aber schon gezeigt haben, ist dieser Grund nicht notwendig, um die feste Zustimmung als vernünftig zu erweisen; er dürfte hierzu für sich allein auch schwerlich hinreichend sein.

Man darf also das Finalitätsprinzip nicht überfordern. Seine Bedeutung für die Sicherung der menschlichen Erkenntnis besteht darin, daß es in seiner weiten Fassung, als Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der gottgeschaffenen Natur, durch den Blick auf die Vorsehung Gottes eine letzte metaphysische Gewähr für die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten gibt. Zum ersten Erweis der grundlegendsten Gewißheiten kommt es dagegen nicht in Betracht.