

Die Erkenntnislehre des hl. Thomas und die moderne Erkenntniskritik.

Von Prof. Dr. Chr. Schreiber in Fulda.

Ueber diesen Gegenstand hat Lanna¹⁾, ein italienischer Neuscholastiker aus dem Kreise derer um Gemelli, ein Buch geschrieben, das hohe Beachtung verdient. Das Werk will nicht eine einfache Wiedergabe der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin sein, sondern Wiedergabe und Weiterbildung. Dementsprechend legt das erste Buch (13—118) die Erkenntnislehre des hl. Thomas dar, das zweite (121—196) die Erkenntniskritik des Aquinaten, während das dritte (199—286) die Grundlinien einer Weiterbildung der thomistischen Erkenntnislehre und Erkenntniskritik gemäss den Bedürfnissen des heutigen philosophischen Denkens zu zeichnen sucht. Das Buch stellt eine so allseitige und systematische Darstellung der Erkenntnislehre und Erkenntniskritik des Aquinaten dar, dass es eine ausführlichere Besprechung verdient.

I.

1. Den logischen Erkenntnisprozess fasst Thomas in die zwei Sätze zusammen: *Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti* und *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. Reproduktion des zu erkennenden Objektes durch ein Abbild (*species*) desselben im erkennenden Subjekt und Immanenz dieses Erkenntnisbildes im erkennenden Subjekt sind somit die beiden ersten Grundeigenschaften des Erkenntnisprozesses (18). Das Prinzip „*cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*“ führt, wie schon hier gegen Bonatelli und Varisco festzustellen ist, weder zum Agnostizismus noch auch zum Relativismus hin, denn mit diesem Prinzip „bezieht sich Thomas in keiner Weise auf die Frage der Realität des Zielpunktes des erkennenden Aktes (denn sonst hätte er eher sagen müssen *cognitum est in cognoscente uti [in quantum est] modum cognoscentis*), sondern er will vielmehr die logische Kausalität jenes Aktes bestimmen, genauer: die Weise feststellen, in der im Subjekt die für jeden Erkenntnisprozess notwendig verlangte Gegenwart des Objektes statt hat“ (20). Dieser „logischen

¹⁾ La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino. Di Domenico Lanna. Firenze 1913, Libreria editrice fiorentina. p. VIII, 305.

Kausalität“ steht die „bewirkende Kausalität“ des Erkenntnisprozesses gegenüber. Letztere geht aus vom Subjekt und Objekt zugleich, indem das Subjekt den Erkenntnisakt hervorbringt, insofern es vom Objekt d. i. von der forma (species) intentionalis affiziert, aktuiert und differenziert wird, was Augustinus schon in die Worte kleidet: *Ab utroque enim palitur notitia, a cognoscente et a cognito*. Demgemäss bietet die den Erkenntnisakt determinierende und charakterisierende forma intentionalis im erkennenden Subjekt eine doppelte Seite dar: eine subjektive und eine objektive; in ersterer Hinsicht muss sie mit dem erkennenden Subjekte vereinigt sein, in letzterer Hinsicht weist sie über das erkennende Subjekt hinaus.

Neben der Reproduktion und Immanenz ist nach Thomas als dritte Haupteigenschaft des Erkenntnisprozesses anzusehen die Immaterialität, so zwar dass die Immaterialität des Erkenntnisprinzips in direktem Verhältnis steht zur Vorzüglichkeit seiner natürlichen Betätigung (*quanto aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit*), und dass die Vollkommenheit der Erkenntnis im umgekehrten Verhältnis steht zur Materialität des erkennenden Subjektes (*ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*). Den Grund hierfür entnimmt Thomas der Lehre von der Materie und Form; nach dem von Thomas konsequent ausgebauten aristotelischen Hylomorphismus ist die Materie ein rein passives, jeder Aktivität bares Prinzip, das aus sich selbst keine Bestimmtheit haben kann, sondern sie von der zugehörigen Form erhält. „Demzufolge ist jedes Sein mehr oder weniger Herr seiner eigenen Tätigkeit, je nachdem es die Grenzen der Materialität mehr oder weniger entfernen kann von seiner konstitutiven Naturlage“ (26). Schon in den anorganischen Wesen findet sich eine solche, die Tätigkeit ermöglichende Form, höher stehen in dieser Hinsicht die vegetativen Substanzen mit ihrer Assimilations- (Ernährungs-) und Generationstätigkeit, noch höher stehen die sensitiven Wesen, die nicht bloss stofflich, sondern auch erkennend sich die körperlichen Dinge assimilieren, am höchsten steht der Geist, der erkennend alles zu werden, das materielle wie immaterielle Sein in sich aufzunehmen vermag.

2. Auf der niedrigsten Stufe der Erkenntnis steht die Sinneswahrnehmung. Ueber ihr Vorhandensein und ihre Stellung zur geistigen Erkenntnis haben sowohl Demokrit als Plato Falsches gelehrt, allein richtig ist die Ansicht des Aristoteles, die S. Thomas in die Worte kleidet: *naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia*. Für diesen Satz führt der Aquinate Erfahrung und Vernunft ins Feld: die Erfahrung bezeugt uns, dass mit der Verletzung eines äusseren Sinnesorganes auch die Tätigkeit des Intellektes beeinträchtigt wird, dass das angeborene Fehlen eines äusseren

Sinnesorganes die Unmöglichkeit der Bildung der entsprechenden Begriffe durch den Intellekt zur Folge hat, dass mit der Störung der inneren sinnlichen Organe der Vorstellungskraft und des Gedächtnisses die entsprechende Intellekttätigkeit gehemmt, ja eingestellt wird, dass wir zur Betätigung des Intellektes erfahrungsgemäss stets sinnliche Vorstellungen, sinnliche Bilder zuhilfe nehmen und zuhilfe nehmen müssen.

Die Vernunft aber sagt uns, dass der Mensch, weil er nicht reiner Geist ist, sondern eine an den Leib gebundene geistige Seele hat, nicht bloss geistig, sondern auch sinnlich tätig sein wird und sein muss, *alioquin frustra corporibus (animae rationales) unirentur* (35).

Zustande kommt die Sinneswahrnehmung durch Einwirkung eines äusseren Objektes auf das Organ; die Sinneswahrnehmung ist deshalb ein organischer Erkenntnisakt. Es gibt äussere und innere Sinnesfähigkeiten, „je nachdem sie sich direkt beziehen entweder auf vom sinnlich wahrnehmenden Objekt verschiedene Gegenstände oder auf das sinnlich wahrnehmende, durch die Tätigkeit der äusseren Sinne immutierte Objekt. Für die einen wie für die anderen bedarf es körperlicher Organe, die in ihrer Gesamtheit gleichsam den instrumentalen Teil der sinnlichen Erkenntnistätigkeit bilden“ (36). Der Verfasser hätte das Objekt der inneren Sinne hier doch schärfer bestimmen und abgrenzen sollen.

Die äusseren Sinnesfähigkeiten sind der Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlssinn; die Verschiedenheit derselben hängt nicht von der Verschiedenheit der Sinnesorgane ab, sondern ist den Sinnesfähigkeiten von Natur aus eigen, ist eine natürliche Hinordnung derselben auf die Einwirkung der fünf Körperqualitäten Farbe, Ton, Geruch, Geschmack und Fühlbarkeit (Härte, Temperatur): *natae sunt immutari ab exteriori sensibili*. Gemäss dieser qualitativen Verschiedenheit der Sinnesfähigkeiten sind die einzelnen Sinnesorgane differenziert. Thomas vertritt also eine dem gemässigten Nativismus nahestehende Theorie, worauf der Verf. hätte hinweisen können.

„Die inneren Sinnesfähigkeiten sind, um in moderner Sprache zu reden, hingeordnet auf die Herausarbeitung und Herstellung des sinnlichen Bewusstseins von den äusseren Sinneswahrnehmungen. Sie sind aber verschieden von der ersten Klasse der Sinnesfähigkeiten, denn diese differenzieren sich, wie wir eben gesehen haben, unter einander glatt durch die besondere qualitative Tendenz ihrer Tätigkeiten, sodass jede von ihnen ein getrennt peripherisches Organ besitzt; hingegen haben die Fähigkeiten der inneren Sinne, da sie solcher abschliessender Organe ermangeln, über breite Oberflächen verteilte ihre Bewegung leitende Fasern, ohne gesonderte Lokalisationen in den Zentren, in denen sie endigen, sodass diese Sinneswahrnehmungen oft zusammenverschmelzen, wenn die

verschiedenen Strömungen ihrer Tätigkeiten bezüglich eines und desselben Tätigkeitsmaterials zusammenfallen“ (37).

Die Notwendigkeit der besonderen inneren Sinnesfähigkeiten leitet Thomas her von den Bedürfnissen der sinnlichen Natur einerseits und von der erfahrungsmässigen Unfähigkeit der äusseren Sinnesfähigkeiten zur Stillung dieser Bedürfnisse anderseits. Gemäss diesen Bedürfnissen nimmt Thomas vier innere Sinne an: den Gemeinsinn, die Vorstellungskraft, das Schätzungsvermögen und das Gedächtnis. Die beiden letzteren Fähigkeiten steigern sich im Menschen unter der Leitung der Vernunft, zur *reminiscentia*, quae quasi syllogistice inquirat praeteritorum memoriam, und zur *vis cogitativa* (38 ff.).

In den Objekten der Sinne hat man das *sensibile proprium* (die sogenannten sekundären Sinnesqualitäten) und das *sensibile commune* (die sogenannten primären Sinnesqualitäten) zu unterscheiden. Für Thomas haben beide gleicherweise objektive Realität. Daneben gibt es noch das *sensibile per accidens* (41 ff.).

Gemäss dem doppelten (d. i. dem physischen und dem psychischen) Eindruck des Objektes auf den Sinn entsteht im Sinn eine *species impressa*, auch *materialis* genannt, und eine *species expressa*, auch *spiritualis* genannt.

Hier gefällt mir nicht der Ausdruck *species expressa* und *spiritualis*. Die betreffende *species* ist zunächst eine *impressa* und ist bloss *immaterialis*, nicht aber *spiritualis*; sie wird *expressa* zugleich sein, wenn sie ausserdem noch das im Sinne leistet, was die *species expressa* oder das *verbum* im Intellekte. Drei Prozesse sind demzufolge in der Sinneswahrnehmung auseinanderzuhalten: im ersten Moment ist der Bewegter, z. B. der Lichtstrahl, in Akt und das Bewegliche, z. B. das Auge, in passiver Potenz zur Aufnahme dieses Aktes; dann im Augenblick des Erregtseins des Auges ist der Akt des Bewegers im Beweglichen und informiert letzteres, und so haben wir einen dem Bewegter und dem Beweglichen, dem *agens* und *patiens*, gemeinsamen Akt, die *species impressa materialis*; im dritten Moment ist der Akt des Beweglichen nicht mehr derselbe wie derjenige des Bewegers, sondern der Bewegter hat im Beweglichen einen dem Beweglichen eigenen Eindruck hinterlassen, die *species expressa* (besser *impressa*) *immaterialis*, die ihrerseits, gemäss ihrer ganzen Genesis, etwas Subjektives und Objektives ist. Doch ist festzuhalten, dass sie nicht ist *id quod percipitur*, sondern *id quo percipitur*, also nur Mittel, nicht Objekt der Sinneserkenntnis, welches vielmehr die sinnlich wahrnehmbare Körperwelt ist (45 ff.).

Hier vermisste ich ein Wort über die Frage, ob Thomas auch bei der Sinneswahrnehmung eine *zweifache species immaterialis* annimmt, wie er nach dem Verfasser für die intellektive Erkenntnis eine *species intelligibilis impressa* und eine *species intelligibilis expressa seu verbum*

mentis verlangt. Die Frage erscheint mir von Wichtigkeit (vgl. Geysler, Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt?, im Phil. Jahrbuch XII [1899] 130—147).

3. Was lehrt Thomas über die Tätigkeit der intellektuellen Fähigkeit? Zunächst, dass sie qualitativ verschieden sei von der Sinneswahrnehmung: sentire nondum est scire. Der letzte Grund hierfür ist nach Thomas die Tatsache, dass das eigentliche und unmittelbare Objekt der Intellektstätigkeit die von den Prinzipien der Individualität losgelöste Wesenheit der körperlichen Dinge ist: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Diese Tatsache hinwiederum „leitet Thomas ab von dem Fundamentalsatz seiner Psychologie: Die Seele ist die substanziale Form des Körpers. Wenn also jede Erkenntnis, wie wir bei der Erklärung der Grundlagen der thomistischen Erkenntnislehre sagten, in der Vereinigung des Objektes mit dem erkennenden Subjekt besteht, und diese Vereinigung in einer der Natur des aufnehmenden Subjektes entsprechenden Weise statthat, so ist klar, dass das eigentliche Objekt einer Fähigkeit jenes ist, das der Seinsweise derselben entspricht. Nun aber kann der Seinsweise des menschlichen Intellekts — der, wengleich er als geistige Fähigkeit unabhängig ist vom Organismus, dennoch Fähigkeit der die Materie informierenden Seele ist — proportionell entsprechen nur die körperliche Wesenheit oder Natur, insofern sie befreit ist von den Merkmalen der Einzelheit, die von der Materie stammen. Daraus folgt, dass nur die so gefasste Wesenheit der körperlichen Dinge als eigentliches und adäquates Objekt der Erkenntnisfähigkeit des Intellekts angesprochen werden kann (55 f.). *Obiectum intellectus est aeternum, est universale, immateriale, abstractum . . .*“

„Da also die Wesenheit der materiellen Dinge nach dem hl. Thomas proportioniertes Objekt unserer Intellektstätigkeit nicht werden kann, ohne dass sie vorher der akzidentalen Eigenschaften entkleidet wird, mit denen sie singularisiert im individuellen Körper existiert, so muss folgerichtig unser Intellekt mit einer Trennungsfähigkeit begabt sein, inkraft derer er von den besagten Eigenschaften absehen und sein eigentliches Objekt auffassen kann nicht nach den partikularen Bedingungen der Existenz desselben, sondern nach der Natur besagter Erkenntnisfähigkeit. Hierin gerade besteht die Abstraktionskraft“ (57). Die Tätigkeit dieser Abstraktionskraft, die Abstraktion, ist kein reales, sondern ein intentionales Trennen, ein Absehen, kein Ableugnen. Eine ähnliche Abstraktion vollziehen ja auch die einzelnen Sinne, wenn der eine Sinn bloss die Farbe, der andere bloss die Härte der Körper auffasst. Weil Plato diesen wahren Charakter der Abstraktion misskennt, „weil er, statt nur intentional das Objekt des Denkens von den individuierenden Eigenschaften, mit denen es bekleidet ist, zu sondern,

jenes von diesen real trennte, blieb durch diesen Grundirrtum sein ganzes gnoseologisches System vollständig abgeschnitten von der Welt der äusseren Wirklichkeit“, wie Thomas S. Th. q. 85 a. 1 ad 2 hervorhebt (60).

Dieser Abstraktionsakt ist wesentlich verschieden vom Erkenntnisakt, und darum ist das Abstraktionsvermögen, der intellectus agens, eine vom Erkenntnisvermögen, vom intellectus possibilis real verschiedene Kraft. Der Abstraktionsakt des intellectus agens besteht nämlich in einer Beleuchtung der Phantasiebilder, durch welche die Wesenheit derselben ohne die notae individuantes blossgelegt wird, worauf der intellectus possibilis diese Wesenheit erkennt. So ist also, in Hinsicht auf die species, das phantasma die causa instrumentalis, der intellectus agens die causa principalis; in bezug auf den Erkenntnisakt ist der intellectus agens die causa efficienter intellectrix (*νοῦς ποιητικός*), der intellectus possibilis die causa formaliter intellectrix (*νοῦς δυναμικός*); im Verhältnis zu einander ist der intellectus agens die aktive Kraft, die den intellectus possibilis als passive Potenz aktuiert, und die, da Akt und Potenz real von einander verschieden sind, von letzterem real verschieden sein muss. So kommt auch hier wieder die Lehre von Akt und Potenz, von Materie und Form (im übertragenen Sinne) zur Geltung.

Leider ist der Verfasser über die zwei wichtigsten Punkte allzu rasch hinweggegangen, nämlich über den Grund der Annahme des intellectus agens bei der Intellekterkenntnis, allgemein der species sowohl bei den sinnlichen wie geistigen Erkenntnistätigkeit, und über die Wirksamkeit des intellectus agens. Für Thomas ist die species Vehikel jeder Erkenntnis, der sinnlichen wie der geistigen. Er begründet dies damit, dass der Erkenntnisakt Vergegenständlichung des Erkenntnisobjektes ist, die körperlichen Dinge aber weder dem Sinn noch dem Intellekt unmittelbar gegenwärtig sind. Der Grund ist richtig, aber er beweist nicht die Notwendigkeit der Gegenwärtigmachung des Objektes gerade durch eine species, es ist ganz gut auch ein anderer Vergegenwärtigungsmodus denkbar: die Vergegenwärtigung muss nicht notwendig nach Analogie der Informierung der Materie durch die Form erfolgen, wiewohl eine solche Auffassung allerdings vortrefflich hineinpasst in das ganz auf Materie und Form aufgebaute philosophische System des Aquinaten. Sodann: warum ist für die Sinneserkenntnis kein sensus agens neben dem sensus possibilis notwendig, wie für die Intellektiv-erkenntnis ein intellectus agens neben dem intellectus possibilis gefordert wird? Thomas antwortet: weil die körperlichen Dinge unmittelbar auf die Sinne einwirken, durch diese unmittelbare Einwirkung aber die Sinneserkenntnisfähigkeit unmittelbar affizieren und zum Wahrnehmungsakt bestimmen können, wohingegen kein körperliches Ding unmittelbar auf den Geist, auf den Intellekt einwirken kann. Indes die letztere Be-

hauptung wäre erst zu belegen; und die erstere Feststellung scheint eine *species sensibilis* bei der Sinneswahrnehmung überflüssig zu machen. Auf alle Fälle ist es ein Mangel, dass der Verfasser auf diese Kernpunkte der ganzen thomistischen Erkenntnislehre nicht tiefer eingegangen ist.

Ziel der Intellekttätigkeit ist die Idee, d. h. die *species expressa*, auch *verbum intellectus* genannt. Ihr Verhältnis zum Intellekt ist folgendes: „Sie folgt der Intellektion, insofern sie vom Intellekt auf dem Wege einer Tätigkeit gebildet ist; sie geht ihr voraus, weil durch sie und in ihr eben die Erkenntnis des Objektes zustandekommt“ (77).

Die zwei wesentlichen Eigenschaften der Idee sind ihre Subjektivität und ihre Universalität. Die Idee als Ziel der Intellekttätigkeit ist subjektiv, als Prinzip unserer Erkenntnis ist sie universal. Diese Subjektivität ist nicht idealistisch oder monistisch zu fassen, denn „die Idee ist im Subjekt, aber sie ist dort als Mittel und Information für die Erkenntnis eines äusseren, von ihr verschiedenen Objektes; sie wird deshalb Darstellung nicht ihrer selber, sondern eines Objektes genannt; und sie ist trotzdem wesentlich subjektiv, weil sie eine Form oder Aktualität des Subjektes bildet“ (83). Die Universalität der Idee besteht darin, dass sie die Wesenheit des Objektes unter Absehung von allem Individuellen darstellt, „das Singuläre hingegen, welches eigentliches Objekt des Sinnes ist, wird vom Intellekt nur indirekt und durch einen von der Idee zum Sinnesbild rückwärtsschreitenden Prozess erkannt, durch den das Universale neuerdings die ursprünglichen Individuationsmerkmale wieder anzieht . . . , weil das Individuale Objekt unserer intellektiven Erkenntnis werden kann nur durch das Licht des Universalen hindurch, und weil das Universale das informative Prinzip jedes erkennenden Aktes des Intellektes ist. Das Universale ist das Licht, durch welches hindurch der Geist die Dinge *sub specie aeternitatis*, oder in einer seiner Natur ganz und gar entsprechenden Weise betrachtet. Das Universale, erklärt deshalb Cajetan, welches nicht das Objekt der Wissenschaft ist, ist sicherlich die absolute und unerlässliche Bedingung (*conditio sine qua non*) derselben“ (87).

In der Bildung der Idee tritt der ganze Unterschied zwischen Intellekt und Sinn zutage: „Während die *species sensibilis* die flüchtigen Akzidentien der Wirklichkeit wiedergibt, stellt die *species intelligibilis* hingegen die unveränderliche und absolute Wesenheit der Dinge dar“ (92).

Das Verhältnis zwischen Intellekt und Sinn ist ausgedrückt in dem Satz: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Dieser Satz weist hin auf das Material, dem sich unsere Intellekttätigkeit zuwendet, „er sieht aber ab von dem Prozess, den der Intellekt in diesem Material vollziehen kann, und behauptet infolgedessen nichts über das endgültige Ziel unserer geistigen Erkenntnis“ (93).

Verschieden von der Sinneserkenntnis ist also „der zentrische Punkt der neuen Erkenntnis (nämlich der Intellekterkenntnis): die Wesenheit; verschieden ist das Mittel, durch welches sie zu demselben gelangt: die Idee; verschieden ist der fundamentale Prozess: die Abstraktion: das ist der dreifache Unterschied, der, nach dem echten thomistischen Denken, den ganzen Seinsgrund der intellektiven Erkenntnis über die Sinneswahrnehmung hinaus bildet“ (95).

Der Höhepunkt der Intellekterkenntnis ist das Selbstbewusstsein, die Erkenntnis seiner selbst. Um diese Erkenntnis richtig zu verstehen, muss man beachten, dass der Verstand wegen seiner vollständigen Potenzialität hinsichtlich aller Erkenntnisobjekte, und wegen seiner Behinderung durch die Materie, den Körper, dessen substanziale Form die Seele ist, von der unvollkommeneren zur vollkommeneren Erkenntnis vorwärtsschreitet: von der simplex apprehensio zum iudicium bzw. zum ratiocinium und zur cognitio memorativa. Im Selbstbewusstsein nun treten diese drei Erkenntnisprozesse vereinigt auf. Der heilige Thomas nämlich „unterscheidet in der Erkenntnis, welche die Seele von sich selber haben kann, zwei Grade: der erste besteht in der Perzeption ihrer eigenen Konkretheit und Individualität; der zweite umfasst die Erkenntnis der Universalität, welche den Begriff des Objektes informiert“ (107); die erste ist die Erkenntnis des an est anima, die zweite ist die Erkenntnis des quid est anima. Zur ersten gelangt der Geist nicht durch Abstraktion, sondern durch einen unmittelbaren Evidenzschluss aus der dem Geist in ihren Tätigkeiten implicite gegenwärtigen Wesenheit der Seele; diese Erkenntnis der Existenz der Seele nennt der hl. Thomas, weil sie direkt und ohne die Hilfe irgend einer Erkenntnisform erfolgt, eine habituale, das habituale Selbstbewusstsein. Die zweite Erkenntnis, die Erkenntnis der Wesenheit der Seele, „ist das Ergebnis eines noch geläuterteren, reineren Prozesses unseres Intellektes und ist zugleich das adäquate und eigentliche Ziel der Tätigkeit jeder intellektiven Natur als solcher“ (114), die höchste Unabhängigkeit von der Materie, die höchste Aktuierung der Erkenntnis-Potenzialität.

Wiederum vermisse ich hier das tiefere Eingehen auf die Kernpunkte der Sache, nämlich auf die Fragen, warum das direkte und unmittelbare Objekt der Verstandestätigkeit das Universale und nur das Universale sei, warum und wie alles Singuläre erst durch Reflexion und zwar durch Reflexion über das Universale hin erkannt werde u. s. f.

Die aus dem hl. Thomas öfters angeführte Begründung aus der Geistigkeit der Seele einerseits und aus ihrer substanzialen Hinordnung auf den Körper andererseits scheint uns für sich allein nicht durchschlagend zu sein. Bei einer so empirischen Sache müssen viel mehr empirische als spekulative Gründe herangezogen werden, wie dies der hl. Thomas z. B. bei der Frage nach der Abhängigkeit der Intellektualität von den

Sinneswahrnehmungen auch getan hat. Auch die Spezieslehre des hl. Thomas ist zwar im Rahmen der Lehre von Materie und Form durchaus konsequent aufgestellt, aber es wäre doch wohl zu beweisen, dass diese zunächst kosmologische Theorie auch für die Erkenntnisprozesse ebenso Geltung hat, wie z. B. die Lehre von Potenz und Akt.

II.

Das Problem der Erkenntniskritik umfasst zwei Fragen: die nach der Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen und die nach dem Kriterium zur Feststellung der Wahrheit der Produkte dieser Erkenntnisquellen.

1. Es handelt sich also zunächst um die Feststellung des Wertes d. i. der Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisakte.

a. Beginnen wir mit den Sinnesakten. Nach dem hl. Thomas geben dieselben die Wirklichkeit richtig wieder, wenn sie ihr eigentliches Objekt, das *sensibile proprium*, erfassen, „denn, wie schon bemerkt, ist die sensitive Fähigkeit erstlich und wesentlich, das will besagen durch ihre Natur selber, auf die Wahrnehmung des *sensibile proprium* hingeeordnet. Und als solche, d. h. als Tätigkeit, die hervorgeht aus einer natürlicherweise aktuierten Form oder Potenz, muss die Erkenntnis der Sinnlichkeit eine sichere genannt werden, insofern die Fähigkeit im *sensibile proprium* immer das erfasst, was direkten Wert besitzt bei der kognositiven Rekonstruktion der äusseren Wirklichkeit. Denn die Natur kann, da sie *determinata ad unum* ist und deshalb unveränderlich eine abgegrenzte Zweckordnung bewahrt, das Ziel ihrer eigentlichen Wirksamkeit nicht anders als genau erreichen, es müsste denn sein, dass man in ihrem Reich die blinde und verwegene Herrschaft des Zufalls aufrichten will, wie dies die Fatalisten träumten“ (124 f.).

Die Ungenauigkeiten, Fehlerhaftigkeiten und Irrtümer der Sinneswahrnehmung hinsichtlich des *sensibile proprium* sind nach dem heil. Thomas ausschliesslich den Behinderungen im Organ oder im Fortpflanzungs-Mittel der Objekteinwirkung zuzuschreiben, nicht der Sinnesfähigkeit.

Anders verhält sich die Sinneswahrnehmung zum *sensibile commune* und zum *sensibile per accidens*. Auf das *sensibile commune* ist die Sinnesfähigkeit nicht „erstlich und gemäss ihrer ganzen Naturfinalität hingeeordnet; so kann der Gesichtssinn getäuscht werden bei der Beurteilung (!) der Figur oder der Grösse eines Körpers, weil ein solches Urteil (!) nicht proportioniert anschliesslich Sache jenes Sinnes, sondern auch anderer Sinne ist, wie des Tastgefühls. Grösser ist bei der Sinneswahrnehmung auch die Irrtumsmöglichkeit bezüglich jener verschiedenen kontingenten Bestimmungen, die das spezifizierte Objekt der Sinneswahrnehmungen begleiten können, denn da die besagten Eigenschaften Objekten von verschiedener Natur inhärieren können, so kann beim Ur-

teil (!) über dieselben eine sensitive Fähigkeit leicht eine Substanz mit einer anderen vermengen“.

„Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass der Wert der Sinnesbetätigung ein um so unversehrter bleibt, je mehr das Sinnesobjekt dem Sinn, der darüber urteilt (!), durch sich selber unmittelbar gegenwärtig ist, sodass der hl. Thomas mit gutem Recht hervorhebt, dass unter den inneren Sinnesfähigkeiten die Einbildungskraft am meisten zum Irrtum neigt, da sie die Eigentümlichkeit besitzt, dass sie nicht abhängt von der aktualen Gegenwart des Objektes, das von ihr wiedergegeben wird“ (126 f.).

b. „Dasselbe Prinzip der Gegenwärtigkeit des Objektes als Wertgarantie für die Tätigkeit der Fähigkeit gilt auch hinsichtlich der Betätigung des Bewusstseins“ (127).

Im sinnlichen Bewusstsein, im *sensus internus*, „betätigt das sinnlich wahrnehmende Prinzip eine gewisse Reflexion über einen Teil von sich, insofern es durch die Tätigkeit einer seiner Fähigkeiten [eben des Bewusstseins] die Akte der anderen wahrnimmt, ohne jedoch ein vollständiges Zurückgehen auf die eigene Tätigkeit zu bewerkstelligen, da dieses in einem durch seine Natur an ein materielles Organ gebundenen Tätigkeitsprinzip unmöglich ist . . . (*sensus internus*) non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire. Wenn dem so ist, so sieht jeder, wie bei dieser Erkenntnistätigkeit das Objekt mehr als bei irgend einer anderen niederen Sinneswahrnehmung der Fähigkeit gegenwärtig ist“ (127 f.), woraus die Treue der Wahrnehmungen des sinnlichen Bewusstseins sich von selbst ergibt.

Um so zuverlässiger muss aus demselben Grunde aber erst die Erkenntnis des geistigen Bewusstseins sein, denn „hier hat, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt worden ist, ein vollständiges Zurückgehen von seiten des tätigen Prinzips auf die eigene Wesenheit statt, derart, dass sogar kein realer (?) Unterschied mehr besteht zwischen der erkennenden Fähigkeit und dem Objekt der Erkenntnis, sondern die eine wie das andere ein Ganzes zugleich in der geistigen Einfachheit der Tätigkeit bilden“ (128).

Irrtümer sind bei einem solchen geistigen Bewusstseinsakte ganz ausgeschlossen, da die allein möglichen diesbezüglichen Irrtumsquellen: „die Veränderung des Objektes oder ein Hindernis in der Fähigkeit oder schliesslich eine Ungeeignetheit des Mittels“ (129) nicht vorhanden sind, ersteres und letzteres wegen der unmittelbaren gegenseitigen Durchdringung von Objekt, Fähigkeit und Mittel beim geistigen Bewusstseinsakte, das zweite wegen der Geistigkeit bzw. Einfachheit der Fähigkeit, die keine Alteration zulässt.

c. Auch die Intellektttätigkeiten der *simplex apprehensio* und des *iudicium* sind aus sich des Irrtums unfähig, weil sie ebenfalls natürliche Betätigungen des Intellektes zu seinen natürlichen Zielen sind, und

weil sich zwischen sie und ihr Objekt kein störendes Mittelding einschleibt.

„Was die erstere (die simplex apprehensio) angeht, so kann man ihre Zuverlässigkeit unmöglich in Zweifel ziehen, wenn man erwägt, dass der Intellekt bei der simplex apprehensio vermittels seiner elementaren Aktion zu den Dingen strebt und zu ihnen sich mit substanzialer und spontaner Bewegung hinwendet“ (133).

Auch die Zuverlässigkeit des Urteils ist unbestreitbar, denn entweder haben wir ein Tatsachen- oder ein Begriffs-, entweder ein synthetisches oder ein analytisches Urteil vor uns. Beide Urteile beruhen aber auf einer Intuition d. h. auf einem unmittelbaren Einblick in Subjekt und Prädikat des Urteils, die beim analytischen Urteil als simplices apprehensiones und beim synthetischen Urteil als Ergebnisse einer nach Voraussetzung normal verlaufenen äusseren oder inneren Erfahrung nicht falsch sein können.

Die Zuverlässigkeit des Intellektes beim Schlussverfahren ergibt sich wiederum aus der natürlichen Hinordnung des Intellektes zu dieser Tätigkeit und aus der Unmittelbarkeit des Intellektes hinsichtlich der Elemente des Schlussverfahrens, nämlich der bei demselben als Prämissen verwandten Urteile und des dem ganzen Schlussverfahren als Unterlage dienenden Prinzips der Identität, das dem Verstand unmittelbar evident ist.

Aus dem dargelegten folgt, dass, so lange die Erkenntnisquellen — äussere und innere Sinne, sinnliches und geistiges Bewusstsein, Verstand und Vernunft in der Begriffs-, Urteils- und Schlussbildung — normal funktionieren, ein Irrtum ausgeschlossen ist. Insbesondere ist ein solcher Irrtum ausgeschlossen auch bei der Erkenntnis der obersten Prinzipien für jedes Denken, z. B. des Prinzips der Identität und der Gleichheit bzw. Ungleichheit, des Ganzen und des Teiles, vor allem des Widerspruchs und der Kausalität, welche letzteres namentlich für das empirische Denken und Forschen von so hoher Bedeutung ist.

Überschauen wir das Ganze, so sehen wir, dass der heil. Thomas alle seine Beweise für die Untrüglichkeit der Erkenntnisquellen stützt auf die unmittelbare Gegenwart des Objektes in der Erkenntnisfähigkeit und auf den Satz von der Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit der Natur. „Die Tätigkeit (so lässt sich zusammenfassend sagen), die hervorgeht aus einer Fähigkeit, welche handelt nach dem Masse ihrer natürlichen Tätigkeitsbefähigung, im Rahmen der ihrer substanzialen Finalität proportionierten Gesetze, erreicht immer ihre Wirkung, vorausgesetzt, dass sie nicht gehemmt wird durch ein äusseres Hindernis“ (150 f.).

2. Verschieden von der Frage nach der Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen ist die Frage nach dem Erkenntnis-kriterium, nach dem Merkmal der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Erkenntnissen,

nach der legitimen Ursache unserer festen Zustimmung zu den Ergebnissen der Erkenntnisquellen. Nach dem hl. Thomas steht im Mittelpunkt dieser Frage das Universale, das Universale, welches, wie gegenüber dem Nominalismus, Konzeptualismus und Ultrarealismus festzustellen ist, „weder ein reines Wort ist noch ein reiner Begriff, und doch auch nicht ein unserem erkennenden Geiste ganz fremdes Sein, sondern eben eine Hervorbringung unserer intellektiven Fähigkeit, die ihr Fundament hat in der Wirklichkeit der Dinge“ (160).

Das Universale ist „die Basis unserer Erkenntnisse und der Eckstein unseres ganzen wissenschaftlichen Gebäudes. Scientia est universalium; und dieser scholastische Ausspruch bezeichnet nichts anderes, als dass nur das Universale vollkommen stillen kann die Forderungen unseres Intellektes, der bei seiner erkennenden Tätigkeit die Wesenheit der Dinge durchdringen will, und diese Wesenheit will er ergreifen nicht in einem Zustand von seinem Akte inhärierender Flüchtigkeit, sondern — in einer seiner geistigen Natur durchaus würdigen Weise — als permanente und absolute Entität. Er strebt also nicht nach der einfachen Erkenntnis der Individuen als solcher, vielmehr will er von ihnen die notwendigen Beziehungen und das gemeinsame Sein erfassen . . . Diese Erkenntnis nun, welche die allein dem menschlichen Geiste angepasste ist, kann von seiten unserer Fähigkeit nicht statthaben ohne die Aneignung der notwendigen das konstitutive Sein jedes Objektes darstellenden Elemente, und durch welche jedes Objekt seine natürliche Beziehung offenbart, mit andern Worten, ohne die Erkenntnis dessen in jedem Sein, wodurch es eine Beziehung zu einem anderen ausdrückt, des unum versus alia“.

„Und so wird das Universale das adäquate Objekt . . . unserer intellektiven Betätigung, gebildet in seinen beiden fundamentalen Bedingungen: realer Uebereinstimmung mit den Dingen der Aussenwelt, und effektualer Existenz in unserem Geiste, derart dass an diesen beiden Bedingungen wie an einem gemeinsamen Wahrheitskriterium sich schliesslich jedes Resultat unserer Erkenntnis orientieren muss . . ., so zwar, dass [es sind die Worte des hl. Thomas] das Ding wahr genannt wird, wenn es von unserem Verstande aufgefasst wird in einer dem geistigen Sein desselben entsprechenden Weise. Daher kann man sagen, dass die Ursache der Wahrheit oder ihr radikales Prinzip die Natur selber des Dinges ist, assimiliert von unserem Intellekt im Erkenntnisprozess“ (161 ff.).

Denn auch die Erkenntnis des Individualen erfolgt nur über den Weg des Universalen, das nach den Worten des hl. Thomas „das Abbild aller Individuen und der Führer zur Erkenntnis derselben“ ist. So ruht also die Gewissheit aller unserer Erkenntnisse letztthin auf der Gewissheit der Universalienenerkenntnis.

Bewirkende Ursache dieser Gewissheit ist nach dem Aquinaten die Evidenz, nicht jene erste und unmittelbare Evidenz von den ersten Prinzipien, sondern jene Evidenz, die „uns erscheint als die wesentliche Deutlichkeit des Objektes, oder konkreter als die Wesenheit selber des Objektes, insofern sie (die Wesenheit) dahin strebt sich darzustellen als natürliche und gelegene Form für unsere Erkenntnisfunktion. Und während die Gewissheit an erster Stelle dem erkennenden Subjekt zuzuschreiben ist, von dem sie erst auch auf das Objekt übertragen wird, so betrifft andererseits die Evidenz direkt das erkannte Ding und von diesem fließt sie über auf das erkennende Prinzip“ (165).

Das effektive Prinzip, auf dem die Gewissheit in der menschlichen Erkenntnis beruht, ist somit „das Universale, betrachtet unter einem besonderen Gesichtspunkt: nämlich nicht als statischer Wert, sondern als dynamischer Wert für den Erkenntnisprozess“ (166), „das Universale, gefasst unter einem epistemologischen, nicht unter einem psychologischen Gesichtspunkt: gefasst als Meister und Herr unserer erkennenden Tätigkeit oder auch als edles Viatikum für unseren Intellekt auf seinem beschwerlichen und mühsamen Weg zur Wahrheit: *imago omnium et inducens in cognitionem omnium*“ (167), denn gerade so wie das Universale fundamental in den Dingen ist, formal im Intellekt, so bezieht sich die Gewissheit fundamental auf die äussere Wirklichkeit, formal auf den Intellekt selber, der erkennt. „Denn dann sagen wir, wir hätten Gewissheit von einer Sache, wenn wir sie in ihrem notwendigen und unveränderlichen d. h. universalen konstitutiven Grund erkannt haben, welcher Grund seinerseits sich klar, evident, unmittelbar vor unserem Geist auftut, sodass es keines anderen Garantieelementes für sein unerschütterliches Festhalten bedarf“ (168).

Die Universalienlehre ist somit keine Spitzfindigkeitstheorie, sondern eine Theorie von grundlegender Bedeutung für die Philosophie im allgemeinen und für die Erkenntnislehre im besonderen.

Der Verfasser gibt der thomistischen Erkenntniskritik hier eine überraschende Beleuchtung. Indem er die Erkenntnis des Universales und die Gewissheit und Evidenz von der Objektivität dieser Erkenntnis den Angelpunkt der ganzen thomistischen Erkenntniskritik sein lässt, wirft er einen Gedanken in die Debatte, der grosser Beachtung wert ist. Er versteht es auch, seine Darlegungen aus dem hl. Thomas geschickt zu belegen; doch sind seine Ausführungen nicht in allweg genügend klar und überzeugend.

3. Unzertrennlich verbunden mit der Frage nach der Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen und dem Gewissheitskriterium (d. i. der Evidenz) ist die Frage nach der Natur der Wahrheit, die wir durch die Tätigkeit der Erkenntnisquellen und unter Anlegung des Gewissheitskriteriums zu erreichen streben. Die Wahrheitsdefinitionen des hl. Augustinus, von

denen die eine: *veritas est qua ostenditur id quod est* vom Objekt und die andere: *veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est* vom Subjekt ausgeht, verbindend definiert der hl. Thomas die Wahrheit als eine *adaequatio rei et intellectus*. Zur Erläuterung dieser Definition bemerkt der Verf.: „Wir wissen, dass die Erkenntnis nach dem Aquinaten nicht zustandekommt ohne die Gegenwart des Objektes im Subjekt. Da aber jede Aufnahme erfolgen kann nur in einer der Natur des aufnehmenden Prinzips entsprechenden Weise, so muss das Objekt der Erkenntnis sich im erkennenden Prinzip wiederfinden gemäss einer idealen Ausprägung der Uebereinstimmung mit letzterem. Und darin gerade besteht die Wahrheit: in dieser Gleichstimmigkeitsausprägung, in dieser Angleichung, gemäss deren das Objekt, erscheinend so wie es in der Natur existiert, zur selben Zeit durch den Intellekt vollkommen assimiliert und befähigt ist zur vitalen Funktion desselben, derart dass die *ratio formalis* der Wahrheit, vom Intellekt auf die erkannten Dinge überfliessend, der konstitutiven Wesenheit derselben nichts hinzufügt ausser einer besonderen Beziehung der Abhängigkeit vom genannten Prinzip und der Gleichförmigkeit zu ihm“ (177 f.).

Das ist die logische Wahrheit, die von der ontologischen und moralischen zu unterscheiden ist. Während die logische und moralische Wahrheit nur akzidentale, veränderliche Beziehungen des Objektes zur menschlichen Erkenntnis bzw. zum menschlichen Willen (d. h. zu Erkenntnis, Willen und äusserem Wort) besagen, schliesst die ontologische Wahrheit eine wesentliche, untrennbare und unveränderliche Beziehung des Dinges zu den göttlichen Ideen ein.

Nachdem der Verfasser sodann eingehender dargelegt hat, dass die logische Wahrheit fundamental in den Dingen, formal aber im Intellekt und zwar im urteilenden Intellekt sich findet, schliesst er mit einer interessanten Ausführung über die Beziehungen der Wahrheitslehre des hl. Thomas zu anderen Hauptlehren seines Systems, insbesondere zur Lehre von Potenz und Akt, Sein und Tätigkeit: „Wer diese Lehre des Aquinaten (vom Vollzug der Wahrheitserkenntnis nur in einem Urteilsakt) wohl erwägt, kann leichthin innwerden, wie sie gebührend entspricht der Natur unseres Intellektes als einer in ihren äusseren Betätigungsbedingungen von der Materie limitierten und abhängigen Potenz, oder als einer Fähigkeit, die einem Organismus informierenden Geiste eigen ist, der nicht ein reiner Geist ist . . . , der, weil in reiner Potenz zur Erkenntnis, auf seinem Tätigkeitswege von einem einfachen und elementaren Akte zu einem komplexeren und vollständigeren vorwärtsschreitet wie vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Wenn aber der Geist, ganz frei von jeder Verbindung mit einem materiellen Organismus, eine intellektuelle Fähigkeit im vollkommenen Grade erkennender Aktivität besässe, dann würde er, um die höchste Finalität

seines Forschens (die Wahrheit) zu finden, nicht mehr eines über die simplex apprehensio hinausgehenden Aktes bedürfen; denn diese elementare Tätigkeit würde für sich selber der tätigen Fähigkeit genügen für eine vollendete Erkenntnis bezüglich des Objektes“ (191 f.).

Die dargelegte Erkenntnislehre hängt weiterhin zusammen mit der thomistischen fundamentalen Lehre von Sein und Tätigkeit, mit dem Grundsatz: *operari sequitur esse* „Wie von allen intellektualen Substanzen die menschliche Seele die niedrigste Stufe einnimmt, und am wenigsten die Aehnlichkeit mit Gott abspiegelt, da sie aus dem innersten Grunde ihres Seins hingeordnet ist, in substanzialer Einheit mit dem materiellen Prinzip sich zu verbinden, so muss von der metaphysischen Einheit des menschlichen Seins das notwendige Gesetz ihres Wirkens entnommen werden. Und deshalb muss ihr edelstes Leben, das intellektive, dermassen bedingt sein, dass es sich nicht entfalten kann, ohne dass die Wahrnehmungen des sensitiven Lebens gleichsam als Instrumentalursache ihm die entsprechende Materie zubereiten“ (194).

Es ist ein Verdienst des Verfassers, den einheitlichen Aufbau der ganzen thomistischen Erkenntnislehre und -Kritik auf dem Grunde der Lehre von Potenz und Akt, von Materie und Form und von der substanzialen Verbindung der Seele mit dem Körper herausgestellt zu haben. Im Lichte dieser Darstellung muss das erkenntnistheoretische System des hl. Thomas auch dem Gegner wegen seiner Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit Achtung abgewinnen. An den Neuscholastikern ist es nun, dieses System in einer den berechtigten Forderungen des modernen philosophischen Denkens entsprechenden Weise fortzubilden, unter Ausmerzung alles dessen, was nach dem heutigen Stande der Wissenschaft unhaltbar oder weniger stichhaltig geworden ist. Einen solchen Versuch unternimmt der Verfasser im nunmehr folgenden dritten Buche seines Werkes.

III.

Gleich zu Beginn seiner Ausführungen stellt der Verf. die These auf, dass die thomistische Erkenntnistheorie durchaus „aufnahmefähig ist der sichersten und fruchtbarsten Anwendungen, da sie mit ihren unsterblichen Prinzipien die allgemeine Richtung der modernen Forschungen des Denkens durchdringen und es mit angemessener Bewegung zu den zukünftigen Erregenschaften hinleiten kann“ (199 f.).

1. Die „neuen Orientierungen des Denkens für eine moderne Synthese des Wissens“ sind zurückzuführen „auf eine energische Wiederaufnahme der qualitativen und geistigen Werte in der Kulturwelt, und im besonderen auf eine antinaturalistische Auffassung der Wirklichkeit und des Lebens auf dem Felde der philosophischen Wissenschaften“ (200). Gegen drei naturalistische Systeme insbesondere hat sich in dem letzten Dezennium des vergangenen und im ersten Dezennium des gegenwärtigen Jahrhunderts

die philosophische Bewegung gewandt: gegen den Materialismus, Positivismus und Evolutionismus, um ihnen neues Leben einzuhauchen.

a. Die Neuorientierung des materialistischen Systems, „um mit diesem zu beginnen, ist vorwiegend in Deutschland vollzogen worden, wo sie in ihren Anfängen bestimmt wurde durch die neuen und übermächtigen Ansprüche der psychologischen Lehren“.

„Seitdem Fechner als leitendes Prinzip seiner Psychologie das sogenannte psychophysische Parallelismus annahm — über das hinaus, wie uns scheint, es vom Gesichtspunkt der Partikularwissenschaften kein fundamentaleres und wichtigeres in Bezug auf die Erkenntnis gibt, — seitdem fühlte sich das materialistische System erschüttert in seinen natürlichen Grundlagen; und in seinen ersten Orientierungsversuchen gegenüber den neuen wissenschaftlichen Horizonten vollzog es, bei Külpe, Ebbinghaus und insbesondere bei Münsterberg, den erstlichen Umbildungsversuch, indem es vom einfachen Materialismus zum psychophysischen Materialismus überging“.

„Diese Lehre, wie wir sie bei Münsterberg systematisch auseinandergesetzt finden, erscheint uns als die äusserste Anstrengung des echten Materialismus, noch seinen Grundlagen treu zu bleiben“ (202 f.). Nach Münsterberg ist die innere Erfahrung restlos auf die Sinneswahrnehmungen zurückführbar; letztere haben im System der inneren und psychischen Phänomene dieselbe Funktion wie die Atome im System der äusseren und physischen Phänomene. Selbst die Gefühle und die einfachen Instinktimpulse werden auf Erkenntniselemente zurückgeführt und mit den Sinneswahrnehmungen über denselben Kamm geschoren, die ihrerseits gleichsam das Ergebnis einer reinen mentalen Abstraktion werden, eben wie die Atome der Physik, und so ihren ganzen intuitiven und darstellenden Charakter verlieren. „Und während die physische Welt ihre Gesetze direkt ihren, abstrakten Prinzipien untergeordneten Betätigungsweisen entnimmt, kann hingegen das Bewusstsein seine Gesetze nicht auffinden im Umkreise seiner eigenen Kausalität, und es ist zu diesem Zweck genötigt, zur Verknüpfung der entsprechenden Tatsachen physiologischer Natur seine Zuflucht zu nehmen. Auf diese Weise wird der Parallelismus aufgestellt als ein Erklärungsprinzip auf Grundlage nur der Physiologie, die daher einzige Beweisquelle für die Bewusstseinstatsachen in ihren kausalen Gründen bleibt“ (203 f.).

„Das psychophysische Ich resultiert somit aus der Gesamtheit des Bewusstseins und des Organismus, also aus zwei Termini, auf die sich unsere komplexe Erfahrung bezieht, denn diese wird in zwei Ansichten betrachtet: einer subjektiven und einer objektiven. In der ersten ist die Erfahrung unmittelbar und psychisch, weil sie gegeben wird von einem Komplex innerer Vorstellungen, d. h. von der Erfahrung insgesamt, insofern sie unmittelbar auf uns bezogen werden kann; in der zweiten Ansicht

dann ist die Erfahrung indirekt und äusserlich, weil sie, einen Komplex von Tatsachen umfassend, die betrachtet werden als unabhängig von uns selbst, unserer psychischen Umgebung ganz und gar äusserlich bleibt und sogar auf allgemeine und abstrakte Begriffe zurückgeführt werden kann, wie die theoretischen Begriffe der Physik. Es folgt daraus, dass, was die Erkenntnis betrifft, die Objektivität bloss auf die äussere Welt als solche beschränkt ist, und, vollständig losgerissen vom Betätigungsfeld des Bewusstseins, in sich irgend einen Charakter von Psychizität und geistiger Ausarbeitung nicht enthalten kann“.

„Und hier gerade liegt der hauptsächlichste und substanzielle Fehler, dieser Theorie der »Atomistik des Bewusstseins«, wie sie ihr Urheber selber nennt, verborgen. Der Begriff des psychophysischen Individuums, insofern er auf die Erkenntnisprozesse bezogen wird, fordert eine notwendige und rücksichtslose Unterbrechung im allgemeinen Erkenntnis-system: eine Unterbrechung, die sich nicht rechtfertigen lässt, weder in ihrer Entwicklung noch in ihrem Ergebnis. Hier in der Tat, in dieser Entwicklung, wird der Parallelismus zwischen den psychischen und physischen Phänomenen substanziell entstellt, rein zu gunsten jener letzteren, und wird die Psychologie, mit dem Verlust jeden Ansehens wissenschaftlicher Unabhängigkeit, gezwungen als ein Kapitel, und zwar nicht als eines von primärer Bedeutung, der Physiologie zu erscheinen. Daraus entsteht folgerichtig eine vollständige Vermengung zwischen Tatsachen zweier verschiedener Ordnungen, der qualitativen und quantitativen (Tatsachen, die vielmehr gemäss ihrer natürlichen Berechtigung zur Reintegration unseres kognoszitiven Resultates beitragen), in welcher Vermengung das vorzügliche und formale Element der logischen Vorgänge, die hingestellt werden als einfache Phänomene eines zerebralen Mechanismus, annulliert wird in seiner kausalen Abhängigkeit von den quantitativen Prozessen der Objektivität und damit endet, ein vom Bewusstsein direkt aufgefasster und herausgearbeiteter Wert zu sein. In dieser Unterordnung des Bewusstseins unter den Organismus verliert der Parallelismus des psychophysischen Materialismus jede Auktorität eines die Verknüpfungen und Beziehungen zwischen zwei verschiedenen Reihen erklärenden Prinzips, eben weil er, sich anschickend, die gegenseitige Tätigkeit zwischen Geist und Leib zu erklären, sich ausschliesslich mit der Tätigkeit des Leibes auf die Seele beschäftigt und deren Verhältnisse über ihre wesentlichen Grenzen hinaus vergrössert und deren Bedeutung verändert“ (202 ff.).

„Deshalb ist das ganze Ergebnis einer solchen Forschungsarbeit die Frucht partikularistischer Gesichtspunkte“ (206), kann keine wissenschaftliche Betrachtung genannt werden, sondern bleibt „eine oberflächliche und äusserliche Beschreibung der Bewusstseinsprozesse, ohne irgend etwas über deren qualitativen Wert auszusagen, der doch in eben diesen Prozessen hervortritt. So also ist der psychophysische Materialismus, — diese Folgerung

zieht Wundt, — ebensowenig wie der klassische Materialismus fähig, uns eine annehmbare Erkenntnistheorie zu bieten, die gegründet wäre auf einer vollständigen Erklärung der beiden parallelen Tatsachenreihen, des Geistes nämlich und des Körpers“ (206).

Es war Wundt und seiner Schule vorbehalten, der Parallelismustheorie „eine tiefere und adäquatere Deutung“ zu geben, d. h. „gebührende Rücksicht zu nehmen auf das qualitative Element des Bewusstseins, und die Wertung der psychischen Tatsachen vorzunehmen, ohne dieselben von ihren natürlichen Wurzeln zu entfernen, die auf dem geistigen Felde des Bewusstseins liegen . . . So entstand die neue Richtung, die in der Geschichte der zeitgenössischen Philosophie unter dem Namen realistischer Idealismus anerkannt ist, insofern als die metaphysische Spekulation, welche hier das Feld behauptet, niemals losgelöst ist von der empirischen Forschung über die Realität der Dinge, und insofern insbesondere hinsichtlich der Psychologie die Wertung des durch die physischen und physiologischen Tatsachen des Organismus dargestellten quantitativen Elementes nicht entbindet vom Studium des qualitativen Elementes, nämlich der geistigen Tatsachen des Bewusstseins, sondern vielmehr hinsichtlich eines solchen Studiums erst die zweite Stelle einnimmt in bezug auf die abschliessenden Lösungen der Probleme über das Denken und das Sein“ (207).

b. Seit August Comte und Herbert Spencer war der Positivismus die unter den Anhängern des wissenschaftlichen Naturalismus verbreitetste Philosophie; „und insbesondere wurden seine Behauptungen über die Tatsache des Bewusstseins, die zu einem grossen Teile aufgestellt waren aufgrund der oberflächlichen und leichten Intuitionen des *sensus communis* bei der zu tage liegenden äusseren Erfahrung von der als letzter Ausdruck der absoluten Wirklichkeit betrachteten physischen Natur, von allen jenen bevorzugt, die . . . die Türe ihres Geistes hermetisch verschlossen vor den grossen Problemen der Spekulation über den Ursprung und den Wert der geistigen Vorgänge. Und gerade die Erkenntniskritik, verstanden als dienliche und gesunde metaphysische Verarbeitung reiner empirischer Daten, bildete immer den schwachen Punkt des positivistischen Wissensgebäudes. Dieser Mangel durchdringt wesentlich selbst die Grundlagen des Positivismus, die, zusammengefasst in den beiden Hauptdogmen von der Relativität der Erkenntnis und von der phänomenischen Beschränkung der Wissenschaft, sich in einer einzigen Behauptung konzentrieren, die sich also ausdrücken lässt: Das Sinnenfällige umfasst die ganze Sphäre des Erkennbaren, und der Mensch weiss von Natur aus nichts von dem, was der empirischen Ordnung nicht angehört“ (209 f.).

„Sie glaubten, mit einem Schlag das ganze Reich der Metaphysik zerstört zu haben, indem sie jedes wissenschaftliche Forschen ausserhalb des Feldes der naturalistischen Methoden für unnütz, ja sogar für unmöglich erklärten. Indem sie leugneten, dass die Materialien der Erfahrung einer

geistigen Verarbeitung in uns unterworfen sind, welche sie uns abstrakt darstellt, losgerissen von den diesbezüglichen individuierenden Eigenschaften, und indem sie als einziges Objekt der Erkenntnis das Sinnenfällige bezeichneten“ (210), wiesen sie einerseits die Lösung des Erkenntnisproblems, wie sie von der traditionellen Philosophie vorgelegt war, zurück, vermochten aber andererseits kein besseres System an dessen Stelle zu setzen, im Gegenteil ihr System kennzeichnet sich, „durch die Abnahme des Vertrauens auf den erklärenden Wert der Naturkausalität, die von ihnen als exaktere und präzisere Form denn das Vernunftprinzip angenommen worden war, und durch das Sicherhabendünken über das Reich des Geistes mit seinen Werten und vorzüglich mit seiner Freiheit“ (211). Damit verlor der positivistische Naturalismus immer mehr „jene Färbung psychologischer Rechtfertigung, die er früher zur Schau trug“ (211).

Die Einsicht von der Unhaltbarkeit einer solchen Stellung ging selbst in positivistischen Kreisen auf. Und so versuchten vor allem Avenarius in Deutschland durch seinen Empiriokritizismus und Hodgson in England durch seine Metaphysik der Erfahrung den Positivismus zu erneuern. Ihr Bestreben ging dahin, dem Positivismus eine kritische und philosophische Basis zu geben oder, wie Hodgson sich ausdrückte, mit dem empirischen Gesichtspunkt den subjektiven oder „kartesianischen“ (212) zu verbinden. Das Bedeutsame hierbei ist, dass von der positivistischen Schule offiziell die Notwendigkeit einer kritischen Wertung der empirischen Wirklichkeit und einer Annäherung der Wissenschaft an die Philosophie zugestanden wurde.

Indes, „indem sie das Ziel jeden logischen und mentalen Prozesses hinstellten als konkrete und fast von jeglicher Verbindung mit einer geistigen Bewusstseinsverarbeitung unabhängige Realität“, führten auch diese beiden Denker „den vorwiegenden Faktor der Erkenntnis auf den physischen Organismus und spezieller auf die Tätigkeit des Nervensystems zurück“ (212 f.), und so waren auch sie „gezwungen, qualitative und psychische Werte nach der Richtschnur der quantitativen Daten des Organismus zu erklären . . . So ohne Zweifel offenbart sich die Metaphysik der Erfahrung von Hodgson und der Empiriokritizismus von Richard Avenarius“ (213).

Eine weitere Vorwärtsbewegung in dieser Richtung unternahm Mach. „Er fasst den Positivismus auf nicht als eine einfache Umarbeitung des Materialismus, wie sie z. B. zu tage getreten war in Frankreich bei Littré und in Italien bei Angiulli, Morselli, Sergi und insbesondere bei Lombroso (welch letzterer, wie man weiss, zum Ernährer und Erzieher bei der philosophischen Bildung seiner Geistesrichtung einen Moleschott hatte), sondern als eine starke und reine empirische Form des Wissens, zu der man hätte gelangen müssen auf einem zum Comteschen gerade rückwärts verlaufenden Wege, nämlich ausgehend nicht von der empirischen Wirklichkeit, um den

Menschen zu finden, sondern ausgehend vom Menschen, um die empirische Wirklichkeit zu rekonstruieren, durch deren dreifache Entität, die intellektuale, moralische und soziale, hindurch“ (215).

Mach gedachte eine wahre und eigentliche Erkenntnistheorie, die auf der Psychologie begründet wäre, aufzustellen und so, in Humesche Wege einbiegend, „das sensitive Element in eine besondere Beleuchtung zu rücken, indem er es fasste nicht mehr als rein natürliche Realität, sondern auch als ein psychisches Ergebnis“ (216). Indes, da er die Welt der Materie und des Geistes auf dasselbe Niveau stellt, erschöpft die Sensation (Empfindung) die ganze psycho-physiologische Tätigkeit des Menschen, sie wird die Grundlage des gnoseologischen Systems von Mach. Es ist nur ein Schritt von da zur weiteren Behauptung, dass „die Wissenschaft keine andere Aufgabe hat als die: die Beziehungen der verschiedenen Sensationen zu studieren und sie wiederzugeben, gruppiert nach den Eigenschaften ihrer Phänomenalität, wie sie sich durch die Erfahrung mit konstanter Genauigkeit offenbaren. Bei dieser Aufgabe muss der Forscher eine besondere Leitungsnorm befolgen . . ., das berühmte Gesetz der [Denk-]Oekonomie, welches Mach zuerst beim Studium der Psychologie anwandte, indem er den Begriff davon der Physik entlehnte, auf welchem Gebiete schon etwas ähnliches in weitem Masse Anwendung fand im Gesetz der kleinsten Kraftanstrengung oder des kleinsten Mittels“ (216 f.).

Mit Recht aber hat Külpe geltend gemacht, dass Mach trotz allem noch tief im Positivismus steckt, denn einmal hat auch er in seinem Empfindungsphänomenalismus und Willensmonismus kein Verständnis für den Geist und seine Selbständigkeit gegenüber der Empfindung, sodann hat er in seiner biologischen Auffassung der Erkenntnis das theoretische Leben dem praktischen untergeordnet, den Begriff der Wissenschaft entstellt und herabgedrückt.

Immerhin aber stellt sein System im ganzen „einen wahren Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens“ (220) dar.

c. Der alte Evolutionismus, der jeden Ausdruck, der an eine Finalitätsordnung und an eine Welt des Geistes über der rein materiellen Welt erinnerte, ängstlich mied, ist heutzutage glücklicherweise überwunden. Der neue Evolutionismus ist psychologisch orientiert. Unter denjenigen, die dem Evolutionismus diese neue Richtung geben, ragen Baldwin und Bergson hervor.

Nach Baldwin „muss man im Entwicklungsprozess der Lebewesen den Organismus betrachten nicht im Zustand reiner Passivität und als Spielball der umgebenden äusseren Kräfte, die allein aktiv seien, sondern er ist . . . zu fassen als Wille zur Erhaltung. Der Organismus also gefasst wird für sich selber der vorzügliche Faktor der Entwicklung . . ., der Selbstverwirklichung (self realisation)“ (225 f.). Auslese, Aneignung und Vererbung vollzieht er mit Bewusstsein, mit dem Willen zur Selbsterhaltung.

„So haben wir einen Entwicklungsprozess, der sich auf ein von Darwin fast ganz vernachlässigtes Element gründet, wie es die bewusste Tätigkeit der Organismen ist, in der Weise, dass die mechanische natürliche Auslese, die wie das Rückgrat des darwinistischen Systems ist, hier zur organischen und subjektiven, oder zur indirekten und eminent teleologischen und bewussten Auslese wird“ (226).

Die Schwäche dieser Theorie liegt in ihrer Missachtung der Erkenntniswerte. „Eine Entwicklungstheorie, welche die Selbstverwirklichung des menschlichen Seins restlos als Ergebnis einer spontanen Tätigkeit der Psyche hinstellt, überschreitet auf der einen Seite die Grenzen jeder möglichen Erfahrung und hält auf der anderen Seite einer kritischen Prüfung ihrer grundlegenden Aufstellungen in keiner Weise stand“ (228). Eine solche Theorie ist erst recht unfähig, die erkenntnistheoretischen Probleme zu lösen, denn mit Nützlichkeits- und Selbsterhaltungsfaktoren allein kann man die Entstehung und fortschreitende Entwicklung des kognositiven Lebens nicht erklären. In einem solchen System des gnoseologischen Utilitarismus, den wir bei Nietzsche in seiner Weise wiederfinden, wird, wie beim Pragmatismus überhaupt, die Wahrheit „zu einer reinen Aktionsregel“ (230), „wahr ist (wie Schiller sagt), was im Einklang steht mit den eigenen Gesetzen des Denkens und mit unserer ganzen vorausgegangenen Erfahrung, indem es uns als Grundlage und als vitaler Mittelpunkt dient für weitere Erfahrungen“ (230). „Der Besitz der Wahrheit, folgert James, ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Befriedigung irgend einer Lebensnotwendigkeit. Die Wahrheit ist eine Führerin zur Tat. Sie ist nichts anderes als der Weg, auf dem wir hingeführt werden von einem Fragment der Erfahrung zu anderen Fragmenten“ (231).

Es ist nur eine konsequente Fortführung der Ideen Baldwins, wenn, nach einem ähnlichen Vorgange Wundts und Fouilléés, Bergson, den Angelo Crespi nach Italien verpflanzt hat, diesen Willen zur Selbsterhaltung nicht bloss den mit Bewusstsein begabten Lebewesen zuschreibt, sondern in ihm eine kosmische Tatsache erblickt, ihn als bewussten Willen in allen Wesen annimmt, und wenn er weiterhin nicht bloss ein Werden in Werden, sondern überhaupt nur Werden, ein mit Bewusstsein begabtes Werden ohne Werdendes kennt.

So endet der Evolutionismus in seiner letzten Metamorphose in einem idealistischen Monismus.

Man wird den Grundgedanken dieser Kritik am modernen Materialismus, Positivismus und Evolutionismus durchaus zustimmen, wenngleich man nicht den Wunsch unterdrücken kann, der Verfasser möchte auf die angeschnittenen Fragen noch etwas tiefer und in noch spezifischerer, erkenntnistheoretischer Weise eingegangen sein. So hätte man gern ein Wort gehört auch über die moderne (formalistische, transzendente, meta-

physische) Logik und Logistik, desgleichen über den Psychologismus und die immanente Philosophie (Schuppe, Schubert-Soldern), über den erkenntnistheoretischen Voluntarismus (Jouffroy, Sigwart) und den trotz seiner intellektualistischen Färbung und kantianischen Grundlage mit ihm verwandten Neokritizismus Renouviere, über den Sentimentalismus, über den Anthropologismus (Th. Lipps, B. Erdmann, Heymans, Al. Köhler u. s. f.), über die Philosophie der Werte (Windelband, Rickert) und über den Immanentismus (Le Roy und die Modernisten), welche beide Richtungen nur ganz kurz (239) gestreift werden, über den sozialen Dogmatismus (Balfour), über Husserls und Külpes neueste Stellungnahme. Es wäre dem Verfasser, der offensichtlich über eine gewisse Leichtigkeit der zusammenfassenden Beurteilung philosophischer Systeme verfügt, nicht allzu schwer geworden, auch die genannten modernen erkenntnistheoretischen Strömungen in sein kritisches Bild einzufügen und so seinem Werk eine abgerundete Gestalt zu geben.

d. Wie denkt sich der Verf. nunmehr die Neuorientierung der thomistischen Erkenntnislehre? Er sagt:

1. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Grundlinien der Erkenntnislehre des hl. Thomas. Beginnen kann die menschliche Erkenntnis nur mit den Sinneswahrnehmungen, denn der erkennende menschliche Geist ist kein völlig unabhängiger Geist, sondern naturhaft hingeordnet zur Information einer zu sinnlichem Leben organisierten Materie und mit ihr in substanzialer Einheit verbunden.

Die Sinne ihrerseits stehen in unmittelbarer Berührung mit der Aussenwelt. Das unmittelbare Wissen der Sinne von den äusseren Dingen ist aber nur kontingenter, akzidentaler Art und nur vorbereitender Natur in Hinsicht auf das wahre und wesentliche Wissen (245). Letzteres wird gewonnen nur durch die die Sinneswahrnehmungen bearbeitende d. h. aus ihr die Idee d. i. das Universale abstrahierende Tätigkeit des Verstandes, denn die Idee d. h. der Universalbegriff stellt die unveränderliche, notwendige und ewige Wirklichkeit, das dauernde und feste Fundament eines rechten Philosophierens, der Wissenschaft, dar (246).

Entsprechend diesem Werdegange der Erkenntnis ist die Idee eines teils etwas rein Geistiges, weil Erzeugnis der rein geistigen Tätigkeit des Verstandes, aber zugleich auch die Darstellung der Körperlichkeit, weil aus den Sinneswahrnehmungen entnommen, und so durchdringen sich in ihr Reales und Ideales, und die Erkenntnislehre des hl. Thomas wird dadurch eine Theorie der Grade der Wirklichkeit, eine Lehre der Wissenschaft des Wirklichen (247).

Damit aber steht die Erkenntnislehre des hl. Thomas im schönsten Einklang mit den Bestrebungen des modernen philosophischen Bewusstseins: „sie leistet voll und ganz Genüge der bis ins Kleinste gehenden Behandlung des Einzelnen und macht uns immer befähigter für die tiefe und umfassende Schauung des Ganzen, sie fördert den wachsam

Blick und die frische Spekulation. So in Wahrheit kann man sagen, dass unser Geist die Gewähr besitzt, das Sein in seiner Ordnung wiederzuerkennen, und durch diese Wiedererkenntnis befähigt wird, vorzudringen bis zur Erkenntnis des obersten Seins, welches die höchste Wahrheit ist und als solche das letzte Ziel der menschlichen Erkenntnisfähigkeit“ (248).

Freilich, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas dem modernen philosophischen Denken wirksam nahe zu bringen, muss man das Relative in ihr vom Absoluten scheiden, und um diese Scheidung vornehmen zu können, muss man die Entwicklungsgeschichte der thomistischen Erkenntnislehre einerseits und die Fortschritte und Bedürfnisse der modernen Wissenschaften andererseits studieren. Bei diesem Studium wird man finden, dass der Aufbau der thomistischen Erkenntnislehre im 13. Jahrhundert dieselben Ziele verfolgte, die wir heute bei der Wiedergeltendmachung dieser Lehre zu verfolgen haben, nämlich „die vitalen Pulsschläge des zeitgenössischen Denkens“ zu sammeln „in einer billigen und ernsten Synthese, in der alle neuen Horizonte der Kultur die fortschreitende Linie ihrer Entwicklung finden könnten“ (250). Man wird bei diesem Studium inne werden der Lücken, die das thomistische System für unseren fortgeschrittenen Wissensstand besitzt, man wird aber auch billigerweise begreifen, wie diese Lücken aus dem Stand und der Eigenart des damaligen Wissens sich notwendig ergeben mussten, und man wird über diesen Lücken nicht den wahrhaft bleibenden und unvergänglichen Wert der Grundlinien und des Aufbaus des thomistischen Erkenntnisgebäudes übersehen (251 ff.).

Man hat gegen die thomistische Erkenntnis kritik den Vorwurf erhoben, dass „sie es substantiell unterlassen habe, sich genaue Rechenschaft zu geben über den Wert und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, und dass sie das vor allem vollständig vermissen lasse, was eine sichere Orientierung in jeder fundamentalen Erkenntnistheorie bildet, nämlich die Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit“ (260). Indes wir haben oben gesehen, dass Thomas von Aquin auch diesen Punkt nicht übersehen hat, wenngleich er ihn nicht so direkt ins Auge fasste, wie dies jetzt geschehen muss, nachdem Descartes den methodischen Zweifel und Kant die Kritik der reinen Vernunft als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie bezeichnet haben. Was Thomas über diesen Punkt lehrt, ist lebensfähig auch für die modernen Bedürfnisse, aber es bedarf der Entwicklung.

2. Diese Entwicklung denkt sich der Verf., im Anschluss an Mercier, folgendermassen (262 ff.):

1^o Zuerst ist ein Boden aufzusuchen, auf dem alle Richtungen, einschliesslich des transzendentalen Kritizismus und des Skeptizismus, unbeschadet ihrer Eigenwege, sich stellen können. Dieser Boden ist das Urteil.

α. Die erste Frage der Erkenntnis kritik ist infolgedessen die: Welcher Natur ist diese mentale Synthese von zwei Begriffen? Ist diese Synthese

„das reine Ergebnis einer ganz dem denkenden Subjekt eigentümlichen Veranlagung oder vielmehr . . . der Ausdruck einer objektiven Offenbarung einer Beziehung zwischen diesen beiden Termini? . . . Gibt es Begriffssynthesen, die auf ein nicht von einem partikularen psychischen Temperament abhängiges Motiv hingeordnet sind und darum die Zustimmung jedes seiner natürlichen mentalen Betätigung fähigen Geistes verdienen?“ (262).

„Mag es sich handeln um Ergebnisse der idealen Ordnung, mögen Erfahrungsdaten zur Gewissheit zu bringen sein, über die aufgestellte Weise, die Tragweite des Fragepunktes aufzufassen, sind sich Dogmatisten und Skeptiker unbestreitbar einig“ (262); auch der Skeptiker will ja sich beugen vor der objektiven Offenbarung der Wahrheit, aber auch nur vor dieser. Im Wesen unterscheidet sich von einer solchen Auffassung auch nicht die erste Frage des kantischen Kritizismus bezüglich des fundamentalen Gesetzes jeder erkennenden Tätigkeit (263). Wenn ein Urteil a priori sich herausstellt „als eine Funktion der denkenden Natur allein, dann hat es (nach Kant) keinen Erkenntniswert für die extramentale Wirklichkeit; aber wenn es möglich ist, sich zu überzeugen, dass die vom Intellekt vollzogenen Synthesen zum bestimmenden Motiv die Offenbarung einer in ihnen formulierten Beziehung haben, dann ruht der Geist beim Vollzug seiner Tätigkeit berechtigterweise im Besitz seiner natürlichen Zustimmungen“.

„Nur dass der Philosoph von Königsberg noch weiter geht in dieser kritischen Arbeit, indem er die Frage aufwirft über den den Termini der mentalen Beziehung und besonders jenem von ihnen, auf den das Subjekt in einem synthetischen Urteil sich bezieht, zuzuschreibenden Wert. Ist also das Prädikat die Darstellung einer aussermentalen Realität oder nicht?“ (263). Kant verneint diese Frage. „Er behauptet, dass alle unsere Erkenntnisse rein phänomenische seien, bestehend in den passiven Phänomenen der Sinnlichkeit, ohne dass in ihnen die Realität, so wie sie ausserhalb des Geistes existiert, erreicht würde. Das Ding an sich, das Noumenon, kann von uns in keiner Weise erfasst werden“ (263 f.).

β. „Bei dieser neuen, vom Transzendentalismus beim kritischen Studium der Erkenntnis eingenommenen Stellung wirft sich offensichtlich eine zweite Frage, nach der oben beleuchteten, für unsere Betrachtung des Fundamentalproblems der Kriteriologie auf: Die Frage über die Realität des Objektes unserer Begriffe. Nachdem wir beim kritischen Studium der Erkenntnis die Objektivität der Urteile idealer Ordnung eingesehen haben, müssen wir zum Nachweis übergehen, wie die besagte Objektivität ein Fundament und einen wahren Stützpunkt habe in der extramentalen Realität, wir müssen sehen, wie das Prädikat unserer inneren Urteile real entspricht irgend einem ausserhalb jener Geistestätigkeit existierenden Ding“.

„Das also ist der doppelte Gesichtspunkt, von dem bei dem gegenwärtigen Stande der Philosophie jeder ausgehen muss, der sich vornimmt, das Hauptproblem der Gnoseologie zu studieren (264 f.).

Es fällt hier auf, dass der Verfasser bald von analytischen und synthetischen Urteilen spricht (262), bald nur von analytischen (264); Mercier selbst hat in der *Revue Néoscolastique* (November 1899 und Mai 1900) gegen die von P. Münnich und P. Folghera in der *Revue thomiste* (1899 Nr. 3 und 4), von Domet de Vorges in den *Annales de philosophie chrétienne* und von M. J. Beijens im holländischen *Dé Katholiek* (Juni 1899) erhobenen Kritiken mit Entschiedenheit daran festgehalten, dass man nur dann von einem den Kritizisten, Skeptikern, Agnostizisten, Idealisten und Dogmatisten gemeinsamen Boden ausgehe, wenn man die Erkenntniskritik beginne mit der Feststellung der Objektivität zunächst der analytischen Urteile.

An der Objektivität dieser analytischen Urteile ist aber, fährt der Vf. fort, nicht zu zweifeln, denn „sie sind nicht, wie Kant möchte, das Ergebnis einer reinen partikularen Disposition des erkennenden Geistes, sie gehen vielmehr hervor gestützt auf ein vom Subjekt unabhängiges Motiv, welches mit genauer Bestimmung zu verlegen ist in die Identitätsbeziehung der zwei Termini der Erkenntnis, eine Beziehung, die in Kraft ihrer eigenen Evidenz sich aus sich bejaht und dem Intellekt gleichsam aufdrängt“ (266).

„Dieser elementaren Tatsache der Evidenz sind wir gewiss durch einen fundamentalen Reflexionsakt (wie Thomas sagt: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur*) . . . Es steht also fest, dass die Synthesen, welche sich in den oberen Schichten unserer mentalen Vorgänge bilden, nicht a priori sein können, in dem Sinne, dass sie eine subjektive Beziehung des denkenden Geistes aufstellen, und das eben deshalb, weil sie ausgearbeitet werden von dem unter dem Einflusse des Objektes stehenden Intellekte. Jedes Band, das sich unserem Geiste im notwendigen Urteil zwischen Prädikat und Subjekt enthüllt, kommt von der Natur selber der Dinge, von ihrer Wesenheit, und nicht von den Gesetzen des Geistes . . . Auf welche Weise auch immer unsere Begriffe gebildet werden, ob sie vom Denken oder von der Erfahrung stammen, oder vom einen und der anderen zu gleicher Zeit, ob sie Kategorien bilden oder deren keine enthalten, immer gibt es doch einen letzten Punkt bei der informativen Aktuierung derselben, wo wir nichts tun als perzipieren: es ist dies der Augenblick der unmittelbaren Identität der Termini, aus der eine wesentliche Forderung (wie Plat sich ausdrückt) für unsere mentalen Synthesen hervorgeht. So sind unsere Begriffe, betrachtet auf ihrer letzten Etappe, ganz und gar nur absolute und notwendige Evidenzausdrücke, und deshalb sind sie in der Tat das, als was sie erscheinen, denn wenn dem nicht so wäre, würden wir das sehen, was nicht ist, oder besser: wir würden nicht das sehen, was ist . . ., denn der Inhalt des Denkens wird, wie wir anderswo sagten, ganz eins mit dem Denken selbst, mit anderen Worten, die *species intelligibilis* wird schliess-

lich ganz und gar identisch mit dem als Aktivität gefassten Intellekt . . . Das Sein und das Erscheinen . . . sind nichts mehr als ein einziges Ding“ (266 ff.).

Das ist der Weg, auf dem wir, immer in den Spuren des thomistischen Denkens, Kant überwinden: „Indem wir unsere von der unmittelbaren Identität der Urteilstermini motivierten Erkenntnisse von jenen unterscheiden können, die eines solchen Fundamentes ganz entbehren, besitzen wir ein sicheres Gewissheitskriterium“, das auch den gegenwärtigen Bedürfnissen der Philosophie gerecht wird, denn „ein solches Kriterium ist gelegt auf einem für Dogmatisten, Transzendentalisten und Skeptiker gemeinsamen und gleicherweise offenstehenden Gebiete, denn es erscheint für alle unbestreitbar tauglich, in kraft seiner wesentlichen Eigenschaften der Innerlichkeit, Objektivität und Unmittelbarkeit“ (269).

2^o Doch nun erhebt sich die zweite Fundamental-Frage der kantischen Erkenntniskritik: „Können wir jemals dazu gelangen, uns zu vergewissern von der realen Existenz des Objektes unserer Erkenntnis“ (270), unserer Urteile?

Vor der Beantwortung dieser Frage ist eine schiefe Auffassung zu beiseitigen, die man gemeiniglich bei den Idealisten antrifft. Nämlich „um eine Beziehung herzustellen zwischen dem Realen und meinem Begriff ist zwar nötig, dass ich das Reale erkenne, aber nicht, dass ich es in gewisser Weise entstelle, indem ich es auch zum Begriff mache. Wenn dem so wäre, würde die Beziehung zwischen dem Realen und dem Begriff eine Beziehung zwischen zwei Idealitäten sein, wie z. B. zwischen dem Begriff eines Quadrates und dem Begriff einer Figur mit gleichen Seiten und rechten Winkeln. Allein nichts ist ungenauer und irriger, denn die Beziehung zwischen dem Realen und dem Begriff vollzieht sich durch eine Gegenüberstellung des zweiten Terminus zum ersten, so zwar, dass sie hinsichtlich ihres Prozesses genau genommen eine Beziehung der Nicht-Identität genannt werden muss“ (271).

Fassen wir diese Gegenüberstellung näher ins Auge, so ergibt sich, dass sie vollzogen wird aufgrund des Kausalitätsprinzips. Nämlich „die Offenbarung der Gleichförmigkeitsbeziehung zwischen dem Realen und dem Begriff in uns ist begleitet vom Gefühl einer durch die Tätigkeit der äusseren und inneren Sinne hindurch ertragenen Aktion; das eben ist das Gefühl von der ausserhalb des Geistes existierenden Realität. Deshalb ist die urteilende Tätigkeit des Intellekts endgültig zu betrachten als die Wirkung der Gegenwart der unserer Erkenntniskraft äusserlichen Wirklichkeit; aus ihr zieht der Intellekt mit Hilfe des Prozesses der Sensibilität sein eigentliches und adäquates Objekt“ (272),

Der Verfasser will hier nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, wie „die peripatetisch-scholastische Aufstellung des intellectus possibilis in sich den Schlüssel enthält für die annehmbarste und vollständigste

Lösung des epistemologischen Problems der modernen Philosophie. „In Wahrheit, wenn notwendige und natürliche Bedingung des menschlichen Intellekts beim formalen Vollzug seiner Erkenntnistätigkeit der Uebergang von der Potenz zum Akt seiner Befähigung ist, so muss man notwendig in ihm eine besondere Fähigkeit anerkennen, deren Aufgabe es ist, in sich etwas aufzunehmen, was ausserhalb ihm ist, nämlich die species intelligibilis, die, darstellungsweise, eben nichts anderes ist als das in der äusseren Natur existierende Objekt“ (272 f.).

Gesetzt diese Passivität unseres Intellektes wiese auf eine extramentale Wirklichkeit hinaus, auf deren Einflüsse diese Passivität hingeordnet sei, so berechtigt die Tatsache dieser Passivität allein doch noch nicht, sie als einen vom intellectus agens real verschiedenen intellectus possibilis zu fassen und ihre Aktuierung durch eine eigentliche species intelligibilis erfolgen zu lassen, da eine direkte (ohne Mithilfe eines intellectus agens und einer species bewirkte) Aktuierung des Intellektes durch die äusseren und inneren Sinneswahrnehmungen vermittels der dem Intellekt wie den Sinnesfähigkeiten gemeinsamen Seele nicht minder denkbar ist.

Der Grundfehler des Kantianismus, fährt der Vf. fort, in der vorliegenden Frage war ein falscher Begriff von der Erkenntnis, der sich in der Frage kundgab, „ob der Geist das Recht habe, vom Phänomenon zum Noumenon oder von dem was erscheint, zu dem was ist überzugehen, gleich als ob das, was scheint, eher oder getrennt gegeben sei“ (273). Hierdurch wurde ein verhängnisvoller Parallelismus eingeführt zwischen der reinen Vernunft und dem Ding an sich, „gefasst in seinem vollständigen Mangel an Beziehungen mit der Erkenntnisfähigkeit. Nun aber existiert das Ding an sich, in welchem vom kantischen Gesichtspunkt aus die Objektivität des Prädikates des mentalen Urteils bestehen müsste, in dieser Absolutheit genommen gar nicht. Denn das Ding in seiner inneren und substanzialen Betrachtung kann nur in zwei Weisen existierend aufgefasst werden: entweder in seiner physischen Realität, und dann ist es nicht in sich, sondern in den kontingenten und akzidentalischen Bedingungen der individualen Bestimmtheit, gegen die naturhaft die Sinnesfähigkeit sich hinneigt; oder aber in seiner ontologischen und objektiven Ansicht, und dann hat es insoweit einen auffassbaren Wert, als es notwendig in Beziehung steht zum geistigen Erkenntnisvermögen. Abgesehen von diesen beiden Fällen ist das Ding an sich als gleichsam ganz ausserhalb des denkenden Subjektes existierend unfassbar. Nicht bloss das: auch wenn man ihm eine gewisse Existenzweise zuschreiben wollte, so würde es naturgemäss für den erkennenden Geist nicht aufhören, ein Nichts zu sein. Wie aber will man das Objekt eines Begriffes mit dem vergleichen, was für den Urheber der Vergleichung das Nichts ist? Wie will man urteilen, ob Gleichförmigkeit besteht oder nicht zwischen dem Objekt einer Erkenntnis und dem, was für den Er-

kennenden das Nichts ist?“ (274 f.). Und so ist das Ende der kantischen Erkenntniskritik nach den Worten des A. Franchi: „Absoluter Nihilismus in der Seinsordnung; absoluter Agnostizismus in der Denkordnung“ (275).

Nur das thomistische System trägt beidem Rechnung, dem Denken und dem Sein, „denn wir wissen, dass die Objektivität des Prädikates nur dann mit adäquatem Geist betrachtet wird, wenn es gefasst wird als Darstellung einer äusseren Realität, die dem Intellekt nicht ganz und gar äusserlich, sondern auf ihn bezogen ist in den Beziehungen der kognositiven Aktuierung“ (276).

IV.

Der Verfasser hat uns eine recht ansprechende systematische Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Thomas gegeben; er hat auch mit Geschick das erkenntnistheoretische Moment in den modernen materialistischen, positivistischen und evolutionistischen Hauptströmungen herausgeschält und beurteilt; er hat schliesslich, im engen Anschluss an Mercier, den Weg gewiesen, auf dem die thomistischen erkenntnistheoretischen Grundsätze gegenüber dem modernen Denken in neuer, wirksamer Weise geltend gemacht werden könnten. Seine Arbeit verdient dieserhalb hohe Beachtung. Doch volle Befriedigung gewährt sie nicht.

1. Zunächst einmal sind bei der systematischen Darstellung der Erkenntnislehre des Aquinaten gerade die wichtigsten Punkte, über die man allerdings auch selbst in den meisten Lehrbüchern und Monographien keinen befriedigenden Aufschluss erhält, nicht genügend klargestellt und begründet worden; wir haben im Laufe unserer Ausführungen diese Punkte einzeln namhaft gemacht.

2. Sodann ist sowohl die Darstellung und Beurteilung der modernen erkenntnistheoretischen Strömungen als auch die Neuorientierung der thomistischen Erkenntnistheorie zu summarisch ausgefallen. An die Spitze seines Versuchs der Neuorientierung der thomistischen Erkenntnislehre hätte der Verfasser eine scharfe Formulierung der Aufgabe der Erkenntnislehre, als Theorie wie als Kritik, stellen sollen. Gegen die Ansprüche des Psychologismus hätte er nachweisen sollen, dass die Lösung dieser Aufgabe in letzter Instanz nur der Philosophie zufallen kann, während die diesbezüglichen Einzelwissenschaften, namentlich die Psychologie (ich denke da an die phänomenologischen Untersuchungen von Fr. Brentano, Stumpf, Husserl, Dilthey, und an die Experimentalforschungen der Würzburger Schule: Külpe, Messer, Watt, Ach, Störing u. a.), allerdings wertvolle Beiträge zur Lösung des Erkenntnisproblems liefern.

Bei dem Ausbau dieser neu orientierten thomistischen Erkenntnislehre hätte der Verfasser mehr Bezug nehmen müssen nicht bloss auf das grosse Allgemeine, sondern noch viel mehr auf die Grundfragen: was ist „Erkennen“, was ist „Wahrheit“, welche „Kriterien der Wahrheit“ werden geltend gemacht? Die Untersuchung nimmt einen ganz andern Verlauf,

wenn man den Wahrheitsbegriff des hl. Thomas oder den Merciers annimmt, oder z. B. mit Switalski (Vom Denken und Erkennen S. 132 f.) das Erkennen und die Wahrheit folgendermassen fasst: „Erkennen heisst nicht, den Gegenstand einfach abbilden (naiver Realismus), sondern die in ihm wesentlichen Bestimmungen und die an ihm vorfindlichen Beziehungen so herauslösen (analysieren, abstrahieren) und in einem einheitlichen Gedanken (Urteil, Begriff) zusammenfassen, dass dadurch die Eigenart des Gegenstandes, so wie sie sich von dem Gesichtswinkel des Beobachters aus präsentiert, begriffen wird. Das Gewebe von Beziehungen, das bei diesem Begreifen festgestellt wird, liegt demnach nicht offen vor dem Auge des Geistes, es muss vielmehr durch vielseitige Analyse und Synthese bestimmt werden. Die Erkenntnis ist . . . das Ergebnis einer mühevollen, stetig zu erneuernden Betätigung des Geistes, obwohl sie den Anspruch erhebt, als Erfassen des Gegebenen zu gelten. Dieses Gegebene (Objekt, Gegenstand) hinwiederum ist nicht einfach mit der Wirklichkeit gleichzusetzen. Alles, was irgendwie zum Vorwurf (Thema) einer theoretischen Untersuchung gemacht werden kann — und dazu gehören auch die Gegenstände der sogenannten reinen Wissenschaften —, ist gegeben und zur Erforschung aufgegeben. Das Erkenntnisgebiet erstreckt sich demnach auf Subjektives und Objektives, auf Reales und Ideales“.

Bekanntlich vertritt auch ein italienischer Neuscholastiker, Emilio Chiocchetti, in seinen Studien zur Philosophie des Benedetto Croce eine ähnliche Auffassung von der Erkenntnis (vgl. das vorliegende Heft des Phil. Jahrb. S. 453 ff.). Wenn dieser Standpunkt berechtigt ist, dann wird in die vom Verfasser als Kern und Stern der ganzen thomistischen Erkenntnistheorie hingestellte Abstraktions- und Universalienlehre eine gewaltige Bresche geschlagen, denn dann ist der durch unmittelbare und spontane Abstraktion gewonnene Universalbegriff und das auf solchen Begriffen aufgebaute Urteil noch keine „Erkenntnis“; und dann ist es auch verfehlt, mit Mercier den Ausgangs- und Endpunkt bei der Lösung des Erkenntnisproblems in dem aus elementarsten Universalbegriffen bestehenden Urteil zu sehen. Dann ist aber auch die Wahrheitsdefinition des hl. Thomas (*adaequatio rei et intellectus*) anders zu verstehen, als sie gemeinlich verstanden wird, denn „unter Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne verstehen wir somit die allseits sachlich bedingte, mit dem (unmittelbar einleuchtenden) Geltungsbewusstsein ausgestattete (oder doch in einsichtiger Weise auf ihm beruhende) und die inneren gesetzmässigen Beziehungen des Gegenstandes (seine »Notwendigkeit«) restlos erfassende Erkenntnis“ (Switalski a. a. O. 135).

Was Olgiati gegenüber dieser Auffassung der Erkenntnis und der Wahrheit im vorliegenden Heft S. 457 ff. dargelegt hat, ist ganz gewiss zutreffend, aber auch nicht vollauf zufriedenstellend.

3. Wo dann der Verfasser von den Kriterien spricht, an denen wir die Existenz dieser Wahrheit feststellen können, hätte er, seinem ganzen Zweck entsprechend, die modernen diesbezüglichen Auffassungen doch noch spezieller kennzeichnen und methodischer gruppieren, und das Wesen der Evidenz als des eigentlichen Wahrheitskriteriums schärfer und wiederum in engerem Anschluss an die modernen diesbezüglichen Auffassungen herausarbeiten sollen. Ist diese Evidenz ein reiner Verstandesakt oder spielt auch der Wille, die Aufmerksamkeit, das Gefühl hinein? Ist diese Evidenz ein rein psychologischer Vorgang oder wirklich durch das Objekt erzeugt? Wenn ja, wie unterscheidet sie sich von den sogenannten Zwangszuständen, Spannungsgefühlen u. s. f.?

4. Auch der in Mercierschen Bahnen sich bewegende Uebergang vom erkennenden Subjekt zu den existierenden extramentalen Dingen aufgrund des Kausalitätsprinzips ist nicht genügend sicher gestellt. Denn die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips, das die Brücke für diesen Uebergang abgibt, ist zuvörderst erst zu erweisen. Für diesen Beweis sind aber mehr Voraussetzungen notwendig, als Mercier sie annimmt, wie denn überhaupt schon Nocchi in seiner Abhandlung „Notwendige Voraussetzungen zum kriteriologischen Problem“ (*Rivista di Filosofia Neoscholastica* II 2 [1910] 176—182) darauf hingewiesen hat, dass die beiden von Mercier als allein nötig angesehenen Voraussetzungen, Tatsache des Bewusstseins und der Reflexion, nicht ausreichen, sondern vor allem auch die Untrüglichkeit des Bewusstseins in genau zu umschreibenden Grenzen, aber auch das Widerspruchsgesetz und andere Prinzipien vorauszusetzen sind (ähnlich äusserten sich A. Cappellazzi in der *Scuola cattolica*, März 1910, und Bernardi in der *Rivista di Apologia cristiana*, April-Mai-Juni 1911).

5. Schliesslich hätte Merciers ganze erkenntnistheoretische Methode vom Verf. doch nicht so unbesehen übernommen werden sollen. Mercier stellt als methodisches Prinzip für die Lösung des Erkenntnisproblems den negativen allgemeinen Zweifel auf, d. h. er will zu Beginn der Lösung des Erkenntnisproblems absehen von jedem Urteil über den Wert unserer Erkenntnisfähigkeiten und über die Gültigkeit irgend eines Prinzips, ohne freilich diesen Wert zu bestreiten. In Wahrheit aber ist Mercier ebenfalls Dogmatist, denn vor jeder Untersuchung nimmt er die Wahrhaftigkeit des Bewusstseins in der Bezeugung der Existenz des Ichs und in der Bezeugung der Existenz gewisser innerer Tatsachen des Ichs (Begriffe, Urteile, passive Zustände) an, er setzt auch die Evidenz d. i. die vom Verstande behauptete Existenz der einleuchtenden objektiven Notwendigkeit eines Urteils und den alles entscheidenden Charakter dieser einleuchtenden Notwendigkeit voraus, obwohl vom Standpunkt des negativen allgemeinen methodischen Zweifels aus doch immer die Befürchtung bleiben müsste, dass diese Urteile des Bewusstseins und des Verstandes (der Vernunft) am Ende nur das Ergebnis rein psychischer Veranlagung seien.

Mercier stellt auf dem Wege dieser Evidenz zunächst die Richtigkeit der Urteile idealer Ordnung fest, also solcher mit abstraktem d. i. universalem Subjekt oder Prädikat. Wer aber verbürgt ihm die Objektivität der Universalbegriffe vor jeder Behandlung des Universalienproblems? Mercier wird sich berufen auf die vom Bewusstsein uns bezeugte Passivität des Subjektes bei Bildung dieser Begriffe und der aus solchen Begriffen bestehenden Urteile, die auf den Einfluss eines dem denkenden Subjekte gegenüber tretenden Objektes hinweise. Indes wer bürgt uns für den darstellenden Charakter dieser Passivität? wir erleben viele passive Zustände in uns (es sind die allermeisten), die in keiner Weise nach aussen weisen und die erst recht nicht dieses ausser uns seiende Ding als Erkenntnisobjekt charakterisieren. Der Schluss sodann von der Verursachtheit der Sinneswahrnehmungen auf die körperliche Aussenwelt ist zu weitgehend: wenn er beweist, beweist er nur für die Existenz eines irgendwie beschaffenen Nicht-Ichs; sodann bewegt er sich ebenfalls ganz in dogmatistischen Geleisen, denn er ruht auf der vorausgesetzten Untrüglichkeit (des Kausalitätsprinzips und) unserer Vernunft beim Vollzug dieser Schlussfolgerung; zuvor wäre zu erweisen gewesen, dass die Vernunft sowohl bei der Urteilsbildung (Vergleichung von Begriffen) als auch bei der Schlussbildung (Vergleichung von Urteilen) Untrüglichkeit beanspruchen darf. Wer bürgt mir, wenn ich auf dem Standpunkt des negativen allgemeinen methodischen Zweifels stehe, dafür, dass dieser Schluss auf die Aussenwelt nicht die Folge nur einer physischen Veranlagung ist?

De Wulf freilich meint in der *Revue Néoscolastique* vom Mai 1914: „Der Geist erreicht die extramentale Welt nicht sowohl durch direkte Anwendung seiner Prinzipien idealer Ordnung auf Existenzialurteile, sondern auf die Termini unserer Urteile und namentlich auf die im Schatz unseres Geistes niedergelegten Prädikate. . . . Ausgehend von den unmittelbaren Ergebnissen des Bewusstseins informieren wir sie durch die Kraft der Prinzipien der Kausalität und des Widerspruchs, deren idealer und universaler Wert zuvor festgestellt worden ist: die Sensationen, die uns auf eine äussere Welt beziehen, entstehen und vergehen, sie sind kontingent, also haben sie eine Ursache. Diese Ursache ist nicht das Ich (das Bewusstsein bezeugt es im Zustand der Passivität, über welchen es mich unterrichtet); sie ist das Nicht-Ich. Die Alternative Ich, Nicht-Ich nötigt, dem Nicht-Ich, das, was seine Ursache haben muss, zuzuschreiben und kann diese Ursache nicht im Ich finden. In dem kontradiktorischen Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich (Widerspruchsprinzip) ebenso gut wie im Kausalitätsprinzip ist also der Hebel zu suchen, mit dessen Hilfe wir, mit der Gewissheit der Reflexion, eine äussere Welt erreichen, die in der Tat ihre Existenz bezeugt in den spontanen Urteilen“.

Mit anderen Worten: „die Prinzipien des Widerspruchs und der Kausalität sind gültig für unsere Bewusstseinszustände, und das genügt, um etwas anderes als den Zustand des Bewusstseins selber zu erreichen, nämlich das Ding in sich, das extramentale Ding. Ist einmal die objektive Realität der Termini aufgestellt, dann wird die Synthese, die wir zwischen den Prädikaten und den Subjekten der Urteile realer Ordnung herstellen, nicht anders gerechtfertigt als in den Urteilen idealer Ordnung“.

Indes überzeugend sind diese Ausführungen nicht. Es braucht darum nicht Wunder zu nehmen, dass selbst unter den Autoritäten der Löwener Schule die Einsicht aufgegangen ist, dass dieser Weg nicht zum Ziele führt, wie man aus dem durch die Kritiken der Jesuiten Gény und Rousselot und des Dominikaners Sertillanges veranlassten Aufsatz von Noël („Ueber das Problem der Erkenntnis“) in den *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain*, II. Bd. (1913) 663 ff. ersehen kann. Noël schreibt:

„Es ist nicht das Kausalitätsprinzip, das uns gestatten wird, sie (die Brücken zum Realen) zu schlagen. Setzen wir seine mentale Objektivität als bewiesen voraus; wenn es uns zu einem Realen führt, so wird dies immer zu einem gedachten Realen sein, was nicht dasselbe ist wie das reale Reale. Aber weshalb auch sollte es uns zu einem Realen führen? Nehme ich an, dass die (Erkenntnis-) Bilder oder die Gedanken sich nicht genügen und dass sie eine Ursache verlangen, warum sollte diese Ursache nicht ebenso gut ein breiterer Gedanke, ein höheres Ich sein? Woher sollte ich selbst die Idee eines Realen haben, wenn dieses nicht eben ein erstes, unmittelbares Gegebenes wäre, das kein Raisonement zu beweisen braucht?“

„Wenn ich erkenne, ist der dem Bewusstsein unmittelbar gegebene Terminus eben das erkannte Objekt. Wenn ich Reales erkenne, ist der dem Bewusstsein unmittelbar gegebene Terminus eben das reale Objekt. Es bedarf, um es zu erreichen, keiner weiteren Schritte, sondern nur eines Bewusstseins, das voll ist von dem, was man erkennt“ (a. a. O. 676 f.)

Es braucht uns hier weiter nicht zu beschäftigen, dass Noël sich bemüht (a. a. O. 676, Anm. 1 sowie eingehend in der *Revue Thomiste*, März-April 1914 S. 205 ff.) nachzuweisen, dass im Grunde auch Kardinal Mercier derselben Ansicht ist, da er für die konfuse Erkenntnis des Realen das Bewusstsein völlig ausreichend sein lasse und die Folgerung auf Grund des Kausalitätsprinzips nur für die klare und distinkte Erkenntnis des Realen fordere (De Wulf ist in der Mai-Nummer 1914 der *Revue Néoscolastique* anderer Ansicht), ja, dass dieser „Illationismus“ der Löwener Schule nur „zugeschrieben“ werde („Il est donc clair que je ne professe pas l'illationisme que l'on prête à l'École de Louvain“, *Revue thomiste*, Mai 1914). Es tut auch nichts zur Sache, dass Noël seine Auffassung in der *Chronique de l'Institut de Philosophie*, Juli 1914, S. 5,

wiederum verteidigen muss gegen Le Rohellec und Claverie: es genügt hier festzustellen, dass selbst in den ersten Kreisen der Löwener Schule die sogenannte „Löwener“ Lösung des fundamentalen erkenntnistheoretischen Problems für nicht gelungen angesehen wird. Farges mag sich im Rechte fühlen, wenn er dafürhält, dass die Neuscholastiker als Vertreter und Fortsetzer der Philosophie des hl. Thomas, zunächst einmal jene Lösung weiterentwickeln und tiefer begründen sollten, die der Aquinate angebahnt hat und die seiner Erkenntnislehre wesentlich ist, nach welcher alle Erkenntnis mit der äusseren und inneren Erfahrung beginnt. Die Löwener Schule hat merkwürdigerweise gleich hier bei der Grundlegung der Philosophie den hl. Thomas verlassen und die Lösung des Problems gerade an dem ganz entgegengesetzten Punkte begonnen, auch einen ganz anderen Wahrheitsbegriff aufgestellt als der hl. Thomas, nach dem die Wahrheit eine *adaequatio rei et intellectus* ist, während sie für Mercier zunächst eine *adaequatio intellectus et intellectus* ist. Die besten neuscholastischen Philosophen (z. B. Tongiorgi, Palmieri, Gutberlet, Lehmen, Frick, Pesch usw.) haben die Lösung des Erkenntnisproblems damit begonnen, dass sie, nach der indirekten Widerlegung des Skeptizismus und Begründung des Dogmatismus, den Nachweis der Untrüglichkeit der inneren und äusseren Erfahrung erbringen, um dann zur Vergleichung der Begriffe und Urteile überzugehen, nach zuvoriger Begründung der Objektivität der bei diesen Urteils- und Schlussbildungen notwendig verwandten Universalbegriffe.

Sicher ist der Weg vom denkenden Subjekt, vom Ich heraus zum erkennenden Objekt, zum Nicht-Ich u. s. f., wie er Mercier vorgeschwebt hat, dem durch Descartes begründeten modernen Denken angepasster, auch der praktischste. Aber wie ihn Mercier gegangen ist, führt er schwerlich zum Ziel. Dafür ist Merciers Analyse des Ichbewusstseins und seiner Inhalte zwecks Scheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Bewusstseinssubjekt und Wirklichkeit viel zu wenig eindringend, sodann auch vor allem methodisch nicht befriedigend. Wohl aber haben die genannten neuscholastischen Philosophen, welche die Prüfung der Untrüglichkeit unserer Erkenntnis mit der Prüfung des Bewusstseinszeugnisses für die Bewusstseinsinhalte beginnen, diesen Weg vor Mercier eingeschlagen, und zwar mit Erfolg, wengleich nicht mit der Eindringlichkeit, wie in der modernen Erkenntniskritik die Bewusstseinsanalyse vollzogen wird.