

Die intellektuelle Erkenntnis.

Von P. C. Nink S. J. (Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

(Schluß.)

6. Die Abstraktion bei Locke. Eine Lehre bekundet ihre Richtigkeit auch in der Gegenüberstellung zu anders gerichteten Auffassungen. Die *illustratio e contrario* diene von jeher als Mittel, die positive Lehre noch klarer zu sehen. So möge an dieser Stelle die scholastische Auffassung von der Erkenntnis mit den entscheidenden Grundgedanken zweier bekannter Ansichten konfrontiert werden, nämlich mit der Abstraktionslehre Lockes und Kants. Lockes Abstraktionslehre ist ihren wesentlichen Punkten nach folgende¹⁾: Die Vernunftkenntnis ist zwar eine Tätigkeit, aber sie faßt bloß die Einwirkung der Sinne auf, und zwar nichts anderes als das, wodurch sie durch die Sinne unterrichtet wird. Nach Locke geht bei der intellektuellen Tätigkeit das Passive dem Aktiven voraus, weil nach ihm die Vernunft mit der Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen beginnt und dann zur reflexiven Betrachtung der sinnlichen Wahrnehmungen übergeht. Die Vernunft nämlich macht die sinnlichen Vorstellungen zum Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit, scheidet das Ungleiche derselben aus, hält das Gleiche fest und erhält so durch Trennung (Analyse) und Verbindung (Synthese) allgemeine Vorstellungen; und zwar faßt nach ihm die allgemeine Vorstellung das Gleichartige, das Gemeinsame der Erscheinungen zusammen. Die Vernunftleistung besteht nach Locke in nichts anderem, als daß sie die sinnlichen Wahrnehmungen auf verschiedene Weise verarbeitet. Sie erkennt aber nicht in der sinnlichen Wahrnehmung die Wesenheit. Die Abstraktion Lockes ist nur eine verschiedene Auffassung einer konkreten Tatsache; das Höchste, was sie leistet, ist die Wahrnehmung der

¹⁾ Locke, *Essay concerning human understanding*, zumal Buch 2—4.

Aehnlichkeit oder Gleichheit verschiedener Individuen. Was aber ein Individuum oder eine Wahrnehmung in sich ist, worin das Wesen der Gleichheit, Aehnlichkeit, Gemeinsamkeit usw. besteht, davon weiß die Locke'sche Abstraktion nichts.

Die notwendige Folge der Abstraktionslehre Lockes ist die, daß unsre Erkenntnis prinzipiell den Bereich des sinnlich Gegebenen nicht überschreiten kann; der Zugang zum Uebersinnlichen ist unmöglich. So bedeutet dieser Versuch den Tod aller Metaphysik.

Was gilt von der Abstraktionslehre Lockes? Kleutgen kennzeichnet zutreffend ihre Unzulänglichkeit: „Wenn Abstrahieren nichts anderes ist, als das Gleichartige der Erscheinungen in einer allgemeinen Vorstellung zusammenfassen, so geht es gewiß nicht über das, was die sinnlichen Vorstellungen enthalten, hinaus; wenn aber Abstrahieren soviel heißt, als in dem, was der Sinn wahrnimmt, von dem absehen, was ihm als Sinnlichen eigen ist, und das erfassen, was nur die Vernunft erreichen kann, so werden wir durch die Abstraktion, wie der hl. Thomas sagte (de ver. q. 10 a 6 ad 2), zur Erkenntnis dessen geleitet, was über die Sinnlichkeit erhaben ist. Die Vorstellung des Zugesen- oder Gegenwärtigseins, welche nach den Scholastikern das erste Element des Begriffes von Räumlichkeit und Raum ist, kann allerdings ebensowenig als jene des Seins aus irgendeiner sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet noch durch Vergleichung vieler sinnlichen Wahrnehmungen gewonnen werden“ . . . Es gibt in uns eine Fähigkeit, „in den Dingen auch das zu erfassen, was dem Sinne verborgen bleibt. Und wenn es keine solche Fähigkeit in uns gäbe, so wäre gar kein Wissen möglich“⁽¹⁾. Man

¹⁾ Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* I², S. 570. — Kleutgen behandelt die Locke'sche Abstraktionslehre a.a.O. S. 105–117, 144–147, 151 f., 154, 156 f., 479. Was an der Locke'schen Abstraktionslehre ungenügend ist, das war vom hl. Thomas schon lange vor Locke gesehen: „Ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius . . . Illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, . . . facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae“. (S. theol. 1 q 84 a 6).

kann auch sagen: weil es in uns eine solche Fähigkeit gibt, deshalb ist Wissen möglich.

Locke hat demnach nur mehr den Namen Verstand (*understanding*), den Namen Begriff (*idea*); die spezifisch intellektuelle Erkenntnisleistung hat er nicht gesehen; denn der Verstand wird nach ihm in allem durch die Sinne unterrichtet. Folgerichtig zu dem Nichtsehen der eigentlich intellektuellen Erkenntnisleistung entwickelt Locke eine sensistisch und empiristisch orientierte Philosophie; richtiger gesagt: auch diese kann er von seinem Standpunkte nicht mehr entwickeln. Denn das, was nach Locke der Verstand leistet, ist im wesentlichen eine Sinnesleistung, wie sie auch die Tiere fertig bringen. Diese aber sind nicht imstande, auch nur ein empiristisch gehaltenes philosophisches System zu errichten, so sehr sie auch das Gleichartige und Ungleichartige der Erscheinungen erfassen oder sonstwie die Sinneseindrücke umgestalten können.

Wenn in unsern Tagen Theorien bestehen, die in den Begriffen Zeichen für die Gegenstände sehen, so sind dergleichen Meinungen, wenn der Begriff nicht auch das Wesen des Gegenstandes erfaßt, nur ein wieder auflebender Lockeanismus. Auch sie sehen die spezifisch intellektuelle Erkenntnisleistung nicht und bleiben im wesentlichen auf der Stufe der sinnlichen Vorstellungen stehen. — Dasselbe gilt von Paulsens Spott über die scholastische Wesenserkenntnis¹⁾. Paulsen verrät durch seinen Spott nur, daß er das eigentliche Denken des Menschen übersehen hat.

7. Die Wesenserkenntnis bei Kant. Die scholastische Lehre über die Wesenserkenntnis hat anderseits keine Verwandtschaft mit der Auffassung Kants. Nach Kant beginnt zwar alle unsre Erkenntnis mit der Erfahrung; sie kann aber nicht ganz in der Erfahrung ihren Grund haben²⁾. Denn Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt. Solche allgemeine Erkenntnisse

¹⁾ Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*¹⁰, Berlin 1903, S. 392.

²⁾ *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung der 2. Aufl., Kants Werke 3, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S. 27; und Einleitung der 1. Aufl., Kants Werke 4, Berlin 1911, S. 17.

nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiß sein⁽¹⁾). Kant suchte nun nach der Quelle der Notwendigkeit und Allgemeinheit unsrer Erkenntnisse und kam dabei zu folgendem für sein ganzes System grundlegenden Resultat: die Dinge der Erfahrung sind ganz und gar nur fließend und zufällig; sie enthalten nichts Notwendiges. Soweit deckt sich die Ansicht Kants mit der des Heraclit von Ephesus, der deswegen den Satz prägte: *πάντα ῥεῖ*, und den allgemeinen Skeptizismus proklamierte. Die zweite Folgerung des Heraclit, das Bekenntnis zum vollständigen Skeptizismus, zieht Kant nicht, sondern er gibt eine andere Erklärung der Notwendigkeit und Allgemeinheit, die wir tatsächlich in unsrer Erkenntnis finden. Nach Kant entspringen die Momente der Notwendigkeit und Allgemeinheit aus dem Grunde unsres Geistes, aus dem sie bei Gelegenheit der Sinneswahrnehmung entstehen. Diese rationellen im Subjekt enthaltenen Formen verbinden sich mit den durch die äußeren Objekte in uns hervorgebrachten Eindrücken und geben diesen Form und Ordnung. So enthalten zwar unsre Objekte Form, Ordnung und Notwendigkeit; aber das Objekt hat die Form nicht in sich, sondern erhält sie durch den die Sinneseindrücke verknüpfenden und ordnenden Geist. Was der Gegenstand in sich ist, wissen wir gar nicht. Gegeben sind nur die Erscheinungen (Phänomene); der Gegenstand in sich, das noumenon, ist uns durchaus unbekannt. Die Menschen schreiben zwar mit naturhafter Ueberzeugung den Gegenständen der Erfahrung die einzelnen kategorialen Formen zu, aber diese „transzendente Illusion“ wird durch die „Kritik der reinen Vernunft“, d. i. des reinen Erkenntnisvermögens, aufgedeckt, die zum Resultate kommt, daß diese Formen Formen des Denkens sind. Auf dieser Grundlage entwickelt Kant seine Lehre vom transzendentalen Idealismus. Wie Kant seine Lehre weiter ausgebaut hat, ist bekannt.

Was gilt von der Lehre Kants über diesen entscheidenden Punkt im Erkenntnisprozeß? Kant hat als erstes Element der intellektuellen Erkenntnis ein aktives Moment. Das hat auch die scholastische Philosophie. Aber die Leistung der aktiven Tätigkeit des Geistes ist bei beiden ganz verschieden. Nach der Scholastik enthüllt der *intellectus agens* die in der Erscheinung

¹⁾ Einleitung zur 1. Aufl. der Kritik der r. V., Kants Werke 4., S. 17.

enthaltene Wesenheit; diese wird durch die abstrahierende Tätigkeit erkennbar, intelligibel gemacht. Nach Kant hat das Phänomenon kein Wesen, sondern erhält durch die Aktivität der Vernunft die Form. Wir wollen an dieser Stelle nicht auf die ungeheuerlichen Folgerungen hinweisen, zu denen Kants Lehre führt¹⁾, sondern wir stellen einfach die Frage: hat das Phänomenon Kants ein Wesen? Wenn nein, was soll dann überhaupt mit dem Wort gesagt sein? Kant selbst spricht doch von Objekt, erkennendem Subjekt, Erfahrung, Denken, Phänomenon, Noumenon, Formen, Kategorien usw. Wenn mit diesen Worten etwas, und zwar mit den einzelnen etwas jeweils Verschiedenes gemeint sein soll — und das ist doch nach Kant offenbar der Fall —, dann sagt auch Kant implicite, daß alle diese Gegenstände ein Wesen haben, wodurch sie das sind, was sie sind; und so bejaht (behauptet) er implicite das, was er explicite in Abrede stellt. Es sollen hier nicht mehr alle die Gedanken wiederholt werden, die uns zur Ueberzeugung zwingen, daß die Dinge neben den veränderlichen Bestimmungen ein bleibendes Wesen haben, das notwendig innere, von ihm untrennbare Bestandteile hat und notwendige Beziehungen fundiert. Es genüge die Feststellung, daß Kant nur die eine, nämlich die veränderliche Seite der Gegenstände bemerkt, dagegen ihr unveränderliches Wesen übersehen hat. Folgerichtig zu diesem Versehen mußte dann ein irriges System entstehen. Kant verkennt also

¹⁾ Das ist oft genug geschehen. Wer diese Art der Ablehnung Kants unpassend findet, der möge zweierlei bedenken: 1) die Lehre Kants führt tatsächlich zu diesen Ergebnissen; sie kommen also nicht auf Rechnung der sie namhaft machenden Beurteilung Kants, sondern fallen Kant selbst zu. 2) Kant selbst erklärt den Glauben an Wunder, an Geheimnisse und Gnadenmittel als Wahnglauben (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Kants Werke 6, Berlin 1914, S. 144). Er sieht in Formen des Gebetes, die nicht bloß die Anhänger des Christentums, sondern auch ungezählte andere, sich nicht zum Christentum bekennende Menschen üben, einen „abergläubischen Wahn (ein Fetischmachen)“ (a. a. O. 194); er sagt mit bitterer Ironie, ein betender Mensch, der nicht bloß Wünsche ausdrücke, sondern Gott anrede, stehe im Verdacht, „daß er eine kleine Anwendung von Wahnsinn habe“ (a. a. O. 195). Noch eine ganze Anzahl gehässiger Anwürfe siehe a. a. O. 167—202. Wenn aber Kant sich nicht scheut, einen großen Teil der Menschen wegen ihrer Ueberzeugung und wegen Formen des Gebetes, die sie zu den höchsten ihrer Geistes- und Willenshandlungen zählen, des Wahnwitzes zu verdächtigen, so wird man es demjenigen nicht übel nehmen dürfen, der nur die in der Kantischen Lehre enthaltenen Konsequenzen entwickelt.

vollkommen das Wesen der intellektuellen Erkenntnis. Somit ist die Kantische Philosophie in ihrem Fundament entscheidend verfehlt. Dieser Irrtum ist in ihrem weiteren Ausbau nicht mehr auszugleichen; er wirkt sich sogar, wie Kant selbst seine Gedanken weiter entwickelt, sehr verhängnisvoll aus. — Kant bestimmt somit den Ursprung der Begriffe ganz falsch, ebenso ihren Wert. Nach Kant stellen die Begriffe nicht Gegenstände dar; sondern unser Geist nimmt aus sich selbst die Formen der Dinge und bekleidet mit diesen die sinnlichen Eindrücke, die in sich nur ein ungeordnetes Chaos sind.

8. Die Begriffe als Abbilder der Gegenstände. Aus den Darlegungen folgt unmittelbar: die Begriffe sind der intellektuelle Ausdruck, das ideelle Bild der Gegenstände. Von dem Erkennenden und dem Erkannten wird in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt. Denn durch die Erkenntnis wird in dem erkennenden Subjekt eine Aehnlichkeit mit dem erkannten Gegenstande bewirkt. Die Erkenntnis ist wesensmäßig eine Angleichung (*adaequatio*), Anpassung (*konform werden*), Verähnlichung (*assimilatio*) mit dem erkannten Objekt. Es ist selbstverständlich, daß alle diese Ausdrücke, die das Wesen der Erkenntnis bezeichnen, letzte, nicht weiter auf andere reduzierbare Eigentümlichkeiten besagen. Die Erkenntnis ist eben eine eigenartig charakterisierte Tätigkeit, deren Wesen man im lebendigen Vollzug begreifen muß. Worte können dieses Verständnis vorbereiten, erleichtern, auch vor Verwechslung mit ähnlich gearteten Akten schützen, aber schließlich muß jeder selbst in dem Vollzug sehen, worin das Wesen der Erkenntnis besteht. (Das gilt übrigens von jeder Wesenserkenntnis). „*Intellectus sunt rerum similitudines*“¹⁾. „*Quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam*“²⁾. „*Omne cognoscens, in quantum huiusmodi, simile est cognoscibili; ergo habet eius similitudinem*“³⁾. Dasselbe wiederholen die scholastischen Philosophen sehr oft. Wenn man die

¹⁾ S. Thom., *S. theol.* 1 q. 13 a 1.

²⁾ S. Thom., *Contr. gent.* 4 cap. 11; cf. *De verit.* q 1 a 1—3; q 2 a 3 ad 1; *S. theol.* 1 q 85 a 5 ad 3 und sonst sehr oft.

³⁾ S. Bonaventura, *In 1 sent.* dist. 35, articulus unicus, quaestio 1.

Abbildtheorie abgelehnt hat, so hat man entweder die Wesenserkenntnis nicht richtig bestimmt oder aber den Sinn der scholastischen Abbildlehre nicht verstanden¹⁾.

9. Die drei einzig möglichen intellektiven Erkenntnisarten. Herkömmlicherweise unterscheidet man drei intellektuelle Erkenntnistätigkeiten: Begriff, Urteil, Schluß. Auch diese Dreiteilung ist nicht bloß eine psychologische Feststellung — dann wäre es prinzipiell möglich, daß noch weitere intellektuelle Erkenntnisakte gefunden würden —, sondern eine Wesenseinsicht, die an unserm intellektuellen Erkennen vollzogen wird. Diese Einsicht hat folgende Tatsachen zum Ausgangspunkt. Im Mittelpunkt unsrer geistigen Tätigkeit steht die Urteilsbildung. Das Urteil ist die Aussage, wodurch die Identität zweier Begriffe entweder behauptet oder geleugnet wird. Das Urteil hat also zu letzten Elementen die Begriffe, über deren Beziehung es eine Aussage macht. Ob wir je in unserm geistigen Leben einen Begriff allein, d. i. losgelöst von seiner Verbindung im Urteil haben, darüber sagt die logisch-erkenntnistheoretische Analyse unsrer Geistestätigkeiten nichts. Das Urteil ist eine „operatio intellectus componentis et dividitatis“²⁾ und hat deshalb zu letzten Einheiten die Begriffe. „Formatio quidditatis est prima operatio intellectus“³⁾. Wenn der Geist die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat unmittelbar aus der Erfahrung oder durch die Vergleichung der Begriffe erkennt, dann haben wir das Urteil. Reicht aber die Erfahrung oder die Vergleichung von Subjekt und Prädikat nicht aus, um die zwischen ihnen bestehende Beziehung zu erkennen, so kann der Geist durch die Vergleichung mit einem Mittelbegriff, mit dem Subjekt und Prädikat identisch sind, die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat erkennen, nach dem Grundgesetz des Ratiocinium: Zwei, die mit demselben Dritten identisch sind, sind unter sich identisch. Und nur für diesen einen Fall, daß zwei mit demselben Dritten identisch sind, ist es möglich, die Identität dieser zwei untereinander zu erkennen. Denn wenn von zweien das erste mit einem dritten und das zweite mit einem vierten identisch ist, dann können sie nur dann unter-

¹⁾ Näheres über die Abbildtheorie der Scholastik siehe Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* I^o S. 23—31.

²⁾ S. Thom., *S. theol.* 1 q 13 a 12; q 14 a 14 und sonst oft.

³⁾ S. Thom., *De verit.* q 1 a 3 ad 1.

einander identisch sein, wenn drei und vier selbst identisch sind. Dieser Fall ist aber derselbe, wie er im Grundgesetz des Ratiocinium zum Ausdruck kommt. Somit ist eine weitere Art der intellektuellen Erkenntnis, die nicht unter die herkömmlicherweise aufgezählten drei fällt, unmöglich. „Sicut dicit Philosophus in 3 de anima duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam sc. intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, sc. componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, sc. ratiocinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia non est compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis“⁽¹⁾ Diese Aufeinanderfolge der Erkenntnisakte hat in der Unvollkommenheit unseres Geistes ihren Grund, der allmählich von Erkenntnis zu Erkenntnis fortschreitet und so sein Wissen weiter entwickelt. Der hl. Thomas drückt das so aus: „Indem die menschliche Vernunft vom Zustande des Vermögens zu dem des Aktes übergeht, so ist sie einigermaßen den durch Zeugung entstehenden Dingen ähnlich, die nicht sogleich ihre ganze Vollkommenheit haben, sondern sie erst nach und nach erhalten. Ebenso bekommt die menschliche Vernunft nicht sogleich mit den ersten Wahrnehmungen eine vollständige Kenntnis des Objektes, sondern erfaßt es anfangs nur zum Teil, nämlich die Wesenheit desselben, welche das erste und eigentümliche Objekt der Vernunft ist. Hierauf geht sie zur Auffassung der Eigenschaften, Akzidenzien und Relationen über. Hierbei muß die Vernunft ihre verschiedenen Begriffe miteinander verbinden oder sie trennen, den einen von dem anderen bejahen oder verneinen; das ist das Urteilen. Aus dem Urteilen aber entwickelt sich das Schließen, d. i. das Fortschreiten von einem Urteil zum andern“⁽²⁾. Das Ratiocinium setzt also das Urteil, das Urteil die intellektuelle Erfassung des Wesens der Dinge (den Begriff) voraus.

10. Die Normierung der Erkenntnis durch ihren Gegenstand. Die erkennenden Akte sind auf ihre

¹⁾ S. Thom., in 1 *Peri hermeneias*, lect. 1.

²⁾ S. Thom., *S. theol.* 1 q 85 a 5.

Gegenstände gerichtet. Diese sind Zielpunkte des Erkennens, das ihm Gegenüberstehende (ob-iectum). Auch wenn, wie im Falle der Bewußtseinsakte, die Gegenstände der Erkenntnis durch das hervorbringende, setzende, konstituierende Verhalten des Subjekts entstanden sind, so ist doch das diese Akte erfassende Erkennen selbst nicht die den Gegenstand erzeugende Tätigkeit. Das Erkennen ist also negativ kein Bilden oder Hervorbringen der Gegenstände. Positiv ist seine Eigenart also charakterisiert: es muß sich richten nach den Gegenständen, es wird von ihnen bestimmt. Weil das vorgefundene Blau von dem vorgefundenen Rot verschieden ist, deshalb urteile ich: dieses Blau ist nicht rot. Das Erkennen geht aber auf das Erfassen des Gegenstandes, und weil es eben den Gegenstand erfassen will, deshalb muß es sich nach ihm richten, wird nach der Sprache der Scholastik vom Gegenstande normiert, determiniert.

Die Abhängigkeit der Erkenntnis von ihrem Gegenstande nannte die Philosophie der Vorzeit die Herrschaft der Wahrheit über den Geist; namentlich der hl. Augustinus hat über sie eingehende Ausführungen¹⁾.

11. Das Bewußtsein des erkennenden Geistes von der Wahrheit seiner Erkenntnis. Der erkennende Geist erreicht nicht bloß den Gegenstand; er ist sich auch bewußt, daß er den Gegenstand erkennt. Wenn ich den jetzt in mir vorhandenen wirklichen Schmerz erkenne und ihn klar von einem bloß angenommenen Schmerz unterscheide, dann habe ich den wirklich vorhandenen Schmerz nicht bloß zum Objekt, sondern ich bin mir auch bewußt, daß ich diesen Schmerz erkenne und in dieser Erkenntnis nicht irre. „Numquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire; nam scientia esse debet perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat, alioquin non erit omnino evidens“²⁾. „Intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest“³⁾. Dieselbe Auffassung bei Husserl: „Im Begriff der Erkenntnis im strengen Sinne liegt es, ein Urteil zu sein, das nicht bloß den Anspruch erhebt, die Wahrheit zu treffen, sondern auch der Berechtigung dieses Anspruches gewiß ist und diese Berechtigung auch wirklich besitzt“⁴⁾. Kleutgen betont

¹⁾ Kleutgen a. a. O. I², S. 380 f., II² S. 678.

²⁾ Suarez, *Disputationes metaph.* 1, sect. 4. n. 30.

³⁾ S. Thomas, *Contra gent.* 4 cap. 11 und sonst oft.

⁴⁾ Husserl, *Logische Untersuchungen* I³, Halle 1922, S. 110.

noch einen andern Gedanken, nämlich, daß der Geist schon in den ersten Anfängen seines Denkens die Gewißheit der Wahrheit seiner Erkenntnis hat. Der Geist kann „zur objektiven Wahrheit seines Denkens durch die Erfahrung nicht gelangen, wenn sie nicht schon in den ersten Anfängen des Denkens selber gegeben ist“¹⁾.

Wenn wir demnach nach dem Kriterium der Wahrheit fragen, so brauchen wir nicht dafür, daß diese Erkenntnis wahr ist, eine zweite Erkenntnis, und dafür, daß diese zweite Erkenntnis wahr ist, eine dritte und für diese dritte eine vierte usf. in infinitum. Wenn es allerdings so wäre, könnten wir nie der Wahrheit unsrer Erkenntnis gewiß sein. Allein unser Geist hat die Kraft, nicht bloß in seiner Erkenntnis einen Gegenstand zu erkennen; er ist sich auch in dieser Erkenntnis bewußt, daß er den Gegenstand erkennt. Diese Tatsache übersehen alle diejenigen, die der Ansicht sind, wir kämen in der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit in den regressus in infinitum. Auch dieser Einwand verkennt eine tatsächlich vorliegende Eigentümlichkeit der menschlichen Erkenntnis.

12. Zusammenwirken von Vernunft- und Sinneserkenntnis. Wenn die Vernunft durch Abstraktion von den Sinnesbildern die Wesenheiten der Dinge erfaßt hat, bildet sie durch Vergleichung zweier Begriffe die unmittelbar evidenten Urteile. Sie analysiert die Wesensbegriffe und entdeckt so ihre inneren Merkmale und ihre gegenseitigen Beziehungen. Von hier aus wird es verständlich, wenn die Neuscholastik die unmittelbar evidenten Urteile analytische Urteile nennt. Durch die Verbindung und Vergleichung der Urteile kommt der menschliche Geist zu weiteren Erkenntnissen. Solange er aber bei dieser Betrachtungsweise bleibt, bewegt er sich in der metaphysischen oder idealen Ordnung. Allerdings ist diese ideale Ordnung ganz und gar nicht im Sinne Kants zu verstehen, sondern wir haben dadurch ein Wissen über die Dinge, aber über die Dinge, insofern sie im Zustande der Möglichkeit betrachtet werden, ähnlich wie Gott vor der Schöpfung die Erkenntnis der Dinge hatte, oder wie wir in der Mathematik die Größenverhältnisse der Dinge kennen. Wenn aber ein Gegenstand, dessen Wesen wir kennen, existiert, dann hat er notwendig all die Wesensbestandteile und steht in all

¹⁾ Kleutgen, a. a. O. I^o S. 483.

den Beziehungen, die wir bei der Wesenserfassung erkannt haben. Um zur Kenntnis und Erkenntnis der konkreten, existierenden Dinge zu kommen, müssen wir irgendein existierendes Wesen unmittelbar erfassen. Wir betrachten dann aber das Einzelding nicht mehr ausschließlich als ein Faktum, womit sich die sinnliche Wahrnehmung begnügt, sondern erkennen es als die konkrete Verwirklichung eines Wesens, das auch in andern verwirklicht sein kann. Die intellektuelle Erkenntnis eines konkreten Faktums entsteht durch das Zusammenwirken von Vernunft- und Sinneserkenntnis.

Folgende Faktoren sind dabei beteiligt: 1) Ich erfahre diese Beziehung. 2) Ich weiß (siehe ein), was Beziehung ist. 3) Durch Vergleichung dieser erfahrenen Beziehung mit dem Begriff der Beziehung erkenne ich: das Wesen Beziehung kann auch in andern verwirklicht sein; sonst gäbe es nur diese Beziehung. 4) Ich erkenne: dies ist eine Beziehung. Darin liegt: a) die Erkenntnis des „Diesen“, des *τὸδε τι*; b) das Wissen, was Beziehung ist; c) das Wissen, daß die Beziehung vervielfältigt sein kann; d) die Erfahrung und das Wissen, daß hic et nunc eine Beziehung vorliegt. Und dabei ist zu beachten: a), b), c) und d) sind alle durchsetzt mit verschiedenen Elementen. In a) liegt Erfahrung vor und kann auch Wissen vorliegen; in b) und c) ein vielfaches Wissen; in d) Erfahrung und Wissen. Das Urteil, auch dasjenige, das sich auf Erfahrungsgegebenheiten bezieht, ist niemals eine Aussage allein über Erfahrungsstatsachen, sondern sofort werden Erkenntnisse von Wesenheiten und Wesenszusammenhängen verschiedener Art mitausgesprochen. Erfahrung und Denken: beide wirken zusammen.

Der eigentümliche Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis ist das Allgemeine, die abstrakte Wesenheit. Nach der Lehre des hl. Thomas erkennt der Geist (*intellectus*) die materiellen Einzeldinge durch einen Akt, der indirekt und gewissermaßen reflex ist: *„Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc pro-*

positionem: Socrates est homo⁽¹⁾. Wie ist diese Lehre zu verstehen? Eine direkte Erkenntnis liegt vor, wenn das Objekt in sich erkannt wird; eine indirekte Erkenntnis dann, wenn die erkennende Tätigkeit den Gegenstand insofern betrachtet, als er von einer andern, mit ihr eng verbundenen Erkenntnisfähigkeit aufgenommen ist. Reflex heißt die Erkenntnis, wenn der Geist auf seinen eigenen Akt zurückkehrt. Die intellektuelle Erkenntniskraft erkennt den sinnfälligen Gegenstand durch eine gewisse reflexe Erkenntnis, weil sie nicht ihren eigenen Akt betrachtet, sondern weil sie das materielle Einzelding dadurch erkennt, daß sie es in dem Akte der eng mit ihr verbundenen sinnlichen Erkenntnisfähigkeit sieht.

Unser Geist erkennt somit nach der Lehre des hl. Thomas direkt die allgemeine Wesenheit eines Gegenstandes und indirekt das Einzelding. Bei der Urteilsaussage über einen konkreten Gegenstand verbindet er beide Erkenntnisweisen. Demnach kann die Erkenntnis des Allgemeinen und Singulären in den Körpern auf eine zweifache Weise geschehen: „Uno modo sic, quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis ab invicem diversis; puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit, quando anima per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro et quodquidest carnis; non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem et quodquidest eius; et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque: Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quodquidest directe extendendo seipsum; ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur⁽²⁾).

Durch das unablässige Ineinandergreifen von Erfahrung und Vernunftkenntnis sind zwei Eigentümlichkeiten bedingt: Sprache und Beschreibung. Unsre Sprache als Werk des Ver-

¹⁾ S. Thom., *S. theol.* 1 q 86 a 1.

²⁾ S. Thom., in 3 *De anima*, lect. 8.

standes ist eine Begriffssprache; sie drückt Begriffe, Urteile und Folgerungen aus, meint also die notwendigen inneren Bestandteile eines Gegenstandes und seine Beziehungen, und bringt in jeder Urteilsaussage, auch wenn diese sich auf einen singulären Gegenstand bezieht, notwendige Momente in irgendeiner Form zum Ausdruck. Denn auch der singuläre Gegenstand hat sein Wesen; d. i. dasjenige, wodurch er das ist, was er ist. Durch sein Wesen aber hat er wesensnotwendige Elemente. Auch unsere Begriffssprache stellt die Einzeldinge nur immaterialiter et universaliter dar. Dabei ist das Einzelding ein *τὸ ὅτι*, das wir wahrnehmen, aber nicht restlos begrifflich bestimmen können: „Individuum est ineffabile“.

Die Beschreibung eines Gegenstandes ist stets im allgemeinen. Auch die einfachste Beschreibung des Naturforschers und Psychologen bringt ständig, und zwar in jedem Satze, Wesenselemente der betr. Gegenstände zur Darstellung. Viele Kategorien werden dabei angewandt, und der einheitliche oder theoretische Zusammenhang, der die Beschreibung beherrscht, beruht auf der Erkenntnis des Wesenszusammenhanges. Aber wir erfahren das Konkrete, allerdings nicht als Konkretes. Denn dazu gehört Vernunfterkennntnis.

13. Denkprinzipien und Seinsprinzipien. Entsprechen die Denkprinzipien den Seinsprinzipien? Gelten insbesondere die Denkprinzipien auch im Uebersinnlichen? in den Fällen, wo keine Bestätigung durch die nachprüfende Erfahrung möglich ist? Oft ist diese zweifelnde Frage ausgesprochen worden. Unser intellektuelles Erkenntnisvermögen hat die Kraft, in den Dingen nicht nur das zu erfassen, was ihnen als materiellen Dingen eigen ist, sondern auch das, was jedem Sein notwendigerweise zukommt und was infolgedessen auch ohne Materie, immateriell sein kann. Unsere Vernunft erfaßt das Wesen des Seins als Seins und erkennt es in seiner absoluten Unvereinbarkeit mit dem Nichts; sie erfaßt das Wesen des werdenden Seins und erkennt in weiteren Ueberlegungen¹⁾, daß es nur durch den Einfluß eines andern werden kann, das ihm gegenüber bewirkende Ursache ist.

Von der Erkenntnis dieser Notwendigkeit ist der Uebergang zur Allgemeingültigkeit ganz leicht. Denn wenn ein Wesen not-

¹⁾ Diese sollen hier nicht entwickelt werden.

wendige innere Merkmale hat und notwendig in bestimmten Beziehungen steht, dann müssen, wo immer sich die betr. Wesenheit findet, konsequenterweise auch notwendig ihre inneren Bestandteile und ihre durch ihr Wesen geforderten Beziehungen vorhanden sein. Wir erkennen, der Inhalt des Begriffes kann auch in anderen Einzeldingen da sein, ja er kann auch wirklich werden, wenn das Einzelding, bei dessen Erscheinung wir den Begriff gewonnen haben, nicht da wäre. Wir sehen somit ein: die obersten Seinsbestimmungen finden sich immer und überall, wo etwas Sein, werdendes Sein usw. ist. Die Denkprinzipien sind Urteile, welche die obersten Seinsbestimmungen aussprechen. Sie sagen die wesensmäßig durch das betr. Sein geforderten Eigenschaften und Beziehungen aus, z. B. wenn und wo etwas ein Sein ist, kann es nicht nicht sein; wenn und wo etwas wird, kann es nur durch den bewirkenden Einfluß eines andern werden; wenn und wo jemand ein Mensch ist, hat er notwendig alle die Eigenschaften und Beziehungen, die zum Wesen des Menschen gehören, und so weiter bei allen Wesenheiten. Das Gegenteil hiervon ist ganz undenkbar.

Man kann gar nicht im Ernst fragen: gelten die Denkprinzipien auch vom Sein und speziell vom übersinnlichen Sein. Die Wesenserkenntnisse werden gewonnen durch die Erkenntnis des Seins; die obersten Denkprinzipien sagen die innersten Bestimmungen des Seins als solchen oder einer speziellen Seinskategorie aus. Es ist ganz unmöglich, daß die Gegenstände nicht unter diesen Prinzipien stehen; sie wären nicht mehr das, was sie sind¹⁾.

Welche Prinzipien im einzelnen als innerlich notwendige Sätze anzusprechen sind, hat die voll durchgeführte Entwicklung der Wesenserkenntnisse zu zeigen. Ihre Darstellung fällt aus

¹⁾ Man kann höchstens bei den Gegenständen der äußeren Erfahrung fragen: hat der äußere Gegenstand, den ich durch meine Erkenntnis wahrnehme, die und die Eigenschaften? Ist er grün u.s.w.? ausgedehnt? Was ist das Grün? Was ist die Ausdehnung? Bei der Bestimmung dieser und ähnlicher Eigentümlichkeiten ist durch kritische Prüfung, die auch alle Resultate der Naturwissenschaften zu berücksichtigen hat, festzustellen, was die Dinge sind. Diese Region unseres Wissens kann durch die fortschreitenden Resultate der empirisch arbeitenden Wissenschaften bereichert und vervollkommen werden. Aber dabei handelt es sich in gar keiner Weise um Wesenseinsichten, wie sie in den obersten Prinzipien ausgedrückt werden. Die obersten Wesenseinsichten liegen aller Naturwissenschaft bereits zugrunde.

dem Rahmen dieser Arbeit heraus. Noch eine, allerdings ganz selbstverständliche Bemerkung sei hinzugefügt: die Begriffe des Seins, des werdenden Seins, der Veränderung, der Einheit, Vielheit, Identität, Verschiedenheit, des Gegensatzes usw., und alle damit notwendig gegebenen Beziehungen können auch gewonnen werden, wenn wir nur unsre bewußten Erlebnisse betrachten. Wir brauchen dazu gar nicht auf die Erkenntnis der Außenwelt zu rekurrieren. Infolgedessen können auch die obersten Prinzipien des Denkens und Seins in ihrer uneingeschränkten Allgemeingültigkeit eingesehen werden, auch wenn noch nicht die Fragen erledigt sind, was die äußeren Dinge sind und welches ihre Beschaffenheit ist.

14. Das Verhalten der Anerkennung in jedem Urteil. In jedem Urteil liegt ein Anerkennen und Bejahen. Zunächst werden in unsrer Erkenntnis Einzelgegenstände anerkannt. Wenn wir sinnlich oder geistig gegenwärtige Dinge wahrnehmen, dann erkennen und anerkennen wir diese deshalb, weil sie vorhanden sind. — Im Denken bejahen wir die betr. Wesenselemente und Wesenszusammenhänge, die objektiven Begriffe. Die einzelnen Wesenheiten und die durch sie fundierten Beziehungen sind unabänderliche Gefüge, wobei die Elemente und deren Verbindung ganz invariabel sind.

Dieses Bejahen, das wir leisten, findet sich in allen Urteilen und ist nach dem Grade der Erkenntnis und durch diese höher. Wir vollziehen das Erkennen und im Erkennen das Anerkennen.

Die Anerkennung ist wohl dasselbe, was der hl. Augustinus „amor“ nennt. Es ist unter diesem amor nicht der spezifisch vom Erkennen verschiedene Willensakt der Liebe zu verstehen; diesen gibt es auch; sondern das aufgewiesene Verhalten des Bejahens. Das Urteil ist in der aristotelisch-scholastischen Auffassung, die auch bei Franz Brentano wiederkehrt, ein Anerkennen und Verwerfen. Dieses Verhalten ist zum Ausdruck gebracht in den Worten affirmatio (ad-firmatio = ja sagen), assensus (ad-sensus = Zustimmung) und noch deutlicher in dem Wort: *motivum assensus*. Wir sprechen von der Notwendigkeit, so und nicht anders urteilen zu müssen; wir sind dabei von einer „Macht“ „abhängig“. Die Ausdrücke: Kraft der Gründe, Kraft (Stringenz) der Beweise, zwingende, durchschlagende

Gründe und Beweise, Herrschaft, Sieg der Wahrheit und ähnliche sind das objektive Korrelat, dem auf seiten der Erkenntnis das Verhalten der Anerkennung entspricht.

15. Der „Gegensatz“, den das Denken „in und gegen sich hat“. Zum Abschluß dieses Aufsatzes sei ein Einwand geprüft, der sich gegen die ganze scholastische Erkenntnistheorie und Philosophie richtet. Hegel macht in der eingangs (S. 267 f.) zitierten Stelle der scholastischen Philosophie (der „vormaligen Metaphysik“)¹⁾ den Vorwurf, sie habe „den Gegensatz des Denkens in und gegen sich“ nicht beachtet. Was will Hegel damit sagen? Was gilt von diesem Worte Hegels?

Nach Hegel enthält jeder Gegenstand und auch das Denken den Gegensatz in und gegen sich, und zwar ist jeder Gegenstand und auch das Denken die Identität der Unterschiedenen, die nach Hegel auch die Identität der Entgegengesetzten ist. Nach Hegel steht das eine nicht bloß in Beziehung zum andern, sondern das eine ist das andere, weil eben die Beziehung der Bezogenen in der „Dialektik des Geistes“ zur Identität der Bezogenen wird. Das ergibt sich für Hegel daraus, daß er gleich von vornherein sagt: das Sein ist das Nichts. Jede andere Identität der Bezogenen ist nur eine Folge der Identität von Sein und Nichts, die von Hegel am Anfang seiner Philosophie emphatisch ausgesprochen wird²⁾. Hegel leugnet also von vornherein das Widerspruchsprinzip, ja sieht in dem Widerspruch, den jedes Ding an sich hat und dessen volle Identität es ist, das eigentliche Wesen des Geistes, die „Selbstbewegung“, die „Dialektik“ des Geistes und damit das Hauptprinzip seiner ganzen Philosophie³⁾. Hegel macht also der „vormaligen Metaphysik“ den Vorwurf, sie habe das „Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich“⁴⁾ nicht gehabt und sei deshalb ein „unbefangenes Verfahren“ (a. a. O.) gewesen und infolge dieser „Unbefangenheit“ nicht zur eigentlichen Philosophie, der „Philosophie des Geistes“ gekommen, wie er seine Philosophie nennt. Nach ihm gilt: „Diese einfache Unendlichkeit

¹⁾ Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* ³ § 27.

²⁾ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1. Ausgabe Lasson, Leipzig 1923, S. 66f.

³⁾ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*², Vorrede Hegels. Ausgabe Lasson, Leipzig 1921, S. 24—49. Siehe ferner die Einleitung Lassons zu Hegels *Wissenschaft der Logik* I, 1, Leipzig 1923, S. LV—LXXV. Kroner, *Von Kant bis Hegel* II, Tübingen 1924, 437—457.

⁴⁾ Hegel, *Encycl.* ³ § 26.

oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehoben-sein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. Sie ist sich selbst gleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst⁽¹⁾. Ferner gilt: „Was auf irgendeine Weise, z. B. als Sein, bestimmt ist, (ist) vielmehr das Gegenteil dieser Bestimmtheit⁽²⁾“.

Hegel mußte das alles so sagen, weil er von vornherein Sein und Nichts identisch setzt³⁾. „Sein und Nichts sind dasselbe; darum, weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Sein und Nichts und haben eine verschiedene Bestimmung; im Werden waren sie Entstehen und Vergehen; im Dasein als einer anders bestimmten Einheit sind sie wieder anders bestimmte Momente. Diese Einheit bleibt nun ihre Grundlage, aus der sie nicht mehr zur abstrakten Bedeutung von Sein und Nichts heraustreten⁽⁴⁾“.

Wie ist Hegels Lehre zu beurteilen? 1) Sie leugnet von vornherein das Kontradiktionsprinzip und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten⁵⁾, kehrt damit auf den Standpunkt des Heraclit zurück und wird deshalb auch aus denselben Gründen abgelehnt, mit denen bereits Aristoteles die Ansicht des Heraclit widerlegt hat. 2) Die Dinge und auch die einzelnen Elemente eines Gegenstandes stehen wohl in Beziehung zueinander; aber wir wissen auch, und zwar durch das die Erfahrung berücksichtigende Denken, daß diese Beziehung nicht volle Identität ist. Die volle Identität aller Eigenschaften findet sich nur in Gott. Bei der menschlichen Seele haben wir eine Identität ihres Seins, aber nur insofern, als sie nicht aus integralen und essentiellen Teilen zusammengesetzt ist. Auch sie hat noch die „compositio“ von Wesenheit und Dasein, weil die Existenz ihr nicht kraft ihres Wesens zukommt. Hegel kennt nur die absolute „Identität der Unterschiedenen“. Damit leugnet er die Materie, leugnet er

¹⁾ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*², Ausgabe Lasson, Leipzig 1921, S. 109.

²⁾ a. a. O. 110.

³⁾ Hegel, *Logik* I, 1, S. 66 f.

⁴⁾ a. a. O. S. 95; vgl. S. 79.

⁵⁾ Vgl. Hegel, *Logik* I, 2, S. 56—62.

den geschaffenen Geist und macht alles zum absoluten Geist: Pantheismus des Geistes! Die Dinge und auch das menschliche Denken sind eben nicht die volle Identität der in ihnen unterscheidbaren Bestimmungen. Sie stehen wohl in einer Einheit, aber diese Einheit ist in ihnen selbst nicht volle Identität, sondern sie weisen durch die Einheitsbeziehung, in der sie stehen, und vor allem durch die Uebereinstimmung des Seins, die sich bei ihnen allen findet, auf eine Einheit hin, die volle Identität ist, die aber nicht in ihnen verwirklicht ist. Durch diese Gedanken werden wir zum henologischen Gottesbeweis geführt¹⁾, aber nicht zum Pantheismus des Geistes.

Die scholastische Philosophie war nicht ohne das Bewußtsein „des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich“, wie Hegel ihr vorwirft; sie hat aber auch bei der Klärung dieses Gegensatzes nicht das Kontradiktionsprinzip geopfert. Sie hat ferner nicht „die Kritik des Erkenntnisvermögens“ unterlassen, wie Kant meint, aber auch die Erkenntnisleistung und den Erkenntnisprozeß nicht einseitig bestimmt, sondern alle an ihm beteiligten Faktoren gesehen. Deshalb ist die Erkenntnistheorie nicht eine neue, von Kant erst geschaffene Wissenschaft, sondern jede in der Erkenntnistheorie aufgeworfene Frage war der scholastischen Philosophie des Mittelalters bekannt und hat in ihr die richtige Lösung gefunden. Die erkenntnistheoretischen Grundanschauungen des hl. Thomas namentlich ruhen auf einem Fundamente, das viel tiefer liegt und ungleich größere Ausmaße aufweist, als in unsern Tagen viele, darunter auch katholische Autoren, wissen. Heute kann es sich nur um eine systematische Zusammenstellung dessen handeln, was die Philosophen des katholischen Mittelalters und vor allem ihr größter Vertreter, der hl. Thomas von Aquin, über die mit der Erkenntnis zusammenhängenden Fragen gelehrt haben. So wissen wir auch hinsichtlich der philosophischen Grundfragen die heilige Ehrfurcht und pietätvolle Lernbereitschaft dankbar und selbst gern lernbereit zu würdigen, die in dem offiziellen Gebete der Kirche am Feste des hl. Thomas zum Ausdruck kommt: „Gott, lasse uns seine Lehre verstehen“²⁾.

¹⁾ Vgl. Hontheim, *Institutiones Theodiceae*, Freiburg 1893, p. 139—148; und Hontheim, *Theodicea in usum scholarum*, Freiburg 1926, p. 86—93.

²⁾ „Deus, . . . da nobis . . . quae docuit, intellectu conspiciere“ (Missale Romanum, oratio in festo S. Thomae Aqu., 7. März).