

# Das Verhältnis der Intentionalität zum Gegenstande im Anschluß an Edith Stein als Voraussetzung der Erfassung der objektiven Wahrheit

Von Franz Maria SLADECZEK (Berlin)

„Alle Menschen streben nach Wissen.“ So beginnt Aristoteles seine Metaphysik. Dem Sinn nach bedeutet es: „Alle Menschen streben nach Wahrheit“<sup>1</sup>. Die neuere Phänomenologie hat uns selbständig einen Weg zur Erfassung der objektiven Wahrheit angebahnt, den im Grunde genommen schon Thomas von Aquin, der sich ja weithin an Aristoteles anschließt, eingeschlagen hatte, der aber in der Neuscholastik weithin verschüttet war. Edith Stein, sieben Jahre Assistentin bei Husserl, den man mit Recht als den Begründer der neueren Phänomenologie ansieht, wenn ihm auch von anderen wie Franz Brentano vorgearbeitet worden ist, wurde uns Führerin auf diesem Wege<sup>2</sup>. Bevor wir an die Kernfrage herantreten, fragen wir zunächst: Was verstehen wir unter Wahrheit, was verstehen wir unter Gegenstand, was verstehen wir unter Intentionalität?

## *I. Die Bedeutung von „Wahrheit“, „Gegenstand“, „Intentionalität“*

1. Mit Edith Stein verstehen wir unter „Wahrheit“ die Übereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande. Ist für das Wissen die Intentionalität entscheidend, dann bedeutet das Verhältnis der Intentionalität zum Gegenstande die Voraussetzung der Erkenntnis der Wahrheit. „Von Übereinstimmung und Wahrheit kann erst dann gesprochen werden, wenn der Gegenstand, den wir als einen wirklichen *meinen*“ – dieses Meinen nennt Edith Stein „Intention“ – „auch wirklich ist; wenn er das ist, als was unser Wissen ihn meint, und so, wie es ihn meint“<sup>3</sup>. „Es ist also ein doppeltes Seiendes für die Übereinstimmung vorausgesetzt: ein Gegenstand und ein Wissen, das ihm entspricht.“ „Die Übereinstimmung beider“ – die Edith Stein Wahrheit

---

<sup>1</sup> Aristoteles, Metaphysik, 1. Buch.

<sup>2</sup> Edith Stein, Endliches und ewiges Sein (Louvain und Freiburg 1950) (= E. St.). Die erkenntniskritischen Grundlagen der metaphysischen Wesenserkenntnis werden eingehend behandelt in Franz Maria Sladeczek SJ, Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existenzphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Würzburg 1973) (= XVII Bd. der von Hans Meyer begründeten und von Walter Hoeres neu herausgegebenen „Forschungen zur Neueren Philosophie und ihrer Geschichte“ [= SJ]) – ergänzend in dem Aufsatz desselben Verfassers, Ist das Dasein Gottes beweisbar? Kann eine christliche Philosophie zur Beantwortung dieser Frage beitragen? in: Begegnung 24 (1969) 9 ff.

<sup>3</sup> E. St. 274.

nennt –, „ist weder in dem einen noch in dem anderen.“ „Sie ist in diesem und jenem Seienden begründet“, also im Gegenstand und im Meinen, das Edith Stein Intention nennt<sup>4</sup>. Daraus ergibt sich die Bedeutung des Verhältnisses von Intention und Intentionalität zum Gegenstande für die Erfassung der Wahrheit. Wir ziehen es vor, statt „weder in dem einen noch in dem anderen“ zu sagen: die Übereinstimmung ist formal weder das eine noch das andere.

2. Was bedeutet „Gegenstand“? Ursprünglich bedeutet es das „Gegenüberstehende“ und damit einen Gegensatz. Schon seit dem 17. Jahrhundert wird es im Sinne von Erkenntnisobjekt verstanden (oculo objectum – das dem Auge gegenüberstehende)<sup>5</sup>. Darum ist der nächste Sinn von Gegenstand: Erkenntnis-Gegenstand, Objekt der Erkenntnis. Im weiteren Sinne wird jedes Objekt eines intentionalen Aktes Gegenstand genannt, das Objekt des Liebens, des Wollens usw. Das intentionale „Ich“ dieser Akte wird Subjekt genannt. Im engeren Sinne wird nur jenes Objekt einer Erkenntnis Gegenstand genannt, von dem eine Aussage gemacht wird. Es wird dann als Satz-Gegenstand und dementsprechend als Urteils-Gegenstand verstanden und als solcher Satz-*Subjekt* oder Urteils-*Subjekt* genannt. Im engsten Sinne werden nur jene Satzgegenstände (Urteilsgegenstände) „Gegenstand“ genannt, von denen zwar andere Erkenntnisobjekte inhaltlich ausgesagt werden können, z. B. in den Sätzen: „Die Rose ist eine Blume“ oder „Die Rose ist rot“, die aber selbst nur von sich selbst ausgesagt werden können, wie z. B. in dem Satz: „Diese Rose ist diese Rose“, die also Hypostasen bedeuten. Im engsten Sinne gilt das auch von Personen, z. B. in dem Satze: „Petrus ist Petrus“.

Im weiteren Sinne bezeichnet „Satzgegenstand“ alle Objekte, von denen etwas ausgesagt werden kann, auch Gedanken-Dinge, wie Privationen, z. B. Blindheit.

Bei beiden Bedeutungen, ob es sich um Erkenntnis- oder um Satz-Gegenstände handelt, muß beachtet werden, ob es sich um Gegenstände der Erkenntnis oder der Aussage als solcher handelt oder um Ggegenstände, soweit diese objektiv in sich bestehen, ganz abgesehen davon, ob sie erkannt werden oder nicht, z. B. eine Rose oder eine Person in sich, gleichgültig ob sie erkannt wird oder von ihr etwas ausgesagt wird oder nicht<sup>6</sup>.

3. Was verstehen wir unter „Intentionalität“? Unter Intentionalität verstehen wir hier die Bewußtheit überhaupt. Intentionalität als Bewußtheit überhaupt läßt sich nicht definieren, weil sie eine unmittelbare, nur intuitiv erfassbare Gegebenheit ist. Ebenso wenig wie man einem Blindgeborenen klarmachen kann, was rot ist, kann man einem klarmachen, was Bewußtheit ist und in diesem Sinne auch Intentionalität ist, wenn er sie nicht unmittelbar intuitiv erfährt. Sie läßt sich aber auch nicht durch begriffliche Analogien klarmachen, wohl aber durch intuitive Analogien<sup>7</sup>. Unübertroffen hat bis jetzt die plato-

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Kluge, *Ethymologisches Wörterbuch* (Berlin 1963) 240.

<sup>6</sup> Edith Stein stimmt mit dieser Auffassung vom Gegenstand a. a. O. 69 f. im wesentlichen überein.

<sup>7</sup> Sl, S. 40 ff., vgl. A. Pfänder, *Logik* (Halle 1929) 20.

nisch-augustinische Philosophie die Bewußtheit wie die intentionale Eigenart der Erkenntnis überhaupt erklärt. Diese Erklärung unterscheidet sich von der aristotelischen. Beide sehen dieselbe Gegebenheit unter verschiedenen Rücksichten und lassen sich darum bis zu einem gewissen Grade verbinden. Während in der aristotelischen Auffassung mehr das Abbilden in der Erkenntnis und die Passivität betont wird, ist nach platonisch-augustinischer Auffassung das bewußte Erkennen ein sich angleichendes, lichtvoll durchdringendes, spontan aktives Erfassen des Gegenstandes. Schon nach Platon ist das bewußte Erkennen aktiv spontan<sup>8</sup>. Plotin<sup>9</sup> vergleicht es mit dem durchdringenden Lichte. Dieser Vergleich wird dann von Augustinus ausgeführt<sup>10</sup>. Nach Augustinus ist der Erkenntnisakt seinem innersten Wesen nach Licht. Unter diesem Lichte versteht Augustinus nicht wie gewöhnlich das objektive Licht der ewigen Wahrheit, sondern den Erkenntnisakt selbst, durch den wir eines Objektes innerwerden. Dieses Innerwerden, das ursprünglich und unzurückführbare Gegebenheit des Bewußtseins ist, vergleicht er mit dem Lichte, ja sie ist ihm Licht im volleren Sinne als das körperliche Licht.

Man unterscheidet ein rein funktionelles Bewußtsein und ein selbstbewußtes Bewußtsein. Das funktionelle Bewußtsein geht in der bewußten Darstellung seines gegenständlichen Inhaltes auf. Das ist z. B. in den bloßen Vorstellungen (Phantasma) der Fall. Man könnte hier von einem bewußten (intentionalen) Bilde sprechen. Die Frage ist, ob die sogenannten intellektuellen Apprehensionen (apprehensio simplex, womit man den „Begriff“ als solchen bezeichnet) nicht auch in einer solchen bewußten Darstellung ihres Inhaltes aufgehen, oder ob solche apprehensiven Darstellungen psychisch überhaupt gar nicht existent sind, sondern bloß das Produkt einer logisch-grammatikalischen Analyse sind. Freilich finden sie sich in verschiedenen Erkenntnisakten mitenthaltend, wie im Urteil, in der Apperzeption, in der apperzezierenden Abstraktion, Synthese und Reflexion.

Das selbstbewußte Bewußtsein<sup>11</sup> haben wir in der Selbstapperzeption, aber in einschließlicher unmittelbarer Reflexion auch in anderen intellektuellen Erkenntnisakten, wie in der Apperzeption und im Urteil. In diesen Akten findet sich eine einschließliche Reflexion auf den bewußten Akt, auf sein intentionales Subjekt („Ich“), auf die Ausrichtung des bewußten Aktes auf sein Objekt, die Intention genannt wird (worauf der Name Intentionalität zurückgeht), und auf das intentionale Objekt selbst, das als intentionales den Akt selbst mitkonstituiert und durch das (als medium quo oder in quo oder ex quo) die Intention des Aktes auf das eigentliche Objekt oder den sachlichen Gegenstand im weitesten Sinne ausgerichtet ist. Das intentionale Objekt braucht nicht in einer intentionalen Darstellung des sachlichen Objektes auf-

<sup>8</sup> Plato, *Respublica* VI 508 ss; *Phädon* 55 ss; *Theäret* 184 C; *Timaeus* 45 B.

<sup>9</sup> Plotin, *Enn.* I 1,6; 1,7; 6,9; IV 4,23; V 5,7; VI, 8,18; vgl. IV, 3, 17; V 3,12; 3,17; 6,4; VI 7.

<sup>10</sup> Über die platonisch-augustinische Bewußtseinsanalyse siehe die ausführliche Darstellung von F. M. Sladeczek, *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie* – nach dem hl. Augustinus, in: *Scholastik* 5 (1930) 329 ff.; vgl. *Sl.*, S. 40<sup>9a</sup>.

<sup>11</sup> *Sl.*, S. 4 ff.

zugehen (wie z. B. beim *medium in quo* einer bloßen *apprehensio*), sondern kann in einem dem sachlichen Objekt sich angleichenden lichtvoll durchdringenden Erfassen des Gegenstandes bestehen, wie z. B. bei der Selbstapperzeption.

Die Intention (Richtung) in den Erkenntnisakten kann als Conformation an das erfaßte Objekt, in den Akten der Liebe und des Strebens als Transformation an die sich mitteilende Güte des erfaßten Objektes bezeichnet werden.

In den intentionalen Akten müssen demnach der intentionale Akt und das intentionale Objekt wenigstens gedanklich unterschieden werden, wenn beide auch den Totalakt konstituieren, in dem das intentionale Objekt immanenter Terminus des intentionalen Aktes ist. Ob dem intentionalen Objekt ein sachliches Objekt entspricht, auf das der Bewußtseinsakt durch das intentionale Objekt gerichtet ist und insofern intentional transzendiert, ist eine erkenntniskritische Frage und nicht mehr eine rein phänomenologische.

Wenn das intentionale Objekt auch eine phänomenale Gegebenheit ist, ist es phänomenal – nicht psychologisch, wodurch das psychisch Existente erforscht wird – keine Beschaffenheit oder kein Attribut des intentionalen Aktes. Das intentionale Objekt der Wahrnehmung „rot“ ist ein phänomenal bewußtes „Rot“, aber deswegen ist der intentionale Wahrnehmungsakt nicht rot. Wir haben hier eine Gegebenheit, für die es in den Dingen der Außenwelt, die wir durch die *äußere* Wahrnehmung erfassen, kein Analogon gibt.

Sie kann ohne die richtig verstandenen Relationen nicht erklärt werden. Doch darf man das intentionale Objekt und den Akt nicht so trennen, als ob es zwei selbständige Dinge wären; denn sie bilden einen einzigen intentionalen Gesamtakt<sup>12</sup>.

Das eine ist ohne das andere unmöglich. Nur in diesem Sinne kann das intentionale Objekt aktfremd und aktunabhängig genannt werden, wobei es auch in der rein intentionalen Unabhängigkeit Unterschiede gibt, wie wir sehen werden. Nur das *sachliche* Objekt, das durch, in oder aus dem intentionalen Objekt erkannt wird, ist *tatsächlich* aktunabhängig.

Beim Bewußtseinsakt kann man gedanklich die Bewußtseinsqualität, wie sie nach Pfänder<sup>13</sup> charakterisiert wird, und die Ausrichtung des Aktes auf das intentionale Objekt und durch dieses auf das sachliche Objekt unterscheiden, die die Intention im eigentlichsten Sinne des Wortes ist, weswegen der bewußte Akt intentionaler Akt genannt wird. Diese Ausrichtung ist beim selbstbewußten Akt verschieden von dem *rein funktionell* bewußten Akt, wie wir schon dargelegt haben, womit auch eine verschiedene rein phänomenale Aktunabhängigkeit gegeben ist.

Georg Sigmund<sup>14</sup> sieht in dem Unterschied des Selbstbewußtseins vom funk-

<sup>12</sup> Vgl. Augustinus, *De trinit.* 1,9, 4, 6: „Wenn das innere Wort (intentionales Objekt als intentionales), in dem der Geist sich selbst erfaßt, zu sein aufhört, hört auch der Geist auf, sich selbst zu erkennen. Sie können voneinander nicht getrennt werden“. Vgl. *Sl.*, S. 43 fff., 46.

<sup>13</sup> s. Anm. 7.

<sup>14</sup> G. Sigmund, *Tier und Mensch* (Fulda 1949) 39 ff.

tionellen Bewußtsein empirisch den wesentlichen Unterschied von Mensch und Tier. Freilich ist beim Kinde dieses Selbstbewußtsein noch unmittelbar, wird aber in der Zeit der Reifung immer mehr und mehr reflex. Nichts charakterisiert diese Zeit vielleicht so sehr wie das Sich-Durchsetzen der reflexen Selbstbewußtheit. Aber auch beim erwachsenen Menschen bleibt ein Unterschied in der Klarheit und der Stärke des Bewußtseins bestehen. Diese Stärke wird im Zentrum des Bewußtseins immer größer sein als an der Peripherie des Bewußtseins, die man Sphäre nennt<sup>15</sup>, obschon auch diese Sphäre von größter Bedeutung für den Menschen sein kann, z. B. bei seinem künstlerischen Schaffen.

Sehr stark sind die Unterschiede in der Intensität des Bewußtseins im wachen und im schlafenden Zustand; ferner beim Nachlassen des Bewußtseins in den Ohnmachtzuständen bis zum Koma (völlige Bewußtlosigkeit). Ferner sei auf die hypnotischen Vorgänge verwiesen, wie Dämmerzustand, Delirium usw.<sup>16</sup>

Die Eigenart des Bewußtseins kann noch klarer erfaßt werden durch die Eigenart der Aufmerksamkeit, die heute von den Psychologen weitgehend als verstärkte Bewußtheit aufgefaßt wird. Das Wesen der Bewußtheit kann nicht durch die Eigenart der Aufmerksamkeit erklärt werden, aber wenn die Aufmerksamkeit verstärktes Bewußtsein ist, können die Eigenschaften der Bewußtheit besser erfaßt werden, sei es, daß es sich um die unwillkürliche Aufmerksamkeit handelt, z. B. beim schrillen Pfiff, sei es, daß es sich um die willkürliche Aufmerksamkeit handelt wie bei einer fleißigen Arbeit.

Ferner sind bei der Aufmerksamkeit die Intensität und Klarheit des Bewußtseins zu unterscheiden, wie die Richtung der Aufmerksamkeit, die eine konzentrierte und extensive sein kann<sup>17</sup>, wobei die Temperamente eine Rolle spielen. Die extensive Aufmerksamkeit findet sich mehr beim zyklotyphen Temperament, die konzentrierte mehr beim schizotyphen Temperament<sup>18</sup>.

Kretschmer<sup>19</sup> definiert das Bewußtsein durch den Unterschied vom Psychoiden, worunter er die unbewußten Faktoren versteht, die auf das Seelische einen Einfluß haben, z. B. das Behalten beim Gedächtnis: „Bewußtsein überhaupt ist das wesentlichste oder vielmehr allein wesentliche Kriterium der psychischen gegenüber den psychoiden Funktionen.“

Die Frage der Intentionalität wurde entschieden von der neueren Phänomenologie aufgeworfen, besonders wenn sie wie bei Pfänder<sup>20</sup> alle phänomenalen Gegebenheiten, nicht bloß die intentionalen Gegenstände, berücksichtigt, während manche Phänomenologen sich auf diese beschränken. Zu einer sicheren Lösung dieser Frage kann man nur dann kommen, wenn man die phänomenologische Methode mit der erkenntnistheoretischen verbindet. Weil das nicht immer berücksichtigt worden ist, ist es wohl erklärlich, daß man sich in den Lösungsversuchen unterscheidet, ja zum Teil widerspricht. So hebt Heidegger den Unter-

<sup>15</sup> E. Kretschmer, *Medizinische Psychologie* (Stuttgart 1956) 120 f.

<sup>16</sup> Ebd. 110 ff.; K. behandelt daselbst auch das schwierige Problem des Unterschiedes des Wach- und Schlaf(Traum)-bewußtseins.

<sup>17</sup> J. Fröbes SJ, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie II* (Freiburg 1929) 71 ff.

<sup>18</sup> Kretschmer (s. Anm. 15) 187 ff.

<sup>19</sup> Ebd. 56 ff.

<sup>20</sup> S. Anm. 7 und Sl, S. 32.

schied von Husserl und Brentano hervor<sup>21</sup> und unterscheidet sich selber von Husserl wie von Kant und Decartes<sup>22</sup>. Die phänomenologische Schule Husserls hat sich in zwei sich widersprechende Richtungen gespalten<sup>23</sup>. Linke, der auf Brentano zurückgreift, legt dar, wie sachlich schon bei Brentano die Phänomenologie zum Durchbruch kam, wenn auch sein Schüler Husserl „Vater der Phänomenologie“ genannt wird und, obgleich in anderer Weise, sachlich bei Fregge<sup>24</sup>. Linke<sup>25</sup> weist darauf hin, daß Denker wie den Positivisten und Neupositivisten, die die Intentionalität nicht kennen oder bis zur Unkenntlichkeit umdeuten, jede tiefere Auffassung des Bewußtseinslebens unmöglich ist. Auch in der Neuscholastik ist das Problem der Intentionalität weitgehend vernachlässigt worden, im Gegensatz zur Hochscholastik, die an Augustinus anknüpft<sup>26</sup>, wenn auch der Ausdruck Phänomenologie nicht vorkommt. Edith Stein<sup>27</sup> hat eine Synthese der neueren und der alten Phänomenologie durchgeführt, wie aus den weiteren Erörterungen unserer Frage ersichtlich ist: „Inwieweit ist das Verhältnis der Intentionalität zum Gegenstand Voraussetzung der Wahrheits-erkenntnis?“

## II. Analyse der den Gegenstand erfassenden intentionalen Erkenntnisakte

Zu den den Gegenstand erfassenden Erkenntnisakten rechnen wir:

1. die eigentliche Apperzeption, unter der wir die *intellektuelle* Wahrnehmung verstehen,
2. die durch die praesindierende Abstraktion aus der Apperzeption gewonnene Begriffserkenntnis,
3. die auf vergleichender Apperzeption beruhende Erkenntnis der Identität von Subjekt und Prädikat (apprehensio comparativa identitatis inter subiectum et praedicatum),
4. das Urteil als zustimmend-identifizierende Bejahung der apperzipten Identität von Subjekt und Prädikat oder als Verneinung dieser Identität.

Es kommt bei dieser Analyse vor allem darauf an, was erkenntnistheoretisch als „Gegenstand“ der angeführten Erkenntnisakte zu verstehen ist.

<sup>21</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 1968) 218 (= S. u. Z.).

<sup>22</sup> Ebd. 211, 318 ff.

<sup>23</sup> Sl, S. 11 ff.

<sup>24</sup> P. F. Linke, Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart (München/Basel 1961).

<sup>25</sup> Ebd. 151. Nach E. Spranger (Lebensformen [Halle 1930] 10) könnte man die positivistische Psychologie psychologische Atomistik nennen. Dasselbe bestätigen die unzweideutigen Ergebnisse, die die Psychotherapeuten festgestellt haben, wie auf einer der bekannten psychotherapeutischen Tagungen zu Lindau G. H. Heyer, Nußdorf/Inn in einem Vortrag über „Aktuelle Psychotherapie“ sagte: „All dies bricht radikal und revolutionär mit dem chemisch-physikalischen Modell und dem kausalen Denken“. Man beachte auch, mit welchen Worten der bekannte Psychiater E. Kretschmer (s. Anm. 15) seine „Medizinische Psychologie“ beschließt.

<sup>26</sup> Sl, S. 45 ff., 86.

<sup>27</sup> s. Anm. 2.

Zu 1. Die Apperzeption als intellektuelle Wahrnehmung. Unter Apperzeption verstehen wir die intellektuelle (nicht bloß sensitive) Wahrnehmung empirischer Gegebenheiten der Innen- und Außen-Welt<sup>28</sup>. In der Apperzeption wird „etwas als etwas“ erkannt<sup>29</sup>. Die Tatsache der Apperzeption als wesentliche Voraussetzung der intellektuellen Erkenntnis wird von den Phänomenologen beider Richtungen<sup>30</sup>, auch von E. Stein<sup>31</sup>, „wenn sich auch der Ausdruck Apperzeption“ bei ihnen weniger findet, wie von den neueren empirischen Psychologen anerkannt. In der Interpretation weicht man voneinander ab. Erkenntnistheoretisch (noetisch) geht man der Klarheit halber am besten von den Gegebenheiten der Außenwelt aus, wie es auch psychologisch der natürliche Ausgangspunkt unserer Erkenntnis überhaupt ist, was sich schon in frühester Kindheit zeigt<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Siehe A. Messer, *Die Apperzeption als Grundlage der Pädagogischen Philosophie* (Berlin 1915) 11 ff. Seine auf unmittelbarer Beobachtung beruhenden Feststellungen werden durch die Ergebnisse der experimentellen Untersuchungen des amerikanischen Psychologen Moore, *The process of abstraction* (1910), bestätigt. J. Fröbes SJ, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* (Freiburg 1923) 429 ff., 435, 441 ff. Siehe die Literaturangaben daselbst. E. Kretschmer, *Medizinische Psychologie* (Stuttgart 1956) 134 ff. Siehe *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Scholastik* 1 (1926) 184 ff., 574; vgl. 2 (1927) 6 ff.; 5 (1930) 192 ff.; 7 (1932) 40 ff.; 16 (1941) 87. Siehe auch *Sl*, S. 6, 14, 48.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *S. u. Z.* 33 Vgl. *Sl*, S. 48.

<sup>30</sup> Franz Georg Schmücker, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis* (unter besonderer Berücksichtigung der Göttinger Phänomenologenschule) (München 1963) 1 ff.

<sup>31</sup> Die Tatsache der Apperzeption erkennt E. Stein weitgehend an, in der Erklärung stimmt sie weder ganz mit den phänomenologisch ausgerichteten Psychologen noch ganz mit Thomas von Aquin überein, worauf wir noch zurückkommen. Daß E. Stein die Tatsache der Apperzeption anerkennt, geht hervor aus: *Endliches und ewiges Sein* (Louvain/Freiburg 1950) 99–101: „Abwehr von Mißdeutungen des wesenhaften Seins“ (s. Anm. 2). Auf Steins Auffassung vom wesenhaften Sein kommen wir zurück. Sie hängt wohl mit der megarischen Identitätsauffassung zusammen, die beiden phänomenologischen Richtungen eigen ist (*Sl*, S. 13 ff., 121 f.). Daß E. Stein die *Tatsache* der Apperzeption aber anerkennt, geht auch hervor aus S. 62; 72; 128; 257; 260; 309 ihres Werkes. S. 82 wendet sie sich gegen Husserl, der in den „Ideen“ (S. 8 ff.) „von der Möglichkeit spricht, an einem individuellen Ding der Erfahrung durch *Wesensanschauung* oder *Ideation* sein *Was* zur Abhebung zu bringen. Diese eigentümliche, von aller Erfahrung unterschiedene Anschauung entnimmt der Erfahrungstatsache ihren Gehalt.“ Husserl zieht nur die eine Seite, das *wesenhafte* Sein, in Betracht und schneidet die dem Wesen nicht äußerlich anhaftende, sondern innerlich zugehörige Verbindung zur Wirklichkeit ab.“ Husserl klammert so die Realität aus. Man könnte seine Auffassung mit der Platos vergleichen, der die Ideen, denen er freilich Realität zuschreibt, von der empirischen Wirklichkeit zu sehr trennt. Die Mitarbeiter und Schüler Husserls haben sich aber nach E. Stein „immer mehr in ihrer realistischen Auffassung befestigt“. (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering u. a.). Von der Ideation sprechen auch andere Phänomenologen, so z. B. Schmücker (s. Anm. 30), a. a. O. 92 ff. Bei Husserl ergibt sich daraus, daß er die Apperzeption nicht objektiv interpretiert, eine fast formalistische Auffassung des Urteils (vgl. Logische Untersuchungen, §§ 36–38), die den Tatsachen nicht entspricht, worauf wir zurückkommen.

<sup>32</sup> *Sl*, S. 48 f., 103. Kretschmer (s. Anm. 15) interpretiert die Apperzeption vom Standpunkt des nominalistischen Konzeptualismus.

Was Apperzeption ist, stimmt weitgehend mit dem überein, was Thomas von Aquin<sup>33</sup> im Anschluß an Aristoteles sachlich unter dem Erfassen des intelligibile in sensibilibus versteht, wobei wir unter den sensibilia auch die empirischen Gegenheiten der Innenwelt mit einbegreifen.

Nehmen wir ein Beispiel: Wir nehmen im Garten eine rote Rose als „rote“ wahr. Dabei können wir unterscheiden:

- a) den wahrgenommenen Gegenstand, die Rose in sich; er wird *Materialobjekt* genannt;
- b) die Rücksicht, unter der der Gegenstand (die Rose) wahrgenommen wird, das „Rotsein“ (der Rose); sie ist das *Formalobjekt* der Apperzeption;
- c) die Einheit zwischen Formal- und Material-Objekt, der Sachverhalt des Rotseins der Rose und damit die Rose als „rote“, *sachlicher* Gegenstand der Apperzeption;
- d) das Erfassen dieses Sachverhaltes als solchen im *wirklichen* Sein als solchen oder im weitesten Sinne als „objektives“ Bestehen des Sachverhaltes.

Zu 2. Die praesindierende Abstraktion. Eine praesindierende Abstraktion liegt vor, wenn z. B. aus der apperzeptiv erfaßten roten Rose das „rot“ von allen anderen Bestimmungen der Rose und dieser selbst abstrahieren, so daß es von allen anderen Bestimmungen, vor allem der Individuation, gesondert und getrennt aufgefaßt wird. Das Ergebnis dieser Präzision ist die formal universelle Natur, also in sich der eigentliche Allgemeinbegriff. Dieser Allgemeinbegriff wird direkter Allgemeinbegriff (universale directum) genannt, wenn die Allgemeinaussagbarkeit des Begriffes nicht dem Inhalt des Begriffes, sondern nur seiner Form eigen ist.

Man unterscheidet dann den Begriffs-Inhalt als id quod von der Form als modus quo. Reflektiert man über den direkten Allgemeinbegriff, kann dann die Allgemeinaussagbarkeit in den Begriffs-Inhalt hineingezogen werden. Dieser Allgemeinbegriff heißt dann reflexer Allgemeinbegriff (universale reflexum). Diese reflexen Allgemeinbegriffe sind formal Gedankendinge (entia rationis) und Gegenstand der formalen Logik<sup>34</sup>.

Die direkten Allgemeinbegriffe sind ihrer *Form* nach Gedankendinge und insofern Gegenstand der formalen Logik, während die Frage nach ihrem Inhalt erst geprüft werden muß. Wir gehen daher von der Beziehung des Erkenntnisaktes zu seinem Objekt aus, der Intentionalität zu ihrem Gegenstande.

Nach Thomas wird die Beziehung (Relation) des Erkenntnisaktes zum Gegenstande als individuelles Akzidens des Erkenntnisaktes aufgefaßt<sup>35</sup>. „Ist damit gesagt“, fragt Edith Stein, „daß die Beziehung des Wissens zum Gegenstand etwas Wirkliches sei, d. h. etwas, was auf dieselbe Weise *da wäre* wie Dinge, dingliche Eigenschaften oder Geschehnisse, wirklich in dem Sinne, wie dieser

<sup>33</sup> Sl, S. 49.

<sup>34</sup> Den reflexen Allgemeinbegriffen sind die Prädikabilien eigen (Gattung, Art, spezifische Differenz, Eigenart, logische Akzidentien-Genus, Species, Differentia specifica, Proprium Accidens logicum), den direkten Allgemeinbegriffen die Prädicamenta, Kategorien (Substanz, reale Akzidentien, wie Größe, Farbe, zeitliche Dauer usw.).

<sup>35</sup> De veritate q. 21, a. 1 c.

Mensch und dieses sein gegenwärtiges Wissen wirklich ist. Diese Frage ist zu bejahen, wenn wir unter der Beziehung zum Gegenstand die dem Wissen selbst innewohnende Richtung auf seinen Gegenstand verstehen: Das ‚Meinen‘ des Gegenstandes. Dieses Meinen (die Intention) ist ja ein wesenhaftes Bestandteil des Wissenserlebnisses.“ Es gehört zu seinem „realen Inhalt“<sup>36</sup>.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, scheinen uns einige Unterscheidungen notwendig zu sein. Die Intentionalität kann zunächst doppelt aufgefaßt werden:

(1) als tatsächliche Bewußtheit des bewußten Aktes überhaupt,

(2) als bewußte intentionale Richtung (Intention) eines Erkenntnisaktes oder eines überhaupt bewußten Aktes auf sein Objekt, zunächst auf sein intentionales (bewußtes) Objekt und dann durch dieses oder in diesem auf sein gegenständliches Objekt in der objektiven Seinsordnung, wobei in der unmittelbaren Erkenntnis der Bewußtseinstatsachen das intentionale und seinshafte gegenständliche Objekt real zusammenfallen, aber gedanklich unterschieden werden können. Diese Richtung kann wiederum eine doppelte sein, entweder eine rein funktionelle, worauf wir schon hingewiesen haben, oder aber eine wenigstens einschließlich selbstbewußte.

Wird die Intentionalität als Bewußtheit aufgefaßt, so werden die intentionalen Akte als Bewußtseinstatsachen verstanden und sind Gegenstand der Psychologie.

Wird der Erkenntnisakt mit einer bildlichen Darstellung verglichen (Gemälde, Statue und dgl.), so würde der Bewußtheit des individuellen Aktes das Material des Bildes entsprechen (Holz, Stein, Erz und dergleichen). Damit aber das Bild Bild sei, muß eine objektive Ähnlichkeit des Bildes mit dem, was das Bild darstellt, bestehen. Diese Ähnlichkeit ist *in sich* eine individuelle Relation des Bildes zu seinem Gegenstande, den es darstellt. So ist auch die funktionelle Ausrichtung eines Bewußtseinsaktes auf sein Objekt – sie ist auch in der selbstbewußten Ausrichtung des Erkenntnisaktes mitenthalten – eine individuelle Relation des bewußten Aktes, ihn als individuellen Akt, also in seinem „realen Inhalt“, mitkonstituierend. Auch diese Bestimmung des bewußten Aktes ist Gegenstand der Psychologie.

Bei dieser Relation ist aber sowohl im materiellen Bilde wie im intentionalen Bilde des Erkenntnisaktes die Relation als individuelle Bestimmung des Bildes usw. des Erkenntnisaktes von ihrer bezogenen Rücksicht (*ratio relata*) zu unterscheiden, durch die sie ihrem Gegenstande ähnlich ist bzw. mit ihm inhaltlich identisch übereinstimmt. Diese Rücksicht ist zwar in sich (*in ihrem esse in*) wie jede Relation individuell, aber formal als solche nicht individuell, wenigstens insoweit als in jeder Relation die bezogene Rücksicht als solche formal, wenigstens gedanklich, vom Subjekt unterschieden werden muß. Nach dem Grundsatz: „*relata simul opponuntur et uniuntur*“ werden Subjekt und Terminus der Relation durch diese bezogene Rücksicht verbunden; aber diese Verbindung kann nicht durch die Individualität als Individualität erfolgen; denn

<sup>36</sup> E. St. 274.

die Individualitäten als solche schließen sich aus. Das gilt auch von der Beziehung der inhaltlichen Übereinstimmung, wie wir sie bei Bildern haben. Freilich kann die bezogene Rücksicht als solche im bloß funktionellen Bewußtsein nicht erfaßt werden, wenn sie auch objektiv in ihm erhalten ist. *Konkret* können Relationen der Ähnlichkeit usw. durch das funktionelle Bewußtsein, wie es auch die Tiere haben, weithin erfaßt werden, wie es die Verhaltens-Forschung festgestellt hat. Aber als *solche* können sie nur durch ein wenigstens einschließlich selbstbewußtes Bewußtsein erfaßt werden, wie wir es schon in der Apperzeption haben, worauf wir im folgenden Kapitel noch näher eingehen. Hier liegt der empirisch abgrundtiefe Unterschied zwischen Mensch und Tier vor.

Sehen wir zunächst von dem Erfassen dieser bezogenen Rücksicht als solcher ab, so bildet diese Rücksicht den Inhalt des Erkenntnisaktes, also bei der präzindierenden Abstraktion den Terminus der Präzision, den Allgemeinbegriff als solchen. Er muß wenigstens gedanklich vom Erkenntnisakt als solchem unterschieden werden und ist nicht mehr Gegenstand der Psychologie, sondern der Logik. Er wird hier Inhalt im Unterschied vom Erkenntnisakt genannt und in ihm kann dann, wie beim direkten Allgemeinbegriff, der Inhalt im *engeren* Sinne von der Form unterschieden werden. Dieser Inhalt im Unterschied vom Erkenntnisakt, dessen Terminus er ist, kann dann in sich als denkformaler (logischer) *Gegenstand* bezeichnet werden.

Es erhebt sich nun die Frage, wie dieser denkformale Gegenstand sich zu dem individuellen *sachlichen* (materiellen) Gegenstand in der Seinsordnung, wenn wir uns auch zunächst nur auf die Sphäre der Bewußtseinstatsachen beschränken, verhält. Er kann wohl auf diesen bezogen werden, aber nicht in ihm verwirklicht sein; denn als *psychisch-existenter-individueller* Begriff im angegebenen Sinne kann er *nicht* mit einem *anderen individuellen* Gegenstände identifiziert werden; aber ebensowenig kann er als logisches Gebilde unseres Denkens formal seinem *allgemeinen* Inhalt nach vom Gegenstand ausgesagt werden; denn „allgemein“ und „individuell“ schließen sich aus. Das gilt auch vom direkten Allgemeinbegriff (universale directum) wenn er ohne Unterscheidung von Inhalt (im engeren Sinne) und Form als ein in sich geschlossener Begriff aufgefaßt wird und womöglich Inhalt und Form in ihm megarisch identifiziert werden.

Hier haben wir die Grundlage der konzeptualistischen Grundauffassung des Begriffes, besonders im Ockhamismus, zumal in ihm Inhalt und Form megarisch identisch aufgefaßt werden. Der Begriff kann dann nur durch Signifikation, Ähnlichkeit, Subsumption und in diesem Sinne durch Supposition auf den Gegenstand bezogen werden, ähnlich wie das Bild in einem Zoologiebuch mit der Unterschrift „der Löwe“ auf die einzelnen Löwen bezogen werden kann<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Der Konzeptualismus geht auf die megarische Identitätsauffassung zurück, aber umgekehrt kann die „megarische“ Identität nicht bloß pluralistisch wie von Antisthenes und überhaupt den Konzeptualisten, sondern auch monistisch, wie von Euklid von Megara, aufgefaßt werden. Daher der Name „megarisch“. In der „dialektischen“ Philosophie bei Hegel und schon früher von Heraklit wird sie vorausgesetzt, aber wegen der absurden Folgen, die sich aus ihr ergeben, gelegnet. Der „megarischen“ Identität steht die sokratische gegenüber, die von Platon und Aristoteles, im Gegensatz zu Euklid und Antisthenes, verhärtet wird (Sl, S. 19).

Dieser Bann wurde durch die Phänomenologie, besonders der „Logischen Untersuchungen“ Husserls<sup>38</sup>, gebrochen, wenn auch noch nicht ganz überwunden. Das läßt sich bei der Analyse des dritten Erkenntnis-Vorganges, der Analyse der vergleichenden Apperzeption – diese im weiteren Sinne verstanden –, klarer darlegen.

Zu 3. Die vergleichende Apperzeption. In der Relation<sup>39</sup> jedes Erkenntnisaktes zu seinem Erkenntnisgegenstand wie in jeder Relation eines Bildes zum dargestellten Gegenstand ist die individuelle Beziehung als solche, wie dargestellt<sup>40</sup> von der bezogenen Rücksicht (*ratio relata*) zu unterscheiden. Diese bezogene Rücksicht ist in jeder Relation enthalten, wird aber als solche weder im bloß funktionellen Bewußtsein erfaßt noch in einem Bilde, wenn dieses rein materiell betrachtet wird, sondern auf Grund der phänomenalen Gegebenheiten

---

Der megarische Identitäts-Satz kann formuliert werden: „Das Seiende ist seiend und nicht nicht seiend“ oder allgemeiner: „A ist A und nicht Nicht-A.“ Er ist an sich nicht falsch, er darf aber nicht, wie der Phänomenologe A. Pfänder treffend sagt, an die Spitze der ganzen Logik gestellt werden, wie die Megariker es wollen. Nach ihnen, gleichgültig ob es sich um Monisten handelt, wie Euklid von Megara, oder um Pluralisten, wie Antisthenes und die Konzeptualisten, müßten alle Urteile auf eine formelle Dieselbigkeit (Tautologie) zurückgeführt werden. Ihm steht als Grundlage jeder objektiven Wahrheits-Erkentnis wie der Metaphysik und als oberster Grundsatz der Logik das Widerspruchsprinzip des Aristoteles (Metaphysik, 4. Buch) entgegen: „Es ist unmöglich, daß ein-und-dasselbe einem-und-demselben in einer-und-derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme.“ (Sl, S. 17). Konsequent bejaht die sokratische Identität eine passive Potenz, die in der megarischen Identität geleugnet wird. Unter dieser Rücksicht stehen sich beide Auffassungen kontradiktorisch gegenüber. Es kann also nur eine von beiden wahr sein, was ausführlich in Sl, S. 19 ff. dargelegt wird. Der tiefste Grund für den Unterschied der megarischen und sokratischen Identitätsauffassung liegt in der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Sein und Seiendem. In der sokratischen Auffassung wird wenigstens ein virtueller Unterschied anerkannt, woraus sich die Möglichkeit einer passiven Potenz ergibt; in der megarischen Auffassung werden beide tautologisch identifiziert, und zwar wird von den Monisten das Seiende mit dem Sein identifiziert, von den Konzeptualisten das Sein mit dem Seienden, woraus sich der konsequente Pluralismus ergibt. In unserer Frage wird von den Konzeptualisten kein (virtueller) Unterschied zwischen Begriffsinhalt (absolut betrachtet) und dem Begriff selbst (mit seiner Form) gemacht, so daß sich im Grunde genommen der Begriff nicht unterscheidet z. B. von dem Bilde eines Löwen in einem Lehrbuch der Zoologie mit der Unterschrift „Der Löwe“.

<sup>38</sup> Leider hat Husserl seinen ursprünglichen Standpunkt in einen „transzendentalen Idealismus“ umgewandelt, worin Martin Heidegger im wesentlichen von ihm abhängt (Sl, S. 13).

<sup>39</sup> Psychologisch behandeln das Problem der vergleichenden Apperzeption und der Erfassung der Relationen: G. Katona, Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens (Leipzig 1924); s. Besprechung in Scholastik 1 (1926) 598 ff.; A. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910); J. Fröbes SJ (s. Anm. 8), I, 395, 446, 456. *Spekulativ* ist das Relationsproblem am klarsten von L. Billot SJ., De uno et trino (Roma 1897) 371 ff. dargestellt worden, *ideengeschichtlich* von A. Horvath O. Pr., Metaphysik der Relationen (Graz 1914), unter besonderer Berücksichtigung der aristotelisch-thomistischen Auffassung.

Am tiefsten hat das Relationsproblem der hl. Augustinus erfaßt, an den L. Billot anknüpft. F. M. Sladeczek, Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus, in: Scholastik 5 (1930) 329. Siehe die ausführlichen Literatur-Angaben daselbst, besonders M. Schmaus, Die philosophische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1921). Außerdem Scholastik 2 (1927) 14 ff., 5 (1930) 399 ff., 25 (1950) 386<sup>129</sup>.

<sup>40</sup> s. S. 328 ff.

nur in selbstbewußten Erkenntnisakten<sup>41</sup>. Daß sie in den selbstbewußten Erkenntnisakten erfaßt wird, geht aus der Analyse der vergleichenden Apperzeption hervor, sie ist aber einschließlich schon in der unmittelbaren Apperzeption enthalten. Das sachlich herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst der neueren Phänomenologie, wenigstens in ihrer Göttinger Richtung, indem sie

- a) 1° dartut, daß der „Gehalt“ der Erkenntnisse sein eigentlich formaler Gegenstand ist, der nicht in der rein funktionell intentionalen Darstellung des Objekts aufgeht<sup>42</sup>,  
 2° daß dieser intentionale „Gegenstand“ als solcher weder allgemein noch individuell ist.

In beiden stimmt der phänomenologische Erweis mit der Thomasischen Erkenntnislehre überein.

- b) In untergeordneten Fragen liegen Differenzen vor.

Zu a 1°. Wird ein Vergleich des durch praesindierende Abstraktion gewonnenen Begriffes mit dem apperzipierten sachlichen Gegenstand angestellt, z. B. ein Vergleich des Begriffes „Rot“ mit einer apperzipierten „roten Rose“ oder ein Vergleich des Begriffes „Willensakt“ mit einem individuellen konkreten Willensakte in unserem Bewußtsein, so kann man in diesem Begriff den Inhalt absolut für sich betrachten („rot“; „Willensakt“), nur muß er dann formal von der Form der Allgemeinheit des Begriffes, auch im sogenannten universale directum, unterschieden werden. Dieser absolut betrachtete Inhalt wird „Gegenstand“ (der intellektuellen Erkenntnis) im eigentlichsten Sinne des Wortes genannt, oder nach Edith Stein im Anschluß an Husserl „Gehalt“ der Erkennt-

<sup>41</sup> Auch beim selbstbewußten Erfassen eines „Gegenstandes“ liegt ein intentionales Angleichen an den Gegenstand vor; andererseits kann auch beim nur funktionell bewußten Erkennen (wie beim rein sensitiven Erkennen, z. T. auch beim Erkennen in der Bewußtseins-Sphäre) die „Intentionalität“ *letztlich* durch einen bloßen Bildcharakter, d. h. ein Bild, in dem (medium in quo) uns das Objekt bewußt wird, *nicht* erklärt werden, wenn es auch Erkenntnisse gibt, in denen der intentionale Terminus der Erkenntnis ein medium in quo ist, weil ja dann das Intentionale wieder durch ein Bild erklärt werden muß und so fort bis ins Unendliche, was absurd ist. Fröbes (Psychologia speculativa [Freiburg 1927] 218 ff., bes. 224; Lehrbuch der experimentellen Psychologie I [s. Anm. 28] 258, 344) steht dieser Auffassung nahe, löst aber nicht die Schwierigkeit, wenn „das dem intentionalen Subjekt-Bewußt-Sein“ wiederum nur bildhaft geschehen soll. Wenn nach Pfänder die Bewußtheit als unmittelbare Gegebenheit nicht einmal durch analoge *Begriffe* erklärbar ist (Anm. 7 u. Anm. 13), so besteht neben der *bildhaften* Analogie des Bildes die Analogie des lichtvollen sich angleichenden Durchdringens; so in der platonisch-augustinischen Erklärung der Intentionalität (s. S. 322 ff.; Sl, S. 38 ff.).

Durch dieses sich angleichende lichtvoll durchdringende Erfassen und Umfassen wird das Objekt dem auch nur funktionell bewußten Subjekt, erst recht dem selbstbewußten Subjekt, in einzigartiger Weise *gegenwärtig*, was nicht durch die bloße Relation der Ähnlichkeit, sondern durch die Relation des gegenständlichen Gegenwärtig-Werdens und Gegenwärtig-Seins erklärbar wird. Das analoge Bild dafür finden wir weniger in den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes als in den Wahrnehmungen des Tastsinnes auch bei den Organempfindungen, dessen genaue phänomenale Analyse noch aussteht (Fröbes, Experimentelle Psychologie I [s. Anm. 28] 145). Das unmittelbar bewußte Gegenwärtigsein eines Objektes im Bewußtsein ist eine unzurückführbare phänomenale Gegebenheit. Im lichtvollen Durchdringen und Erfassen des Gegenstandes haben wir in innerer Einheit die Analogie zum Gesichts- wie zum Tast-Sinn.

<sup>42</sup> Sl, S. 11 ff.

nis<sup>43</sup>. Er fällt mit dem intelligibile in thomasischer Ausdrucksweise zusammen<sup>44</sup>.

Wenn dieser Gehalt (intelligibile) „im Geiste“ ist, wie Edith Stein im Anschluß an Thomas sagt<sup>45</sup>, „so heißt das nicht, daß er ein Bestandteil des erkennenden Geistes oder der wirklichen Erkenntnis als einer Erlebnis-Einheit sei. Insofern ist der bei Thomas so häufig wiederkehrende Grundsatz: das Erkannte ist im Erkennenden in der Weise des Erkennenden, etwas mißverständlich. Der erkennende Geist ist ein einzelnes Wirkliches. Das wird das Erkannte durch sein Erkanntwerden niemals. Es wird nur ein vom Geist Umfaßtes, ihm Zugehöriges. Der Geist umfaßt es und besitzt es, aber immer als ein ihm Jenseitiges.“

Wir würden sagen: als ein ihm Gegenüberstehendes, als sein Objekt im eigentlichsten Sinne des Wortes. „Das Erkannte ist in einem ganz anderen Sinne ›mein‹ als das Erkennen“<sup>46</sup>. Dieses Erfassen des absolut betrachteten Gegenstandes beruht auf einem *apperzeptiven* Erfassen des Begriffs-Inhaltes nicht formal als *Inhalt des Begriffes*, sondern als absolut betrachteten „Gehaltes“ der Erkenntnis.

„Daß Worte einen Sinn haben, liegt allem Sprechen zu Grunde. Daß man mit allem Fragen und Begründen auf einen letzten in sich verstehbaren Grund kommt, ist Voraussetzung allen Erklärens und Begründens. Der letzte Grund ist der in sich und aus sich verstehbare Sinn. *Sinn und Verstand gehören zueinander*. Sinn ist das, was verstanden werden kann, und Verstehen ist Sinn-Erfassen. Das Verstehbare (intelligibile) zu verstehen (intelligere) ist das eigentliche Sein des Geistes, der von daher den Namen Verstand (intellectus) bekommen hat“<sup>47</sup>. Treffend sagt Edith Stein, ausgehend vom „sachlichen Sinn“ der Dinge: „Gehen wir in einer zurückgewandten Betrachtung von dem aus, was der Geist als auffassender, denkender, erkennender, verstehender umfaßt, so treffen wir auf den Gehalt unseres gegenständlichen Bewußtseins als auf den „geistigen Sinn“. Ihm entspricht der „sprachliche Sinn“, sofern die Sprache Ausdruck unserer geistigen Erkenntnis ist.“ „Den letzten Weg ist Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ gegangen, den ersten und zweiten in seinen Ideen“<sup>48</sup>.

Der absolut erfaßte Gehalt – der „geistige Sinn“ –, z. B. der Gehalt „rot“, kann dann mit der entsprechenden Bestimmung „rot“ im sachlichen Gegenstand verglichen werden und ihre identische Übereinstimmung im Sinne der spezifischen Identität apperzeptiv erfaßt werden. Diese bezogene Rücksicht rot – der „geistige Sinn rot“ – ist dann der Gegenstand absolut betrachtet. Durch ihn und in ihm wird der sachliche (materielle) Gegenstand unter dieser Rücksicht erfaßt, z. B. die rote Rose als „rot“ („sachlicher Sinn“) und damit

<sup>43</sup> E. Stein 273.

<sup>44</sup> Ebd. 96.

<sup>45</sup> In Met. 1, 1. lect. 10.

<sup>46</sup> E. Stein 97.

<sup>47</sup> Ebd. 64.

<sup>48</sup> Ebd. 99.

die Rose als rote Rose (als der durch die bezogene Rücksicht „rot“ sachlich als „rot“ bestimmter, materieller Gegenstand)<sup>49</sup>.

In diesem Sinne versteht Thomas das intellegibile – in Übereinstimmung mit ihm Edith Stein, von der Phänomenologie herkommend, wie dargelegt. Thomas nennt es „Wesenheit“ oder „Natur“. Es ist das Formal-Objekt des Verstandes<sup>50</sup>.

Zu 2<sup>o</sup>. Dieser absolut betrachtete „Gehalt“ der Erkenntnis ist an sich „weder allgemein noch individuell“. Auch darin stimmt Edith Stein mit Thomas überein<sup>51</sup>.

In dreifacher Weise, sagt Thomas<sup>52</sup>, kann man die Natur, die Wesenheit, auffassen: als individuelle Natur, als universelle Natur und als absolut betrachtete Natur. Die individuelle Natur fällt mit dem Einzelding zusammen. Die universelle Natur fällt sachlich zusammen mit dem Allgemeinbegriff, der in sich ein einheitlicher Begriff ist, aber inhaltlich von verschiedenen Einzel-

---

<sup>49</sup> Dieser phänomenologisch festgestellte Tatbestand kann durch die Bilderverehrung, sowohl die profane (Ehrfurcht z. B. vor dem Bild der Mutter) wie die religiöse, veranschaulicht werden, während umgekehrt die Bilderverehrung in diesem phänomenalen Tatbestand ihre tiefere Begründung findet.

Im Text zu Anmerkung 48 unterscheidet Edith Stein im Anschluß an Husserl den „geistigen Sinn“, den „sprachlichen Sinn“ und den „sachlichen Sinn“. Eine ähnliche Unterscheidung haben wir in der heutigen Kybernetik, der Vermittlung (Kommunikation) einer Information durch eine Zeichensprache, Morsealphabet oder Computer. Hier wird der „technische Aspekt“, der „semantische Aspekt“ (Informationsgehalt durch und im materiellen Träger reduplikativ als Zeichensprache) und „signifikativer Aspekt“ unterschieden. Vom „pragmatischen Aspekt“ sehen wir hier ab. Auch hier kann die Seinsweise des Informationsgehaltes – sie ist heute in der Literatur über die Kybernetik ein heiß diskutiertes Problem geworden – analog der Vermittlung durch ein Bild nur als bezogene Rücksicht einer Relation des (sprachlichen) Trägers zum „geistigen Sinn“, der vermittelt wird, wie zum „sachlichen Sinn“, der „gemeint“ ist, verstanden werden. Auch hier liegt die letzte Begründung in dem phänomenal festgestellten Tatbestand des Erfassens des „geistigen Sinnes“ und seiner Vermittlung durch die Sprache. Siehe Heinz Wanke SJ, Information und Kommunikation, in: Herausforderung durch die Kybernetik (Wien 1930).

<sup>50</sup> Hier wird die „Wesenheit“ (Natur) von der Individuation des materiellen Gegenstandes unterschieden, z. B. das „Rotsein“ als solches von der individuellen Bestimmung „rot“ als individueller oder als Sinngehalt („Rose“ absolut betrachtet) von der individuellen Rose. Darin stimmt Edith Stein mit Thomas sachlich durchaus überein (s. S. 98). Dagegen wird die Wesenheit als Formalobjekt des Verstandes nicht im Gegensatz zum „Wirklichsein“ als solches hier verstanden (actu esse); denn „das Wirklichsein“ ist dasjenige, was allen Dingen zu innerst ist und ihnen am tiefsten innewohnt; es ist allem gegenüber, was in den Dingen ist, am meisten Form.“ (S. th. 1, q. 8, a. 1). Darum ist das „Wirklichseiende“ als solches (ens actu) im formellsten Sinne Formalobjekt des Verstandes (S. th. 1, q. 5, a. 2 und viele andere Stellen, die in Sl, S. 15 angegeben werden). Leider ist diese Lehre des hl. Thomas von den Phänomenologen, auch von Edith Stein, nicht genügend berücksichtigt worden.

<sup>51</sup> E. Stein 98.

<sup>52</sup> Eingehend wird diese Frage vom Verfasser in dem in Anm. 28 angegebenen Aufsatz, Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge – nach der Lehre des hl. Thomas, mit vielen Quellen- und Literaturangaben behandelt. Um aber die Übereinstimmung der thomasischen Wesenslehre mit der von Edith Stein darzutun, müssen wir wenigstens den Kern dieser Untersuchung wiedergeben. Siehe auch die ausführlichen Darlegungen in Sl, S. 50 ff.

wesen aussagt und somit seinem Inhalt nach in verschiedenen Individuen verwirklicht werden kann<sup>53</sup>.

Scharf zu unterscheiden von der individuellen und universellen Natur ist die absolut betrachtete Natur. Diese läßt sich am besten bestimmen aus ihrem Verhältnis zur individuellen Natur und zur universellen Natur. „Die Wesenheit, absolut betrachtet, ist weder singulär (individuell) noch universell; sie sieht von beiden ab und besagt nur die wesentlichen Bestimmtheiten einer Natur rein in sich betrachtet. Die universelle Natur schließt notwendig in sich ein, daß sie von vielen einzelnen Individuen ausgesagt und darum vervielfältigt werden kann, die singuläre Natur schließt die Möglichkeit ihrer Vervielfältigung aus; die absolut betrachtete Natur schließt diese Möglichkeit weder ein noch aus, sondern sieht von beiden ab, ohne sie zu leugnen, und besagt nur die Wesensbestimmtheiten der Natur, z. B. die menschliche Natur nur die menschlichen Wesensbestimmtheiten (*humanitas-animalitas, rationabilitas*), Thomas sagt geradezu, die absolut betrachtete Natur ist weder *eine* noch eine vervielfältigte (*nec una nec plures*); wäre sie eine vervielfältigte, dann wäre die menschliche Natur des Sokrates nicht eine, was absurd ist; wäre sie eine, wäre die absolut betrachtete menschliche Natur des Sokrates und die des Plato schlechthin ein und dieselbe, was ebenso absurd ist.“ Man hat für die Einheit der absolut betrachteten Natur den Ausdruck formale Einheit geprägt, die man aber im Gegensatz zur formalen Einheit der Skotisten eine negative Einheit nennt<sup>54</sup>. Die formale Einheit der Wesenheit ist nämlich durch sich nicht genügend *in sich* bestimmt, kann also als solche nicht existieren, sonst wäre der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip in Frage gestellt; sie muß also in den Geschöpfen – in Gott fällt sie mit der Individuation schlechthin zusammen – durch etwas in sich bestimmt sein, was sie formal selbst nicht selbst ist. Freilich setzt das die Möglichkeit eines wenigstens objektiv formalen, wenn auch nicht realen, Unterschieds voraus (*distinctio intrinsece virtualis*), worüber Thomas selbst sich nicht näher ausspricht. Jedoch äußert er sich klar darüber, in welcher Weise die absolut betrachtete Natur bestimmt determiniert existieren kann. Sie kann sowohl in den einzelnen Individuen existieren wie im Verstande. In den einzelnen Individuen existiert sie individuell bestimmt, wenn sie auch formal nicht die Individuation selbst ist und auch durch sich die Individuation nicht besagt. Im Verstande existiert sie abstrahiert (*praesenziert*) von den individuellen Bestimmungen und infolgedessen kommt ihr dann auch die Universalität, die Aus-sagbarkeit von vielen Individuen, zu, obschon sie auch hier nicht die Universalität besagt und von ihr formal verschieden ist. Ausdrücklich hebt in dieser Hinsicht der Phänomenologe Franz Georg Schmücker die Übereinstimmung der thomasischen Wesenserkenntnis mit der der Phänomenologen der „Göttinger Richtung“ hervor<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> In 1 peripherm. lect. 10; In Met. lib. 7 lect. 13; De ente et essentia c. 4; De natura generis c. 5.

<sup>54</sup> Ausführlich in Sl, S. 51 f.

<sup>55</sup> In dem in Anm. 30 erwähnten Werke S. 67.

Ohne die absolut betrachteten Naturen, ohne den „Gehalt“ der intellektuellen Erkenntnis, ohne ihren „geistigen Sinn“, worin mit Thomas im Gegensatz zum subjektivistischen Ockhamismus die Phänomenologen der Göttinger Richtung übereinstimmen, ist unter Beachtung dessen, was in Anmerkung 49 näher ausgeführt ist, eine objektive Lösung des Universalien-Problems, eine objektive Fundierung der Metaphysik, ja eine auf objektiver Gewißheit beruhende Wahrheitskenntnis nicht möglich.

*Zu b 1°.* In der Auffassung der Seinsweise des intellegibile unterscheiden sich unseres Erachtens Thomas und Edith Stein merklich. Im Anschluß an das Wort vom hl. Thomas: „Es muß zwar dasselbe im Ding sein, was der Verstand erkennt, jedoch nicht auf dieselbe Weise“<sup>56</sup>, sagt Stein: „Dasselbe ist einer doppelten hinzukommenden Seinsweise fähig, des Seins im Dinge und des Seins im Geiste.“ Das „hinzukommenden“ ist zu betonen, weil sogleich gezeigt werden soll, daß es abgesehen von den möglichen hinzukommenden Seinsweisen seine *eigene* hat. Diese ist die Seinsweise des wesenhaften Seins, die von der Seinsweise der Existenz, des wirklichen und gedanklichen Seins verschieden und in sich eine selbständige Seinsweise ist<sup>57</sup>.

Auch Thomas erkennt eine wesenhafte Seinsweise des intellegibile an. Sie ist die Seinsweise der metaphysischen Ordnung. Sie ist aber innerhalb der physischen, der realen Seinsordnung und insofern nicht real verschieden von ihr, wenn auch innerhalb dieser wirklichen Seinsordnung ein sachlich fundierter virtueller Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Ordnung besteht, wie z. B. vom Sein und Seienden im kontingent Seienden<sup>58</sup>. Insofern ist die Seinsweise des intellegibile keine selbständige. Deswegen lehnt Thomas auch eine selbständige Seinsweise der ontisch möglichen Wesenheiten und damit der ewigen Wahrheiten ab<sup>59</sup>, ohne aber ihre absolute transzendente Gültigkeit, die im Sein Gottes als dem Ideal aller Seienden und den göttlichen Ideen ihren tiefsten Grund hat, in Frage zu stellen. Sie gehört ja zur tiefsten Grundlage jeder Metaphysik, was auch von neueren Scholastikern nicht immer genügend erkannt worden ist<sup>60</sup>.

Die Seinsweise im „Geiste“ und im „wirklichen Sein“ kommt dem intellegibile nicht als von seiner eigenen Seinsweise in sich verschiedener Seinsweise zu, sondern das intellegibile (*natura absolute spectata*) ist immanent vereinbar mit dem „Sein im Geiste“ und dem „Sein in der Wirklichkeit“, nur nicht zugleich, so daß es nur gedanklich, wenn auch sachlich fundiert, von der jeweiligen Seinsweise verschieden ist. Das ergibt sich, wie dargelegt, aus dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

<sup>56</sup> In Met. lib. 1 lect. 10.

<sup>57</sup> E. Stein 97; über die verschiedenen Seinsweisen siehe vor allem S. 147 und 302. Diese Seinsweisen werden nicht aufgehoben, wenn E. Stein 109 sagt: „Das Sein der Wesenheiten und Wahrheiten ist nicht als selbständiges neben dem ewigen zu denken.“ Es wird nur gesagt, daß diese Seinsweise letztlich im göttlichen Sein (im Logos) begründet ist.

<sup>58</sup> Sl, S. 64 f.

<sup>59</sup> De pot. q. 9, a. 5, ad 2. Vgl. S. th. 1, q. 14, a. 9; q. 46, a. 1 ad 1; De pot. q. 3, a. 1 ad 2; a. 14; q. 5, a. 3.

<sup>60</sup> S. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1933) 657 f.

Daß Stein und noch extremer andere Phänomenologen eine selbständige Seinsweise annehmen, z. B. Pfänder „zeitlose Gebilde einer rein idealen Sphäre“, hängt unseres Erachtens damit zusammen, daß sie die extrem megarische Identitäts-Auffassung, die auch Husserl eigen ist, nicht ganz überwunden haben, wie wir an anderer Stelle dargelegt haben<sup>61</sup>.

Thomas<sup>62</sup> geht von der sokratischen Identitätsauffassung aus, wie sie sich aus dem Widerspruchsprinzip in aristotelischer Prägung und dem damit gegebenen Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt. Übrigens handelt es sich bei der Frage nach der Seinsweise des intellegibile und seiner Dieseligkeit trotz seiner Seinsweise „im Geiste“ und „in der Wirklichkeit“ – wohl das Kernproblem<sup>63</sup> der heute heiß umstrittenen Identität – um eine Frage der erkenntniskritisch fundierten Seins- und Erkenntnis-Metaphysik, die rein noetisch und phänomenologisch nicht gelöst werden kann. In der aufgeworfenen phänomenologischen Kernfrage, der Frage nach der Wesenserkenntnis, besteht eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Edith Stein und eine Übereinstimmung mit den phänomenalen Gegebenheiten, von denen eine erkenntniskritisch fundierte Metaphysik ausgehen muß.

Zu 2<sup>o</sup>. Noch in einer anderen Frage besteht ein Unterschied in der Auffassung des hl. Thomas und der der Phänomenologen, einer Frage, die aber auch mehr metaphysischer Natur ist und eine tiefere Behandlung fordern würde, so daß wir sie nur streifen können. Thomas geht in seiner Wesenserkenntnis von dem aus den in der Erfahrung gegebenen Dingen abstrahierten *spezifischen* Wesen aus, z. B. dem *spezifischen* Wesen der Pflanzen, der Tiere, des Menschen usw., während die Phänomenologen von den abstrakten Wesenheiten als solchen ausgehen, wie „Erkennen“, „Wollen“, „Geist“, „Leben“, „Traum“, „Freude“, usw. Die modernen Naturwissenschaften<sup>64</sup> haben nun gezeigt, daß durch die einfache Abstraktion die *spezifischen* Wesenheiten *noch nicht erkannt* werden. Außerdem wird hier wohl die aristotelische Auffassung von der Einheit vorausgesetzt, die heiß umstritten ist<sup>65</sup>. Der Weg der Phänomenologen, der alle

<sup>61</sup> Sl, S. 57 f., 95, 104. Damit hängt unseres Erachtens zusammen, daß die Gegenstandsphilosophen, die eine eigene Sphäre des absolut betrachteten Gegenständlichen anerkennen – man denke an Bolzano, an Husserl, an die Wertphilosophen, an Nicolai Hartmann, an J. Rehmke, H. Driesch, J. Geysler, M. Honecker u. a. –, in der Erklärung der Seinsweise dieses Gegenständlichen fast alle von einander abweichen.

<sup>62</sup> Sl, S. 14 ff.

<sup>63</sup> Ebd. Man denke an Martin Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1957). – Die Identität des intellegibile „im Geiste“ und im „wirklichen Sein“ ist keine gleichsam numerische, wie Cajetan und Jung-Thomisten wie Gredt annehmen; sie ist mit der spezifischen Identität zu vergleichen.

<sup>64</sup> Andreas G. M. van Melsen, Naturwissenschaft und Technik (Köln 1964) 104; so sehr auch von van Melsen die Species-Individuum-Struktur der Materie S. 98 ff. und der damit zusammenhängende abstrakte Charakter der Natur-Wissenschaft betont wird.

<sup>65</sup> Fr. M. Sladeczek SJ., Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie, in: Scholastik 25 (1950) 19 ff. Damit hängt wohl die Auffassung des hl. Thomas vom Verhältnis der abstrakten zu den konkreten Wesenheiten zusammen, wie sie in *De ente et essentia* c. 8 zum Ausdruck kommt: „Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationabilitas, quidditas eius.“

phänomenalen Gegebenheiten bis auf die letzten unzurückführbaren zurückzuführen sucht, ist vorurteilsfreier. Leider beachten die Phänomenologen nicht, daß dieser Weg schon vollkommener, wenn auch nicht so ausführlich, in der platonisch-augustinischen Lehre von den Seinsvollkommenheiten beschritten ist, zumal sie mit der entscheidenden Seinslehre verbunden ist, die von den Phänomenologen nicht hinreichend beachtet ist<sup>66</sup>.

Zu 4. Das Urteil auf Grund der Apperzeption. Bezieht der Verstand in der vergleichenden Apperzeption den unmittelbar erfaßten (nicht bloß dargestellten, sondern mit Evidenz erfaßten) Gehalt der Erkenntnis (den „geistigen“ Sinn – die absolut betrachtete Natur) auf das unter dieser Rücksicht erfaßte Subjekt als Aussage-Gegenstand, so kann er auf Grund der unmittelbar erfassenden Apperzeption, von der wir in 1 sprachen, diesen Gehalt als intellegibile in sensibilibus (d. h. ganz allgemein in den Erfahrungstatsachen) in dem sachlichen (materiellen) Gegenstande selbst erfassen (nicht bloß setzen oder bloß intentional darstellen), so z. B. das „Rot“ absolut betrachtet im „Rot“ der wahrgenommenen roten Rose, den „Willensakt“ absolut betrachtet in einem unmittelbar bewußten „Willensakt“ im wirklichen Sein. Damit erkennt er das „Rotsein“ der Rose als gegenständlichen Sachverhalt und damit die Rose selbst als „rotbestimmt“, was er im Urteil bejahend identifizierend ausdrückt „Die Rose ist rot“. Ein solches Urteil kann der Verstand unmittelbar schon nach der 1. Apperzeption (s. n. 1) nach Thomas fällen<sup>67</sup>. Liegt auch im bejahenden Identifizieren ein gewisses Setzen vor, so jedoch ein Setzen auf Grund eines unmittelbar apperzeptiv evident erfaßten Sachverhalts.

---

Das ist wohl nur aus der Lehre des Aristoteles von der ersten Substanz und der sich daraus ergebenden Lehre von der Einheit zu verstehen, der die platonisch-augustinische Auffassung von der Einheit gegenüber steht, wie aus dem angegebenen Aufsatz hervorgeht. Es erhebt sich dann auch die Frage wie De potentia q. 9, a. 7 ad 6, S. theol. 1, q. 4, a. 2 ad 3, In Dionys. de div. nom. c. 5, wo Thomas zwischen vivens und vita unterscheidet, wohl in der Anlehnung an die platonisch-augustinische Lehre von den Seinsvollkommenheiten (perfectiones), damit in Einklang zu bringen ist. Hier ist die Unterscheidung von „Wesenheiten“ und vom „Wesen“, worin die Phänomenologen sich mehr Plato nähern, auf Grund der phänomenalen Gegebenheiten objektiver. E. Stein 61 ff., 78 hebt die Beziehung der Phänomenologie zur Platonischen Ideenlehre hervor.

<sup>66</sup> E. Stein weist S. 62 bis 64 auf die beachtliche Arbeit von J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV 495 ff.) hin, der die Zurückführung auf die letzten unzurückführbaren Wesenheiten erstrebt, wobei sich aber der Mangel der Berücksichtigung der Seinslehre und der Lehre von den Seinsvollkommenheiten fühlbar macht. Über die Seinslehre s. Sl, S. 62 ff.; über die Lehre von den Seinsvollkommenheiten Sl, S. 71, 79, 106, 108. Unter Voraussetzung der Berücksichtigung dieser Lehre stimmen wir Edith Stein zu, wenn sie sagt, daß der Weg Herings „eine Klärung und Weiterführung“ bedeutet (S. 63).

<sup>67</sup> Sl, S. 54.

### *III. Intentionalität und Gegenstand als Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis*

Wenn wir von Voraussetzung sprechen, so ist damit nicht eine zeitlich vorgehende Voraussetzung gemeint. Außerdem wird es sich aus den Darlegungen ergeben, inwieweit es sich um Begründung, Motivation, Kriterium oder nur um Bedingung handelt.

Ist die „Wahrheit Übereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande, so kommt dabei“, wie Edith Stein sagt, „zweierlei in Deckung: der Gehalt des Wissens und der wirkliche Gegenstand“<sup>68</sup>. Der wirkliche Gegenstand ist der sachliche (materielle) Gegenstand in der wirklichen Seinsordnung, z. B. die „rote Rose“. Der Gehalt ist der absolut betrachtete Gegenstand, der im Urteils-Prädikat Inhalt ist, z. B. das absolut betrachtete „Rot“. Entscheidend ist die Frage: Wird diese absolut betrachtete Natur vom intentionalen Akt gesetzt oder sowohl in sich wie in ihrer Beziehung zum materiellen Gegenstand evident erfaßt? Wird dieser absolut betrachtete Gegenstand nicht gesetzt, sondern erfaßt, so nennen wir das „objektiv-gegenständliches Ansichsein“. Es fällt inhaltlich mit dem wirklichen Sein zusammen, wenn es in diesem selbst unmittelbar erfaßt wird, wie z. B. in den unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsachen, besonders in der Selbstapperzeption, wird aber gedanklich auch da von ihm unterschieden. Inwieweit es sonst mit dem vom subjektiven Erkennen unabhängigen Sein inhaltlich zusammenfällt, ist keine Frage der Phänomenologie mehr, sondern der Erkenntniskritik. Aber in allen Fällen wird das unmittelbare Erfaßtsein seines objektiven gegenständlichen Seins vorausgesetzt. Das ist entscheidend für jede Wahrheitserkenntnis.

Auch hier können wir zwei Fragen unterscheiden, die Frage nach dem „daß“ und die noetisch-phänomenologische Frage nach dem „wie“. Diese läßt sich nicht mehr hier erörtern. Es kommt uns hier auf die Frage nach dem „daß“ an als Voraussetzung, wie dargetan, jeder Wahrheitserkenntnis. Es ist das große Verdienst der Phänomenologen, diese Frage nicht bloß bejaht, sondern in jeder Beziehung erwiesen zu haben, was aus unseren Darlegungen klar hervorgeht. Edith Stein hat uns, von der Phänomenologie herkommend und auf Thomas zurückgehend, wieder einen Weg gebahnt, auf dem der menschliche Verstand nicht bloß in der natürlichen Gewißheit, sondern auch streng erkenntniskritisch wissenschaftlich in den Besitz der objektiven Wahrheit gelangt.

---

<sup>68</sup> s. Anm. 3.