

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 15 (1937)

Artikel: Das Bindeglied zwischen dem geistigen und sinnlichen Erkennen

Autor: Gredt, J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762770>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Bindeglied zwischen dem geistigen und sinnlichen Erkennen.

Von P. Jos. GREDT O. S. B., Rom (S. Anselmo).

I. Verstand und Sinn.

Wir stellen in uns ein doppeltes Erkennen fest: das eine geht auf das konkret ausgedehnte Einzelding als solches, das andere aber ist ein Erkennen durch Allgemeinbegriffe, die das Wesen der Dinge aus den vereinzelnden Merkmalen herauslösen. Diese Begriffe können nicht durch Verschmelzung von Phantasiebildern entstehen. So entsteht kein Begriff, sondern nur ein unvollkommenes, verschwommenes Umrißbild, das eben wegen seiner Unvollkommenheit und Verschwommenheit auf vieles bezogen werden kann. Denn der Begriff stellt das allgemeine, abgezogene Wesen dar, das Umrißbild hingegen bringt nur die äußere, sinnfällige Erscheinung zur Darstellung, und auch diese Akzidentien stellt es nicht wesenhaft dar, sondern als konkret miteinander verwachsene Einzelakzidentien. So stellt das Umrißbild eines Menschen dessen sinnfälligen Akzidentien sinnlich konkret dar: es stellt eine bestimmte, so und so gestaltete Ausdehnung dar. An das Wesen der Ausdehnung, des Ausgedehnten, des Körpers kommt das Umrißbild nicht heran, wie auch nicht an das Wesen des lebenden Körpers, des Sinnenwesens, des Menschen. Da diese Begriffe die vereinzelnden Merkmale verlassen, verlassen sie vor allem die konkrete Ausdehnung; es sind unausgedehnte, geistige Begriffe. Geistigkeit nennen wir Unabhängigkeit vom Stoffe; so nennen wir die menschliche Seele geistig. In der akzidentellen Ordnung aber bedeutet Unabhängigkeit vom Stoffe Unabhängigkeit von der Ausdehnung. Denn die Ausdehnung ist das erste Akzidens des Körpers. Alle andern körperlichen Akzidentien kommen dem Körper zu mittels der Ausdehnung und sind ausgedehnt. Ein unausgedehntes Akzidens ist somit nicht körperlich, sondern geistig. Diese unausgedehnten, geistigen Begriffe, die wir in uns feststellen, können nur in einem unausgedehnten, geistigen Vermögen sein: im Verstande. Hingegen ist das auf das konkret ausgedehnte Einzelding sich beziehende Erkennen selbst ausgedehnt, und die Sinne, denen dieses Erkennen zukommt, sind ausgedehnt: es sind körperliche Vermögen. Denn das Vermögen muß der Seinsweise nach seinem eigentümlichen Gegenstande ent-

sprechen. Das Erkennende ist ja durch sein Erkennen das Erkannte selbst. Dieses bekommt in ihm ein Erkanntsein; und wenn es eigentümlicher Gegenstand ist, bekommt es in ihm ein Erkanntsein als solches, so wie es an sich ist. Das ist aber nur möglich, wenn Erkennendes und Erkanntes in der Seinsweise übereinstimmen. Das Vermögen kann Bestimmtheiten als solche nur haben, wenn diese der Seinsweise des Vermögens entsprechen. Wenn also der Gegenstand konkrete Ausdehnung ist, muß auch das Vermögen konkrete Ausdehnung, d. h. ein körperliches Vermögen sein; ist aber der Gegenstand abstrakt, muß auch das Vermögen abstrakt, unkörperlich sein. So sind die Sinne körperliche Vermögen, der Verstand aber ist ein unkörperliches, geistiges Vermögen. Der Sinn kann nur in ausgedehnter Weise aufnehmen, und deshalb kann er nichts Geistiges, Unausgedehntes erkennen. Der Verstand kann nur in geistiger, unausgedehnter Weise aufnehmen; deshalb kann er nichts Ausgedehntes, Körperliches zum eigentümlichen Gegenstande haben. Er kann solches nur mittelbar erkennen, insofern es in einem Höheren, Geistigen enthalten ist.

So scheint sich aber eine unüberbrückbare Kluft aufzutun zwischen Verstand und Sinn. Der konkret ausgedehnte Sinnesgegenstand scheint dem Verstand ganz unzugänglich zu sein; wenn er in den Verstand eingehen sollte, müßte dieser ja ausgedehnt sein. Und so wäre es auch unmöglich, daß der Verstand seine Begriffe der Sinneserkenntnis entnehme. Der von Aristoteles und den Scholastikern angenommene «tätige» Verstand macht vielen den Eindruck einer verzweiferten Annahme, um irgendwie eine Verbindung herzustellen zwischen Verstand und Sinn, und die fließende Seinsheit geistiger Art, die durch den tätigen Verstand im Phantasiebilde hervorgebracht werden soll, um die Sinneserkenntnis mit der Verstandeserkenntnis zu verketteten, wird geradezu als widerspruchsvoll angesehen. In der Tat ergibt sich aber die thomistische Erklärung des Verhältnisses von Sinn und Verstand, die hiermit angedeutet wurde, mit logischer Notwendigkeit aus der Natur des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen¹.

II. Fortwährende Abhängigkeit des Verstandes von der Sinneserkenntnis.

Der menschliche Verstand schöpft jedenfalls seine Begriffe nicht aus sich selbst so wie Gott aus sich selbst, aus seinem Wesen all sein

¹ Für den Unterbau dieser Abhandlung sei verwiesen auf unsere Elementa⁷ N. 463-584 und auf unser Werk: Die arist.-thomist. Philosophie, Bd. I, S. 297-403.

Erkennen schöpft. Dazu müßte der menschliche Verstand das Sein aller Dinge in sich enthalten. Er müßte unendlich sein; der menschliche Verstand ist aber vielfach beschränkt. Er kann daher seine Begriffe nur durch Mitteilung von außen haben. Manchfache Erfahrung weist uns aber auf die Sinneserkenntnis hin als auf die Ursache unserer Begriffe: Wir gewinnen unsere Begriffe aus der Sinneserkenntnis, näherhin aus der die Erkenntnis der äußeren Sinne zusammenfassenden Phantasievorstellung. Alles, was unsere Phantasietätigkeit behindert, behindert auch unser Denken. Jeder Mensch erfährt in sich selbst die, die Denktätigkeit begleitenden Phantasiebilder. Um zum Verständnis der Dinge zu gelangen, bilden wir uns entsprechende Phantasievorstellungen; und auch wenn wir andere zum Verständnis einer Sache bringen wollen, suchen wir in ihnen geeignete Phantasiebilder hervorzurufen, indem wir sinnfällige Beispiele vorlegen. Gegenstände, von denen wir keine Phantasievorstellungen haben, können wir auch durch unsern Verstand nicht unmittelbar erreichen. Wir erreichen sie nur mittelbar mittels der Begriffe solcher Dinge, von denen wir Phantasievorstellungen haben. So kann der Blindgeborene nur einen Ähnlichkeitsbegriff der Farben erwerben mittels jener Beschaffenheiten, von denen er Phantasiebilder hat. Desgleichen haben wir von den geistigen Substanzen (von Gott, von den Engeln) nur bejahend – verneinende Ähnlichkeitsbegriffe.

Aber das Phantasiebild ist nicht nur der Ausgangspunkt unseres menschlichen Denkens; es ist auch dessen fortwährender Stützpunkt. Auch im Gebrauche der schon erworbenen Begriffe ist der menschliche Verstand fortwährend von der Phantasievorstellung abhängig. Unser ganzes Denken ist fortwährend begleitet von entsprechenden Phantasievorstellungen der Dinge, an die wir denken, oder wenigstens der diese Dinge bezeichnenden Worte. Auch das steht aus der Erfahrung fest. Jeder Mensch ist bei gestörter Phantasie des Denkens unfähig, und jeder erfährt es in sich selbst, daß sein Gedanke immer von einem Phantasiebilde begleitet ist.

Die Vereinigung der Geistseele mit dem Leibe fordert auch, daß der Verstand seine Begriffe aus der Sinneserkenntnis schöpfe und daß die Sinneserkenntnis den beständigen Stützpunkt der geistigen Verstandeserkenntnis bilde. Denn diese Vereinigung muß der Seele zu gute kommen, und zwar der Seele insofern sie geistig und geistig erkennend ist. Das Niedere ist wegen des Höheren, der Leib wegen der Seele; anders wäre die Natureinrichtung nicht naturentsprechend.

Der Körper, näherhin die Phantasietätigkeit, muß den Ausgangs- und den Stützpunkt bilden, ohne den das menschliche Denken nicht sein kann. Der aus der Vereinigung von Leib und Seele dargelegte Vernunftgrund für die Abhängigkeit des Denkens von der Phantasie zeigt, daß diese Abhängigkeit nicht auf die erste Begriffsbildung beschränkt, sondern fortwährend ist. Wie die Vereinigung von Leib und Seele fortwährend ist, so ist auch die Abhängigkeit des Denkens vom Leib, von der Phantasie fortwährend. Die Vereinigung von Leib und Seele muß fortwährend dem Verstandeserkennen zugute kommen, nicht nur zu Anfang beim Erwachen des Verstandes, wenn die ursprünglichen Begriffe erworben werden, sondern auch in der Folge.

Es ist auch ganz notwendig zur Verstandeserkenntnis der Wirklichkeit, daß unser Verstand seine Begriffe aus der Sinneserkenntnis schöpfe und daß die Sinneserkenntnis den beständigen Stützpunkt der geistigen Verstandeserkenntnis bilde. Unsere Verstandesbegriffe sind abgezogene Allgemeinbegriffe. Sie verlassen die Wirklichkeit der konkreten Einzeldinge und wären somit unnütz zur Erkenntnis dieser Wirklichkeit, wenn sie sich nicht fortwährend offenbarten als aus dieser Wirklichkeit gewonnene und zu ihr gehörende Begriffe. Sie offenbaren sich aber als solche Begriffe gerade dadurch, daß sie fortwährend von den in der Phantasie vorhandenen Vorstellungen abhängen. Der vom Einzeldinge, vom Phantasiebilde abgezogene Allgemeinbegriff trägt in sich eine notwendige Beziehung zum Phantasiebilde und dadurch zum Einzelding, als zu dem von ihm verlassenen Endgliede, von dem er abgezogen wurde und zu dem er gehört. Und zwar trägt er eine notwendige Beziehung zu einer tatsächlich in der Phantasie gegenwärtigen Vorstellung. Jeder Verstandesbegriff, der tatsächlich im Denken vorhanden ist, hängt von einem ebenfalls tatsächlich vorhandenen Phantasiebilde ab, ohne das er nicht sein kann. Die tatsächlich vorhandenen Phantasiebilder sind die Stütze, ohne die die entsprechenden Begriffe im Verstande nicht tatsächlich vorhanden sein können.

III. Natur dieser Abhängigkeit: die Phantasievorstellung als Werkzeug des tätigen Verstandes.

Wie können aber die geistigen Allgemeinbegriffe aus den körperlich konkreten Vorstellungen gewonnen werden, und wie können diese die fortwährende Stütze jener Begriffe bilden? Jedenfalls kann der Ver-

stand nicht bewußt selbsttätig aus der Erkenntnis der Phantasiebilder seine Begriffe bilden. Diese Phantasiebilder sind in ihrer konkreten Ausgedehntheit der Verstandeserkenntnis unzugänglich. Wenn der Verstand sie irgendwie erkennen soll, kann dies nur mittelbar sein in einem Höheren, unausgedehnten, geistigen, ähnlich wie Gott die körperlichen Einzeldinge in der Erkenntnis seines Wesens erkennt. Wenn die körperlichen Einzeldinge an und für sich in den Verstand eingehen sollten, müßte dieser seine geistige Natur verleugnen und selbst konkret ausgedehnt werden. So ist es auch gänzlich ausgeschlossen, daß die Begriffe ursprünglich durch induktives Verfahren erworben seien, daß der Verstand die Einzeldinge miteinander vergleiche und so das Gemeinsame aus ihnen heraushebe. Dieses Verfahren ist nur möglich, wenn der Verstand schon die ersten, allgemeinsten Begriffe erworben hat. Alsdann kann er im Lichte dieser Begriffe die Einzeldinge miteinander vergleichen und so zu einer bestimmteren, weniger allgemeinen Erkenntnis der Wesen kommen.

Es kann aber auch der Verstand nicht bestimmt sein zur Begriffsbildung durch das bloße Vorhandensein der Phantasievorstellungen in der Phantasie, und er kann in seinem Denken nicht gestützt sein durch die bloße Gegenwart dieser Vorstellungen. Denn Verstand und Phantasie sind zwei sachlich voneinander verschiedene Seelenvermögen. Wenn also die Phantasie durch ein Phantasiebild bestimmt ist, so ist dadurch der Verstand noch nicht bestimmt. Übrigens ist das Phantasiebild nur eine sinnlich konkrete Einzelvorstellung. Es handelt sich aber bei der Begriffsbildung um allgemeine, von den einzelnden Merkmalen abgezogene Begriffe.

Wenn die geistigen Allgemeinbegriffe aus den körperlich konkreten Vorstellungen gewonnen werden sollen und diese Vorstellungen die Stütze des Denkens bilden sollen, ist es unbedingt notwendig, daß sie werkzeuglich in die geistige Ordnung erhoben werden, daß sie vorübergehend vergeistigt werden. Schon zur Erklärung des ernährenden Lebens müssen wir annehmen, daß die physischen und chemischen Kräfte werkzeuglich in die höhere Ordnung des Lebenden erhoben werden. Wir müssen annehmen, daß die ernährende Seele die niederen Kräfte — die physischen und chemischen Kräfte — vorherbewegt zu den Lebenstätigkeiten der Erzeugung und Anerzeugung, so daß sie die aufgenommene Nahrung nicht nur physisch und chemisch verändern, sondern sie auch in die lebende Substanz um-

wandeln. Und da keine geschaffene Substanz durch sich selbst tätig ist, sondern nur durch Kräfte, die von ihr sachlich verschieden sind, müssen wir der ernährenden Seele Kräfte zuteilen, durch die sie die physischen und chemischen Kräfte zu höherer Lebenstätigkeit bewegt. Um so mehr muß der Geistseele eine geistige Kraft zukommen, durch die sie die Phantasievorstellungen vorübergehend vergeistigt und so befähigt bei der Begriffsbildung zu dienen und fortwährend Stütze des Denkens zu sein. Diese geistige Kraft ist der von Aristoteles und den Scholastikern angenommene « tätige » Verstand.

Der tätige Verstand zieht von dem Phantasiebilde den Allgemeinbegriff dadurch ab, daß er im « leidenden » Verstande das eingeprägte Erkenntnisbild hervorbringt, aus dem die Erkenntnis des Allgemeinen und der durch diese Erkenntnis hervorgebrachte Allgemeinbegriff hervorgeht. Diese Abziehung ist ein naturhaft, unbewußt sich vollziehender Vorgang. Daher ist auch der tätige Verstand kein Erkenntnisvermögen. Er ist ein naturhaft wirkendes Abziehungsvermögen, das im leidenden Verstande ein die allgemeine Wesenheit ohne die einzelnden Merkmale darstellendes Erkenntnisbild hervorbringt. Das Ergebnis dieses Vorganges: die Allgemeinbegriffe sind in unserm Bewußtsein. Auch ihre Abhängigkeit von den Phantasievorstellungen ist uns bewußt. Unbewußt ist uns der Übergang von den sinnlichen konkreten Phantasievorstellungen zu den geistigen Allgemeinbegriffen. Aber diese Abhängigkeit zwingt uns zur Annahme des tätigen Verstandes, der die Phantasievorstellungen vergeistigt und sie so befähigt, der Begriffsbildung zu dienen und die Stütze des Denkens zu sein. *Der tätige Verstand läßt sich somit streng logisch ableiten aus dem Wesen der Geistseele.* Ihr muß ja das sinnliche Erkennen dienen. Daher muß sich aus ihr notwendig ein geistiges Vermögen ergeben, das sich das sinnliche Erkennen dienstbar macht zur Gewinnung der Begriffe und zum Gebrauch der Begriffe. Dieses geistige Vermögen muß als Vermögen jedem einzelnen Menschen eigen sein. Der tätige Verstand darf nicht gefaßt werden, wie das von Avicenna geschieht, als eine für sich seiende, in allen Menschen wirkende geistige Substanz. Denn jede Natur, und somit auch die menschliche Natur, muß in sich selbst die Vermögen zu der ihr eigentümlichen Tätigkeit besitzen. Daher darf man auch den tätigen Verstand nicht durch einen besonderen wirkursächlichen Einfluß Gottes ersetzen wollen. Der wirkursächliche Einfluß Gottes setzt die Vermögen der Geschöpfe voraus und setzt sie zum Tätigsein in Bewegung.

IV. Ursprung der Begriffe.

Jedes Werkzeug wird der hervorzubringenden höheren Wirkung angepaßt durch die physische Vorherbewegung, durch die es innerlich erhoben und vervollkommnet wird. Diese Vorherbewegung ist eine fließende Seinsheit, eine unvollkommene, vorübergehende Mitteilung des Tätigkeitsvermögens der höheren Ursache, die gegeben wird als Bewegung und Hinüberführung der ersten Wirklichkeit zur zweiten, zur Tätigkeit. Deshalb kann sie auch bezeichnet werden als eine Mitteilung nicht nur des Tätigkeitsvermögens, sondern auch der Tätigkeit der höheren Ursache. Die fließende werkzeugliche Kraft ist verschiedener Natur nach den verschiedenen Gattungen der Werkzeuge. Im mechanischen Werkzeug ist sie mechanische Kraft des Antriebes, wenn das Werkzeug örtlich bewegt wird, wie das gewöhnlich der Fall ist in unsern Kunstwerks- und Handwerkszeugen. Hammer und Beil, Pinsel und Feder wirken werkzeuglich, insofern sie örtlich bewegt werden. Im natürlichen Werkzeug: in den physischen und chemischen Kräften, die Werkzeuge der Seelenkräfte des ernährenden Lebens sind, ist die werkzeugliche Kraft eine fließende Mitteilung dieser Seelenkräfte, wodurch die physischen und chemischen Kräfte instand gesetzt sind, die aufgenommene Natur nicht nur physisch und chemisch zu verändern, sondern sie auch in lebende Substanz umzuwandeln. Im Phantasiebilde, dem Werkzeuge des tätigen Verstandes, ist die werkzeugliche Kraft eine geistige, die dem körperlichen Phantasiebilde aber nur zukommt, insofern es in besonderer Weise, als menschliches Phantasiebild, dem tätigen Verstande unterworfen ist und unter seinem tatsächlichen Einfluß steht. Unter dem Einfluß des tätigen Verstandes entsteht im Phantasiebilde eine fließende Seinsheit geistiger Art, durch die es befähigt wird, das geistige Erkenntnisbild hervorzubringen und fortwährend als Stütze des menschlichen Denkens zu dienen.

Jedoch ist das Phantasiebild ein Werkzeug eigener Art, da es, obschon körperlich, eine geistige Wirkung in einem geistigen Untergrund hervorbringt. Jedes Werkzeug muß aus eigener Kraft etwas leisten im Dienste der Hauptursache. Jedes Werkzeug wirkt aus eigener Kraft bestimmend ein auf die Tätigkeit der Hauptursache. Das körperliche Werkzeug, das eine körperliche Wirkung in einem körperlichen Untergrund hervorbringt, tut dies geradeswegs als Wirkursache. So bestimmt das Messer geradeswegs als Wirkursache die schneidende Tätigkeit der Hauptursache, indem es aus eigener Kraft

durch seine scharfe Härte das Holz berührt. Dies kann nun einem körperlichen Werkzeug, das eine geistige Wirkung in einem geistigen Untergrunde hervorbringen soll, nicht zukommen. Es kann nur umwegsweise bestimmen als aufnehmende Ursache, als *causa materialis*, aus der die fließende Seinsheit geistiger Art hervorgebracht wird, mittels derer der tätige Verstand im leidenden Verstande das Erkenntnisbild hervorbringt. Diese fließende Seinsheit ist eine andere, je nachdem das Phantasiebild ein anderes ist, und auch im Phantasiebilde desselben Dinges ist sie verschieden nach den verschiedenen sinnfälligen Akzidentien, die das Phantasiebild darstellt. Denn das Phantasiebild ist ein sinnlich-konkretes Bild, das konkret einschlußweise die allgemeine Körperwesenheit enthält, so wie sie durch die sinnfälligen Akzidentien dargestellt wird. Diese wird somit, den verschiedenen sinnfälligen Akzidentien entsprechend, vom tätigen Verstande mittels jener fließenden Seinsheit herausgearbeitet, allmählich und immer vollkommener nach ihren verschiedenen Seinsstufen: zuerst als Seiendes, insofern die verschiedenen Akzidentien noch gar nicht unterschieden werden, dann als Ausgedehntes (als Körper), als mit verschiedenen wechselnden Beschaffenheiten Begabtes und unter diesem Wechsel Beharrendes (als Substanz) usw. So wird die körperliche Substanz wesenhaft erkannt, und es werden zugleich auch ihre Akzidentien wesenhaft erkannt und von der Substanz unterschieden. Das Phantasiebild ist nur aufnehmende Ursache, nicht Wirkursache, wenn es sich um die Hervorbringung jener fließenden Seinsheit geistiger Art handelt; Wirkursache ist allein der tätige Verstand. Hingegen ist das Phantasiebild Wirkursache, werkzeugliche Wirkursache bei Hervorbringung des Erkenntnisbildes im leidenden Verstande. Das Phantasiebild ist dazu befähigt, weil es durch die Aufnahme einer Seinsheit geistiger Art vorübergehend vergeistigt ist.

Diese fließende Seinsheit geistiger Natur, durch die die Begriffe aus den Phantasievorstellungen in den Verstand gelangen, ergibt sich aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, ebenso wie sich aus dieser Natur der tätige Verstand ergibt. Die Sinneserkenntnis des Menschen muß hingeordnet sein auf die geistige Verstandeserkenntnis; sie muß dienlich sein zu dieser Erkenntnis. Der Leib muß der Seele dienen und die Sinneserkenntnis der Verstandeserkenntnis. Deshalb muß dem menschlichen Phantasiebilde eine « gehorsamliche » Möglichkeit innewohnen, infolge derer aus ihm unter dem Einfluß des tätigen Verstandes vorübergehend eine geistige Kraft entsteht, durch die es

befähigt wird, ein geistiges Erkenntnisbild im leidenden Verstande hervorzubringen. Die vernünftige Seele ist als solche, als vernünftige, Bestimmtheit des Körpers. Dem Körper, insbesondere der körperlichen Seinsstufe des Sinneserkennens, ist die Stufe des Vernünftigseins mitgeteilt, zwar nicht so, daß sie abhängig vom Körper würde, wohl aber in der Weise, daß sie den Körper und insbesondere die Phantasie dem Verstande dienlich macht. Dadurch ist der Phantasie und dem Phantasiebilde die gehorsamliche Möglichkeit mitgeteilt, aus der eine geistige Seinsheit vorübergehend hervorgebracht werden kann. Ein geistiges Akzidens kann zwar nicht bleibend, in vollkommener Weise dem Körper innewohnen. Denn es begreift die Seinsstufe der Körperlichkeit nicht in höherer Weise in sich, so daß es, wie die geistige Seele, Form des Körpers werden könnte. Das geistige Akzidens ist ja eine Kraft der geistigen Seinsstufe als solcher. Allein in vorübergehender, unvollkommener Weise, als werkzeugliche, fließende Seinsheit, kann es dennoch den Körper bestimmen. So gehört es nicht dem Körper als solchem; es gehört ihm nur an, sofern er dem Geiste dient und von ihm bewegt wird.

Es wird also das eingeprägte Erkenntnisbild im leidenden Verstande durch den tätigen Verstand mittels des geistig vorherbewegten, d. h. geistig vervollkommenen Phantasiebildes hervorgebracht. So erhält der leidende Verstand durch den tätigen, mittels des Phantasiebildes, seine Vervollständigung als Befähigung zu einer bestimmten Verstandestätigkeit; so erwirbt er seine ersten Begriffe durch einfache Abziehung aus den Phantasievorstellungen. Dies vorausgesetzt, erwirbt er dann selbsttätig weiter Begriffe durch Vergleichen und Urteil und Schluß. Aber jegliche Verstandestätigkeit findet statt unter dem fortwährenden Einfluß des durch den tätigen Verstand geistig gehobenen Phantasiebildes. Wenn das Erkenntnisbild erworben wird, so wird durch dessen Einprägung der Verstand in Tätigkeit versetzt. In diesem körperlichen Leben hängt aber der Verstand auch beim Gebrauche der schon erworbenen Erkenntnisbilder von der Phantasie ab. Und zwar hängt er ab vom geistig gehobenen Phantasiebilde. Denn wenn das Phantasiebild nicht geistig vervollkommen wäre, könnte es keinerlei ursächlichen Einfluß auf den Verstand haben und ihm nicht zur Stütze dienen. *Die fließende Seinsheit geistiger Art, die durch den tätigen Verstand im Phantasiebild hervorgebracht wird, ist die Brücke, die das sinnliche Erkennen mit dem geistigen Verstandeserkennen verbindet. Sie ist die Brücke, über die der Begriff in den Ver-*

stand hineinkommt und durch die er auch seine beständige Beziehung zur Außenwelt beibehält, insofern er beständig abhängt vom vergeistigten Phantasiebilde. Nur durch diese Abhängigkeit ist der Verstand befähigt, die Phantasiebilder und dadurch die körperlichen Außendinge zu erkennen.

V. Das körperliche Einzelding in der Verstandeserkenntnis.

Der Verstand kann das Einzelding nicht geradeswegs (directe) erkennen, sondern nur durch ein Zurückdenken (per reflexionem). Denn da er erkennt durch Abziehung der Begriffe aus den Phantasiebildern, verläßt er den Einzelheitsunterschied und die durch das Phantasiebild dargestellten vereinzelnenden Merkmale. Er geht daher geradeswegs auf das Allgemeine und kann somit zu einer Erkenntnis des im Phantasiebilde vorgestellten konkreten Einzeldinges nur kommen durch Zurückdenken, indem er von der Erkenntnis des Allgemeinen sich zurückwendet auf den Ursprung dieser Erkenntnis, auf das Phantasiebild. Dieses Zurückdenken ist deshalb möglich, weil der Allgemeinbegriff innerlich in sich eine notwendige Beziehung zu einem bestimmten, in der Phantasie gegenwärtigen Phantasiebilde trägt. Unter dem Einfluß des tätigen Verstandes bringt das durch diesen Einfluß vergeistigte Phantasiebild werkzeuglich den Begriff hervor und ist dessen beständige Stütze. Der Allgemeinbegriff ist somit innerlich abhängig von einem bestimmten Phantasiebilde. Das vergeistigte Phantasiebild übt eine geistige Ursächlichkeit auf den Verstand aus. In dieser Ursächlichkeit ist das ausgedehnte Phantasiebild in unausgedehnter Weise enthalten und dadurch kann es sich in den Verstand hineindrängen; es kommt in unausgedehnter, geistiger Weise in den Begriff hinein. Dieser muß nun, indem er geradeswegs das Allgemeine darstellt, auch seine Abhängigkeit vom Phantasiebilde und das Phantasiebild selbst darstellen. Er stellt das Phantasiebild gleichsam von seitwärts (in obliquo) und einschlußweise mit dar, als das vom Allgemeinen verlassene Endglied, zu dem das Allgemeine gehört und in dem es verwirklicht ist. So ist der Allgemeinbegriff ein über das Einzelding hinausgehender Begriff, in dem dieses in höherer, geistiger Weise mitgehalten und mitdargestellt ist. Die Tat des Zurückdenkens führt der Verstand dadurch aus, daß er aufmerkt auf das im Allgemeinbegriff einschlußweise und nebenbei dargestellte Phantasiebild. Dann erkennt er das Einzelding in unwesenhafter Weise, so wie es durch das Phantasiebild dargestellt wird nach den sogenannten

vereinzelnden Merkmalen, die zwar wesentlich den Einzelunterschied nicht ausmachen, durch die wir aber das Einzelding unvollkommen erkennen und unterscheiden von andern Einzeldingen. Aber er erkennt es in höherer, geistiger Weise unter dem Gesichtspunkte des Wesens als das, was zum abgezogenen Wesen gehört als Untergrund, in dem es verwirklicht ist. Durch dieses Zurückdenken erkennt der Verstand das durch das Phantasiebild dargestellte Einzelding. Durch genaueres Zurückdenken erkennt er das Phantasiebild selbst, die Phantasietätigkeit und auch die Tätigkeit der übrigen Sinne, insofern sie durch das Phantasiebild dargestellt ist. Aber in erster Linie erkennt er das durch das Phantasiebild dargestellte Einzelding, da ja das Phantasiebild als erkenntnisinneres Zeichen, als (ausgeprägtes) Erkenntnisbild in erster Linie nicht sich selbst, sondern den abgebildeten Gegenstand zur Erkenntnis bringt.

Eine geradeswegs auf das körperliche Einzelding gehende Verstandeserkenntnis ist wohl möglich; aber nur unter zwei Bedingungen: 1. muß die Erkenntnis gegenständlich mittelbar, d. h. über das Einzelding hinausgehend sein. Eine gegenständlich unmittelbare, d. h. über das körperliche Einzelding nicht hinausgehende Erkenntnis wäre nicht Verstandes-, sondern Sinneserkenntnis; 2. darf die Erkenntnis nicht stattfinden, wie die menschliche, durch Abziehung der Begriffe von den Einzeldingen, durch Ursächlichkeit der Dinge auf den Verstand. Sie muß ursächlich sein wie die göttliche Erkenntnis, durch die Ursächlichkeit des Verstandes auf die Dinge. Denn bei der Erkenntnis durch Abziehung muß das Ding in den Verstand hineintreten. Das ist aber nur möglich, wenn es die vereinzelnden Merkmale, insbesondere die konkrete Ausdehnung, abstreift. Diese Ausdehnung kann nicht in den Verstand hinein, sonst würde er ausgedehnt und körperlich; und überhaupt muß alles Außerwesentliche, Zufällige abgetrennt werden, damit das Wesen verstandesmäßig erscheine. Ganz anders aber verhält es sich mit der ursächlichen, göttlichen Erkenntnis. In dieses Erkennen treten die Dinge nicht von außen hinein, sondern sie gehen aus ihm ursächlich hervor. Sie müssen daher ursächlich in höherer Weise (causaliter eminenter) in ihm enthalten sein. Und zwar sind die Dinge in ihm enthalten nach ihrem ganzen Sein, auch nach ihrem Einzelheitsunterschiede. Denn Gott ist Ursache des ganzen Dinges. Daher erkennt Gott in der Erkenntnis seines Wesens als in einer einzigen, über alle Dinge unendlich hinausgehenden Erkenntnis alle Einzeldinge geradeswegs und auch wesens-

haft. Er erkennt geradeswegs alle Einzelheitsunterschiede wesentlich. Auch die Engel erkennen nach der Lehre des hl. Thomas die körperlichen Einzeldinge geradeswegs und wesentlich, da ihnen Gott durch eingegossene Begriffe seine ursächliche Erkenntnis irgendwie mitteilt.

VI. Die erworbenen Begriffe in ihren Beziehungen zu den Vorstellungen.

Da der menschliche Verstand seine Begriffe erwirbt durch den Einfluß der geistig gehobenen Phantasievorstellung und auch im Gebrauch der schon erworbenen Begriffe von dieser Vorstellung abhängt, haben alle Begriffe, die der Anlage nach, in erster Wirklichkeit im Verstande aufgespeichert sind, auch der Anlage nach in sich eine Beziehung zu einer bestimmten Phantasievorstellung. So werden die Begriffe auch geweckt, d. h. in zweite Wirklichkeit übergeführt durch diese Phantasievorstellung. Aber die Begriffe des geistig entwickelten Menschen haben in sich der Anlage nach eine Beziehung zur Sachvorstellung und auch zu der die Sachvorstellung vertretenden Wortvorstellung. Diese Beziehung ist durch den Sprachgebrauch erworben. So kann der Begriff geweckt werden durch die Sachvorstellung und auch durch die bloße Wortvorstellung. Die Begriffe des Deutschen haben innerlich in sich Beziehungen zu den deutschen Worten. Diese Beziehungen sind erworben durch den Gebrauch der deutschen Sprache. Dadurch sind diese Begriffe so angelegt, daß sie geweckt werden durch die Worte der deutschen Sprache. Aber sowohl die Sachvorstellung als auch die Wortvorstellung muß, um auf den Begriff einzuwirken, gehoben sein durch die vom tätigen Verstande mitgeteilte geistige Seinsheit. So ist das menschliche Denken immer eine sinnlich-geistige Tätigkeit. Wie der Mensch ein verkörperter Geist ist, so ist auch das menschliche Denken eine auf dem Untergrund der körperlichen Tätigkeit sich entwickelnde geistige Tätigkeit. Das menschliche Denken ist wie ein Herausblitzen des Geistigen aus dem Sinnlichen. Gänzlich falsch ist daher die Lehre des Scotus und der Pseudomystiker, nach der die beständige Abhängigkeit des menschlichen Denkens von der Phantasie diesem Denken nicht wesentlich und natürlich, sondern zufällig wäre als Folge des Sündenfalles.

Glossen zur Realität der Metaphysik.

Von G. M. MANSER O. P.

P. Daniel Feuling O. S. B. hat letzthin ein Buch veröffentlicht, das bereits bei seinem Erscheinen von schmeichelhaftesten Empfehlungen begleitet wurde¹. Dr. Max Müller, Freiburg i. Br., nennt es « die einzig wirklich brauchbare Einführung in das Philosophieren von Heute ». P. Fidelis Schwendinger O. F. M. preist das Werk als « ein geradezu imponantes Werk denkerischer Leistung ». Für P. H. Seemann O. S. B., Beuron, ist es « ein Führer zu Licht und Wahrheit ».

Glücklich die Kinder des Geistes, die unter solch günstigen Auspizien geboren werden !

Übrigens wird jeder Leser des Buches selbst, auch jene, die nicht alles billigen, in Feuling einen lebensernsten, bis zu den letzten Gründen der Probleme vordringenden Denker finden, der zugleich von aufrichtiger Thomistenbegeisterung beseelt ist. Letzteres sei schon hier besonders betont. « Im Geiste beider großer Lehrer, des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin — so sagt F. selbst — soll die Behandlung der metaphysischen Grundfragen in diesem Buche gehalten sein » (40)². Scharf betont er auch die Realdistinctio von *Essenz* und *Existenz* (127 ; 137 ; 528) und trotz seiner kritischen Einstellung ist er mit Thomas Gegner des « kritischen Realismus » (255). Das aber, was dem Werke besonderes Interesse gibt, ist der Versuch für die *Realität der Metaphysik* und damit der Wissenschaft überhaupt ein *neues Beweisverfahren aufzuzeigen*. Das hat uns denn auch veranlaßt, die Rezension des Werkes in die Form eines Artikels umzugestalten, um die Bedeutung des Werkes der Öffentlichkeit näher zu bringen.

Wir werden nicht auf alle Einzelpunkte des gedankenreichen Buches eingehen können. Es gibt in demselben auch dunkle und sehr dunkle Teile.

¹ *Hauptfragen der Metaphysik*. Einführung in das philosophische Leben. Salzburg-Leipzig, A. Pustet. 1936.

² Dazu auch S. 30 ; 158 ; 186 ff

So lassen wir die Polemik gegen Johannes a S. Thoma über die Univocatio der Kategorien beiseite (95). Vielleicht beruht sie doch nur auf einem Mißverständnis, das mit der sog. Analogia inaequalitatis, die schon in Aristoteles ihre Grundlage hatte, geklärt würde.

Eines möchten wir hier in erster Linie betonen: Feulings Werk besitzt eine ausgesprochene **Eigenart**, die wohl auch die Arbeitsweise des grübelnden Verfassers am tiefsten charakterisiert. Diese Eigenart hat ohne Zweifel ihre bedeutenden und auch gewinnenden Vorteile, vielleicht aber auch Schattenseiten.

Eigenartig ist schon die *Auswahl* dieser « Hauptfragen der Metaphysik », die allen möglichen Gebieten der Ganzphilosophie entnommen sind, also vielfach mit der Metaphysik im strengen Sinne an sich nichts zu tun haben. In den Augen des Autors ist allerdings diese Auswahl nicht zwecklos. Sie soll die Wege ebnen zu dem späteren, Feuling eigenen *neuen* Beweis für die Realität der Metaphysik. Dabei werden aber vielleicht doch gewisse grundlegenden Prinzipien der Metaphysik im strengen Sinne, ohne die der Aufbau Feulings auch wieder gefährdet ist, vernachlässigt. Wir kommen später auf das zurück.

Eigenartig ist Feulings *Methode*, die er selber zur « Problematik » rechnet (39) und die ihm vor allem Sympathien in unserer Zeit erwerben wird. Aber Feulings Problematik hat mit der modernen « Problemschreierei », die zuerst alles in Zweifel zieht, nichts zu tun. Sie ist alt aristotelisch-thomistisch, wie er selber sagt, die das « pro » und « contra » in jeder Frage gründlich untersuchen will; und wenn er bei der Realitätsfrage unserer Erkenntnis gegen einen falschen *Dogmatismus* gewisser Thomisten, die sich das Problem zu leicht vorstellen, Kritik übt (254; 274), wer findet das nicht begreiflich? Neben und außer der Frage über die Möglichkeit übersinnlich-allgemeiner Kenntnisse ist die Begründung der *Realität unserer Metaphysik* für die Möglichkeit einer Metaphysik die schwierigste und die fundamentalste. Gerade diesbezüglich verdient Feuling volles Lob. Aber vielleicht hat er durch das Anhäufen und Vorhäufen zahlloser Fragen, deren Antwort erst viel später erfolgen kann, dem Zusammenhang und der Übersicht der Gedankenentwicklung dann und wann auch geschadet. Jedenfalls ermüdet diese Problematik den Leser.

Eigenartig ist auch der ganze *Aufbau* des Werkes. Sein erster Teil bietet uns, wie ausdrücklich betont wird (104), eine eigentliche Ontologie, eine transzendente lichtvolle Begriffsschau, wobei freilich

die höchsten Beweisprinzipien, die doch eminent ontologisch sind, völlig ausgeschaltet bleiben. Das Eigenartigste in dieser Ontologie liegt aber darin, daß die Realitätsfrage dieser Ontologie absichtlich dahingestellt bleibt (68), trotzdem die Begriffe so entwickelt werden, wie wenn sie real wären. Feulings Tendenz geht bei der Bestimmung des Gegenstandes der aristotelischen Metaphysik scharf zum konkret existierenden Sein hin. Und das ist an sich gut und recht. Aber wenn er sagt (30), das *Sein*, das die Metaphysik zum Gegenstand hat « *ist nicht das Allgemeine, dies wird bloß gedacht* », « *sondern nur das konkrete Einzelsein, das dies und jenes* », « *dieses vollbestimmte konkrete Etwas, dieser Mensch* », so ist das eine starke Überspitzung der aristotelischen Auffassung. Das Singulare ist an sich nie eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft, sondern nur das Allgemeine, das wenigstens potentiell im Singulare ist, und das dann wieder die Unterlage für das Universale im Geiste ist. Ohne ein Universale in re, rettet niemand die Realität der Metaphysik, noch der Wissenschaft überhaupt. Ich habe den Eindruck, daß F. die richtige Lösung des Universalienproblems, von der, wie ganz Moderne wieder bekennen, das Wohl und Wehe der Wissenschaft abhängt, zu sehr unterschätzt hat. Der überspannte Zug zum bloß Konkret-Singulären war wohl schuld daran!

Eigenartig ist endlich, und damit kommen wir zur Hauptfrage des ganzen Buches, Feulings Beweis für die *Realität* unserer Erkenntnis und damit der Metaphysik. Thomas hat den Beweis für die erkenntnistheoretische Sicherstellung des realen Seins noch nicht konkret entfaltet (256). Das soll nun hier geschehen, indem F. aus dem konkreten Erfahrungssatz: « ich weiß, daß ich diese Worte schreibe » (274) mit Hilfe einer Reduktion auf die ersten Prinzipien — gemeint ist das Kontradiktionsprinzip, das bis anhin noch gar nicht berücksichtigt wurde — geschehe (276). Präzisieren wir den Ausgangspunkt des Beweises im Sinn des Verfassers genauer. Nicht das « Objekt » des genannten Erfahrungssatzes (279), nicht das « Ich » fordert die Realität, sondern die Erkenntnistätigkeit, das « gewußte Wissen » (280). Wer immer diesem gewußten Wissen im zitierten Erfahrungssatz die Realität abspricht, verstrickt sich in einen Widerspruch und zwingt zu einem unendlichen Rückgang « regressus in infinitum » (280-281). Das « warum » werden wir später hören und prüfen, denn auf diesen springenden Punkt müssen wir offenbar zurückkommen.

Vorläufig wollen wir, um den Zusammenhang nicht zu stören, nur auf einige wichtige *Folgerungen* hinweisen, die F. auf diese Erst-

realität seines konkreten Erkenntnisaktes aufbaut. Mit der Realität des Denkaktes ist die Realität des *Ich* gegeben (283), ist der Beweis geliefert, daß das *Sein* nicht bloß fiktiv ist (284), sind Agnostizismus, Phänomenalismus und Dogmatismus endgültig erledigt (290-292 ; 315), ist das Problem der *Wahrheit* geklärt (300 ff.), die Stellung der Logik geklärt (333), die sachliche Unterlage der *ersten Prinzipien* der Identität und des Nicht-Widerspruchs geboten (337), überhaupt die Metaphysik begründet (339-352). Auf jener Erstrealität des « Erkenntnisaktes » und des erkennenden « Ichs » ruht auch die Realität der *Kausalität* (367) und des *Kausalprinzips* (381 ff.), das allerdings auch aus dem « Werden » begründet werden kann (390). Damit ist die Totalität der Welt als *causatum* erwiesen (391-393). Auf alles das baut dann F. die natürliche *Gotteslehre* (393-422) auf, und entwirft hernach den Grundplan der Naturmetaphysik (425 ff.), der er mit Recht die Psychologie einverleibt (481 ff.), nachdem er ausgezeichnet hervorgehoben hatte, daß die rein mechanische Methode der Naturwissenschaft nie weder das Wesen noch den Ursprung des Lebens zu klären im Stande ist (465 ff.). Vieles und sehr vieles, was er über die Gotteslehre, Psychologie und Kosmologie sagt, scheint mir ausgezeichnet zu sein und echt thomistisch. Anderes ist mir dunkel. So das, was er über die Entstehung der *species intelligibilis* aus dem *phantasma* durch den *Intellectus agens* sagt. Nach Thomas ist die *species intelligibilis* potentiell im *phantasma*, und der *intellectus agens* gibt ihr nur die geistige Seinsweise. Gerade das garantiert uns die Realität der geistigen Erkenntnis, und damit das Universale potentiale, oder Universale in re. Hierüber ist F. nicht immer klar, ob die *species intelligibilis* auch *inhaltlich* dem *phantasma* nur nachgebildet würde (553-554).

Nach der vorigen Inhaltsüberschau des Werkes von Feuling möchten wir nun im Folgenden in aller Bescheidenheit zu einigen tiefer greifenden Kritikbemerkungen des Werkes ausholen, um den Kernpunkt des ganzen Problems: den neuen Beweis für die Realität der Metaphysik, genauer zu prüfen.

Vorbemerkt aber sei noch, daß Feulings Werk, unseres Erachtens, keineswegs als eine *Einleitung* in die thomistische Philosophie betrachtet werden kann. Es setzt vielmehr bereits eine tüchtige Kenntnis der ganzen Philosophie voraus. Wer das nicht glaubt, lese das Buch selbst. Er wird es erfahren! Mit dieser Bemerkung kritisiere ich übrigens F. selbst absolut nicht, denn er nennt seine Hauptfragen der Metaphysik

eine « Einführung in das philosophische Leben ». Das ist etwas ganz anderes ! Nun zur Kernfrage.

Daß die Realität unserer Erkenntnis nur *indirekt*, d. h. durch einen Beweis ad absurdum, durch den Nachweis eines Widerspruchs beim Leugner der Realität, erbracht werden kann, liegt auf der Hand, da jeder rechtsgültige direkte Beweis die Realität wieder voraussetzte. Hierin stimmt Feuling mit Thomas und allen Realisten ganz überein (276). Damit erhält das *Widerspruchsprinzip*, in welchem jeder Widerspruch verwurzelt ist, ungeahnte Bedeutung für die Lösung des Problems. Wie hat nun Thomas diesen indirekten Beweis geleistet und wie P. Feuling ? Der *Ausgangspunkt* beider ist meines Erachtens verschieden. Ohne nähere Erklärung gibt Feuling selber eine Differenz zu (256), und sie besteht tatsächlich.

Thomas baut die Realität unserer Erkenntnisse auf die *singuläre Tatsache* der *primären Passivität* all unserer Erkenntnisfähigkeiten auf, — *potentia passiva* —, d. h. dem Grundprinzip des Subjektivismus : unsere Erkenntnisfähigkeiten sind primär nur aktiv, setzt Thomas die evidente Tatsache gegenüber, daß äußere und innere Sinne und der Verstand selbst in ihrer Urtätigkeit passiv, Objekte von außen aufnehmend sind. Damit stützt Thomas, ehe es reale Urteile gibt, die Realität auf reale *Konzeptionen*, die, gestützt auf die tatsächliche Passivität der Fähigkeiten, mit dieser die Urzelle des Realismus bilden. Die *Passivität* unserer Erkenntnis, sagt Gilson in einer seiner neuesten Publikationen, — er ist sicher ein unparteiischer Zeuge — ist die tiefste Grundlage des Realismus. Und nun weiter. Weil tatsächlich auch der Verstand primär passiv ist und die erste Idee, die er erwirbt, jene des *Seins* ist, ist auch diese allgemeinste Idee real, — potentiell — und weiter, weil in dem Sein das Kontradiktionsprinzip als Gegensatz des Seins und Nichtseins verwurzelt ist, muß auch dieses erste Beweisprinzip, dieses erste Urteil real begründet sein. Die Tatsache, daß dieses Prinzip auch in der logischen Ordnung gilt, ändert an der ganzen Situation nichts, denn das *ens rationis* als *secunda intentio* hat sein Fundament nur in *ens reale*.

Feulings Ausgangspunkt in seiner Begründung der Realität ist ein ganz anderer. Er geht weniger tief. Er geht nicht zurück bis zur tatsächlichen Passivität der *Erkenntnisfähigkeiten*, nicht einmal bis zu den passiv erhaltenen *Erkenntniskonzeptionen*, sondern er beginnt gleich mit einem *Urteile*, allerdings mit einem Erfahrungsurteil. Das ist ihm für den ganzen Beweis, wie es mir scheint, verhängnisvoll

geworden, weil ihm die ersten real begründeten Prinzipien für den Beweis fehlen. Faktisch läuft sein Beweis, wie es mir scheint, auf einen *Zirkelschluß* hinaus. Warum das? Die Urrealität der Erkenntnis liegt ihm in einem singulären Denkakt, der ohne Realität ein Widerspruch sein soll (280). Dieser Widerspruch hat nur Geltung, wenn das Widerspruchsprinzip Geltung besitzt. Das Widerspruchsprinzip leitet er in seiner Realität und Gültigkeit von der Urrealität des Denkaktes ab (337), die selber vom Widerspruchsgesetze abhängt. Ich bekenne schon hier, daß die Begründung des Aquinaten mir tiefer und einzig solid erscheint. Der Widerspruch, den F. aus dem Erfahrungssatze konstruiert, hat, falls er existiert, selbst keine Rechtsgültigkeit, weil er in dem nicht realen, also nicht stichhaltigen Widerspruchsprinzip wurzelt, das ja erst nachher durch die Urrealität des berühmten Erfahrungssatzes nachgewiesen werden soll. Hier rächt sich jetzt evident Feulings übertriebene Flucht zum Singulären als solchem. Der Widerspruch selber ist, wenn er besteht, nur ein *subjektivistischer*.

Damit könnten wir das Weitere füglich beiseite lassen, nämlich ob in dem genannten Erfahrungssatze ohne Annahme der Realität wirklich ein subjektivistischer Widerspruch vorhanden sei. Wir möchten es bezweifeln, betonen aber, daß F. über keinen Punkt so dunkel ist, wie gerade über diesen (280-281), sodaß ein Mißverständnis unsererseits sehr leicht vorliegen kann. Skizzieren wir vorerst Feulings Argumentation, um dann einige Kritikbemerkungen beizufügen.

Ausgangspunkt und Unterlage des ganzen Beweises ist der bekannte Erfahrungssatz: ich weiß, daß ich weiß, daß ich diese Worte schreibe. Wir haben hier ein *gewußtes Wissen* (280). Falls ich in dieser Erkenntnistätigkeit als Tätigkeit nichts Reales annehme, habe ich einen Widerspruch des Bedingten und Bedingenden, d. h. dieselbe Tätigkeit ist unter demselben Gesichtspunkte Bedingtes und Bedingendes (280). Warum das? Wenn die Tätigkeit, worin ich den Gegenstand — Worte schreibe — denke, nur ein *ens rationis* ist, dann muß ich, ehe ich den Gegenstand denke, das Erkennen als Tätigkeit denken, d. h. mein Denken des Gegenstandes setzte bereits ein anderes zweites Denken voraus. Dieses letztere Denken, das ich denken müßte und das zugleich gedacht wäre, wäre zugleich bedingend und Bedingtes: « Dies mein nur Gedachtes denken müßte zugleich und in gleicher Hinsicht bedingt und bedingend sein: sich selber denken um überhaupt gedacht zu sein » (281). Damit wäre dann auch der regressus in infinitum gegeben, denn das Denken des Denkens

als bloßes *ens rationis* würde wieder ein anderes nur gedachtes Sein voraussetzen, und das wieder ein anderes usw. (281).

Zu dieser Argumentation folgende Bemerkungen: Ich fasse das *Wissen des Wissens* völlig anders auf als P. Feuling. Um das klarzulegen, will ich die Denktätigkeit unter einem dreifach verschiedenen Gesichtspunkte ins Auge fassen.

1. Der *psychische Akt* des Denkens, in welchem die reale Fähigkeit von Potenz in Akt übergehend, eine reale Beziehung zu einem Gegenstande hat. Von Erkenntnis oder Wissen ist hier an sich noch keine Rede. Für den Subjektivisten ist dieser Akt, da er weder reale Potenzen, noch reale Beziehungen annimmt, bedeutungslos.

2. Der *actus directus* der Erkenntnis oder des Wissens. Erst hier haben wir einen tatsächlich *noëtischen Akt*, d. h. einen Akt des Erkennens, des Wissens, weil erst hier der Denkende einen Gegenstand intentional erfaßt und der Gegenstand intentional erfaßt wird, z. B. ich weiß, daß ich diese Worte schreibe. In diesem Akte des Denkens kann ich das Denken oder Wissen als Tätigkeit vom erfaßten Gegenstande gar nicht trennen, d. h. es ist der *gleiche Akt*, denn Denken, resp. Wissen, ist hier eben das Erfassen und Erfaßtsein des Gegenstandes, da Denken und Wissen ohne daß etwas gedacht und gewußt wird, gar nicht möglich ist. Dieses Denken und Wissen des Gegenstandes ist zwar für den Subjektivisten immer nur ein *ens rationis*, das aber kein anderes *ens rationis* voraussetzt, auch wenn es keine Realität gibt. Damit fällt für mich Feulings Widerspruch und der angebliche regressus in infinitum.

3. Der *noëtisch-reflexive Erkenntnisakt* — *actus secundus* —. Hier erst hab ich das Wissen des Wissens: « ich weiß, daß ich weiß, daß ich diese Worte schreibe ». Einziger Gegenstand dieses zweiten Wissens wird hier mein erstes Wissen, d. h. mein erstes intentionales Erfassen des Gegenstandes, und daher weiß ich, daß ich weiß.

Eigentlich schwebt Feuling, wenn ich ihn richtig verstehe, der Gedanke vor: wenn der Idealist keinen real-psychischen Akt annimmt, so muß er ihn als bloßes *ens rationis* annehmen, ehe er ein Objekt erkennt. Faktisch aber nimmt der Idealist überhaupt keinen psychischen Akt in unserem Sinne an, da er keine Potenzen in ihrer Beziehung zu den Objekten kennt. Feuling setzt beim Idealisten etwas voraus, was der Idealist selbst nicht voraussetzt. Daher erscheint mir Feulings Argument für einen Widerspruch nicht stichhaltig.

Feulings Buch enthält sicher wertvollste Ausführungen über die Metaphysik. Aber von einem Singulärsatze ausgehend, der die Urrealität der Erkenntnis enthalten soll, fehlt ihm für den indirekten Beweis die Realität der ersten Beweisprinzipien. Aus seinem Singulärsatze wird er daher auch nie die *Allgemeinheit* und innere *Notwendigkeit* des *Kausalsatzes*, über den er später (383-393) ausführlich handelt, zu erweisen imstande sein. Feulings *einseitig überspitzter Zug zum Singulare als solchen*, bei *Mißachtung des Universale*, dürfte der tiefste Grund seines mißlungenen Beweises für die Realität der Metaphysik sein.
