

gleichsam in einer einzigen Setzung und zwar in der Setzung des Nachsatzgliedes vollzogen wird. Der Urform des gegliederten Satzes eignet es, daß das satzmäßige Sein als ein Verhalt dasteht, der einem vergegenständlichten Etwas irgendwie zugehört. Den Grundgehalt des Satzes bilden also nunmehr zwei Sachkerne. Man denke an irgendeinen Satz, der ein Subjekt hat. Oder man nehme den reich gegliederten Satz, der Goethes „Wahlverwandtschaften“ einleitet: „Eduard — so nennen wir einen reichen Baron im besten Mannesalter — Eduard hatte in seiner Baumschule die schönste Stunde eines Aprilmittags zugebracht, um frisch erhaltene Pflanzfreier auf junge Stämme zu bringen.“ Hier wird davon gesprochen, daß ein Jemand in bestimmter Weise eine bestimmte Zeit zugebracht hatte. Und doch — dieser zweigliedrige Satz ist genau in demselben Sinne Satz wie der eingliedrige Satz. Denn den eigentlichen Satzkern gibt der Sachkern, in dem sich das satzmäßige Sein zu einem Verhalt ausgestaltet. Nur dieser Sachkern wird also ganz unmittelbar von der Grundsetzung getroffen, in der der Satz erzeugt wird. Und der Sachkern, der das sich verhaltende Etwas darstellt, ist erst in dieser Grundsetzung mitgesetzt. Darum kann er auch im Unterschied von dem Sachkern, auf den die Grundsetzung gerichtet ist, durch einen Nebensatz vertreten werden.

Erst auf der Stufe des gegliederten Satzes lassen sich Wort und Satz scharf trennen. Erst da wird also das Wort zu einem sprachlichen Eigengebilde. Denn das Vollwort hat gar keine andere Aufgabe als in seinem Bedeutungskern Satzglieder darzustellen. Auf der Stufe des gegliederten Satzes wird es dann auch möglich, besondere Wortarten auszubilden, die die besondere Leistung der einzelnen Satzglieder ausdrücken können. Damit erreichen wir endlich die Regelform des indogermanischen Satzes. Hauptkennzeichen dieses indogermanischen Satzes ist es, daß es ihm in hervorragender Weise gelingt, durch eine eigene Wortart den Satzkern als sachliche Bestimmung der allgemeinen Satzbasis festzulegen.

Nachdem wir so zum indogermanischen Verbum zurückgekehrt sind, können wir haltmachen. Denn unser Weg würde uns nunmehr zu den Möglichkeiten der Satzgliederung und damit zur Seinsweise der Wortarten führen. Wir wollten jedoch nur versuchen, uns die allgemeine Satzbasis herauszuheben. Wir wollten also nur ganz allgemein sehn, was den Satz zum Satze macht.

## Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino.

Versuch einer Gegenüberstellung<sup>1)</sup>.

Von

Edith Stein (Speyer).

### 1. Philosophie als strenge Wissenschaft.

Es ist nicht ganz leicht, wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden. In der Anknüpfung an Franz Brentano kann man vielleicht eine gewisse Verbindung entdecken. Husserl selbst hat es in seinen Erinnerungen an Brentano geschildert, wie er durch dessen Art philosophische Fragen zu behandeln einst für die Philosophie gewonnen wurde. Brentanos Denk- und Lehrweise sagte ihm, daß Philosophie etwas anderes sein könne als ein schöngeistiges Gerede, daß sie, recht betrieben, den höchsten Anforderungen an wissenschaftliche Strenge, die er als Mathematiker zu stellen gewohnt war, genügen könne. Woher kam aber bei Brentano jene unerbittliche Schärfe der Gedankenführung, die Husserl auf philosophischem Gebiet so neu schien und die ihn gefangennahm, woher jene Kristallklarheit der Begriffsbildung? War sie nicht scholastisches Erbgut? In der strengen Schule

1) Der Titel sagt bereits, daß es sich nur um einen ersten Versuch handelt. Das bedingt schon der knappe Raum, der hier zur Verfügung steht. Eine wirkliche Auseinandersetzung würde eine gründliche Darstellung der Phänomenologie in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien und nach allen Teilgebieten und eine ebenso gründliche Darstellung der Philosophie des hl. Thomas erfordern. (Ich sage absichtlich nicht „Thomismus“, weil ich mir nicht ein traditionelles Schulsystem, sondern ein aus den Quellen geschöpftes Gesamtbild als Grundlage einer solchen vergleichenden Untersuchung denke.) Dazu ist hier nicht der Ort, und ich wäre auch heute für eine solche Aufgabe noch nicht genügend gerüstet. Aber den Geist des Philosophierens hier und dort in ein paar wesentlichen Linien zu zeichnen, wie sie sich mir auf Grund meiner bisherigen Thomas-Studien aufgedrängt haben — das darf ich wohl jetzt schon versuchen.

der traditionellen katholischen Philosophie war Brentano aufgewachsen, ihre Art zu denken hatte seinen Geist geformt und etwas Verwandtes finden wir in der exakten Denkweise Husserls, in der Prägnanz seines Ausdrucks wieder. Es ist in diesem Zusammenhang natürlich an keinerlei überlieferte Lehrinhalte zu denken. Wenn man so landläufig von einer *philosophia perennis* spricht, meint man gewöhnlich ein geschlossenes Lehrsystem, und das ist als solches der phänomenologischen Art zu philosophieren schon sehr entgegengesetzt. Aber „*philosophia perennis*“ bedeutet doch noch etwas anderes: ich meine den Geist echten Philosophierens, der in jedem wahren Philosophen lebt, d. h. in jedem, den eine innere Notwendigkeit unwiderstehlich treibt, dem *λόγος* oder der ratio (wie es Thomas übersetzt hat) dieser Welt nachzuspüren. Diesen Geist bringt der geborene Philosoph — als *P o t e n z*, thomistisch gesprochen, — mit zur Welt. Die Potenz wird zum Akt geführt, wenn er einem reifen Philosophen, einem „Lehrer“, begegnet. So reichen sich die echten Philosophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände. So waren Plato und Aristoteles und St. Augustin des hl. Thomas Lehrer — wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin — und es war ihm gar nicht anders möglich als in beständiger Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. In diesem Sinn hatte auch Husserl, bei aller Selbständigkeit seines Vorgehens, seine Lehrer. Einige davon hat er selbst deutlich bezeichnet: in bewußter Auseinandersetzung mit Descartes und Hume z. B. hat er sich seine Methode gebildet; andere haben durch verborgene Kanäle auf ihn eingewirkt, ohne daß es ihm wohl recht zum Bewußtsein kam: zu denen ist auch Thomas zu zählen. — Also in dem einen Punkt ist völlige Übereinstimmung festzustellen: Philosophie als strenge Wissenschaft zu treiben, wie es Husserl genannt hat. Man muß sich ja fast fürchten dieses Wort auszusprechen, weil es, wie so mancher phänomenologische Terminus, das Unglück hatte ein Modeschlagwort zu werden, das Angreifer wie Verteidiger auf ihre Weise mißdeutet haben. Es ist dabei nicht an eine Analogie mit irgendeiner anderen Wissenschaft zu denken. Es bedeutet nur, daß Philosophie keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei oder auch der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache ist, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft. Bei Husserl wie bei Thomas herrscht die Überzeugung, daß ein *λόγος* in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem *λόγος* aufzudecken, wenn sie nach dem Grundsatz

strengster intellektueller Ehrlichkeit vorgeht. Über die Grenzen, die diesem Verfahren in der Aufdeckung des *λόγος* gesetzt sind, darüber freilich gehen die Auffassungen beider auseinander.

## 2. Natürliche und übernatürliche Vernunft; Glauben und Wissen.

An der Kraft der ratio haben beide niemals gezweifelt. Als Husserls Großtat wird es gerühmt, daß er die Skepsis in allen ihren modernen Verkleidungen aufspürte und ihr energisch zu Leibe rückte. Aber ratio hat ihm nie etwas anderes bedeutet als natürliche Vernunft, während für Thomas hier die Scheidung in natürliche und übernatürliche Vernunft eintritt. Husserl würde da wohl einwenden, was er unter Vernunft verstehe, liege jenseits des Gegensatzes von „Natürlichem“ und „Übernatürlichem“. Das seien empirische Unterschiede. Er spreche weder von der Vernunft des Menschen noch von der eines übermenschlichen Wesens, sondern von der Vernunft als solcher, von dem, was — unbeschadet aller empirischen Unterschiede — überall verwirklicht sein müsse, wo von Vernunft sinnvoll die Rede sein solle. Doch transzendente Kritik in Husserls Sinn war nicht die Sache des hl. Thomas. Er hat sich immer — „naiv“, wie Husserl sagt — mit den Realitäten beschäftigt. Aber wenn man annimmt, daß er heute lebte und sich einmal auf diesen Standpunkt stellte — was recht wohl denkbar wäre —, so würde er wohl sagen: gewiß, es ist möglich, manches über das Wesen der Vernunft als solcher — die ratio der ratio — zu sagen, was von den Differenzen der verschiedenen erkennenden Wesen nicht betroffen wird. Aber um die Grenzen unserer Erkenntnis abzustecken, reicht das nicht aus. Wir müssen ja immer mit unseren Erkenntnisorganen arbeiten. Wir können uns davon so wenig frei machen wie über unseren eigenen Schatten hinwegspringen. Wenn es uns vergönnt ist in die Struktur höherer Geister einen Einblick zu gewinnen, so wird uns damit noch nicht zugänglich, was ihnen zugänglich ist. Mit dieser Tatsache hat Thomas immer ruhig gerechnet. Die Phänomenologie geht so vor, als gäbe es für unsere Vernunft prinzipiell keine Grenzen. Gewiß, man gibt zu, ihre Aufgabe sei eine unendliche, die Erkenntnis ein unendlicher Prozeß, aber sie geht geradlinig auf ihr Ziel los, d. i. die volle Wahrheit, die als regulative Idee die Richtung des Weges vorschreibt. Ein anderer Weg zum Ziel kommt vom Standpunkt dieser Philosophie nicht in Betracht. Auch Thomas ist der Ansicht, daß dies der Weg der

natürlichen Vernunft sei: ihr Weg ist ein unendlicher und das besagt, daß sie niemals an Ziel kommen, sondern sich ihm nur schrittweise annähern kann. Damit ergibt sich auch der notwendig bruchstückhafte Charakter aller menschlichen Philosophie.

Nun kommt sein großes Aber: Niemals würde er zugeben, daß dies der einzige Weg der Erkenntnis überhaupt sei, daß die Wahrheit nichts anderes sei als eine Idee, die in einem unendlichen Prozeß — also niemals voll — verwirklicht werden müsse. Die volle Wahrheit ist, es gibt eine Erkenntnis, die sie ganz umfaßt, die nicht unendlicher Prozeß, sondern unendliche ruhende Fülle ist; das ist die göttliche Erkenntnis. Sie kann aus ihrer Fülle den andern Geistern mitteilen und teilt ihnen tatsächlich mit, je nach dem Maß ihres Fassungsvermögens. Die Mitteilung kann auf verschiedene Weise geschehen. Die natürliche Erkenntnis ist nur ein Weg. Es sind ihr bestimmte — näher angebbare — Grenzen gezogen. Aber nicht alles, was ihr unzugänglich ist, ist unserm Geist, seiner ursprünglichen Struktur nach, überhaupt unzugänglich. Er ist eine Weile auf der Wanderschaft dieses Lebens begriffen; aber einmal kommt er ans Ziel, ins himmlische Vaterland. Am Ziel umfaßt er alles, was ihm faßbar ist (nicht alle Abgründe der göttlichen Wahrheit, die allein Gott ganz umfaßt), und zwar schaut er dies alles in einer einzigen Intuition. Manches von dem, was er dann schaut, soviel ihm nötig ist, um den Weg zum Ziel nicht zu verfehlen, — wird ihm durch Offenbarung schon während des Erdendaseins mitgeteilt; er faßt es im Glauben, der während der irdischen Pilgerschaft ein zweiter Weg, neben der natürlichen Erkenntnis, ist, um Wissen zu erlangen. Sowohl das, was wir „in via“ erkennen, wie das, was wir „in via“ glauben, erkennen wir am Ziel auf andere Weise. Das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ist für uns festgelegt, wir können die Grenzen nicht verrücken. Ebenso ist festgelegt, was durch Erkenntnis, was durch Glauben erreichbar ist. Im allgemeinen ist es so, daß nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte.

Das sind nun Gedankengänge, wie sie aller modernen Philosophie sehr fern liegen. Es ist Husserl freilich nie in den Sinn gekommen, das Recht des Glaubens zu bestreiten. Der Glaube ist nach seiner Auffassung (im Verein mit den andern religiösen Akten, die noch in Betracht kommen mögen — denn er hat auch die Möglichkeit

eines visionären Schauens als Quelle religiöser Erfahrung immer offen gelassen) die zuständige Instanz auf religiösem Gebiet wie die Sinne auf dem Gebiet der äußeren Erfahrung. Aber mit dieser Analogie ist auch schon implizite ausgesprochen: er ist zuständige Instanz für die Religion, nicht für die Philosophie. Die Theorie des Glaubens ist wie die Theorie der sinnlichen Erfahrung nicht Sache dieser speziellen Akte, sondern der rationalen Erkenntnis, die auf und über diese wie alle andern möglichen Akte reflektieren kann. (Um ein terminologisches Mißverständnis zu verhüten: ich meine unter „rationaler Erkenntnis“ hier kein spezielles Verfahren, etwa das logisch-schließende im Gegensatz zum intuitiven, sondern ganz allgemein: Vernunftkenntnis überhaupt, d. h. nach der vorhin getroffenen Scheidung: natürliche Vernunftkenntnis. Mit dieser Vieldeutigkeit der ratio hatte auch Thomas zu kämpfen.) Wenn der moderne Philosoph aber schon für die Philosophie der Religion durchaus darauf besteht, daß sie als Sache der Vernunft, nicht des Glaubens anzusehen sei, so will es ihm natürlich erst recht nicht in den Sinn, daß in andern philosophischen Disziplinen der Glaube etwas mitzusprechen haben soll. Und was vorhin gesagt wurde, lief ja offenbar darauf hinaus, daß er in den prinzipiellen erkenntnistheoretischen Fragen eine ausschlaggebende Stimme habe. Damit ist ein entscheidender Differenzpunkt getroffen. Es handelt sich bei der Hereinziehung des Glaubens in der Tat nicht um eine spezielle philosophische Frage, sondern um die Absteckung der Grenzen der natürlichen Vernunft und damit zugleich einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft. Daß die Grenzen der Vernunft abgesteckt werden müßten, ehe sie an ihr eigentliches Geschäft herangehen könne, hat ja auch Kant gesagt. Aber ihm wie der ganzen modernen Philosophie war es eine Selbstverständlichkeit, daß es Sache der „autonomen“ natürlichen Vernunft selbst sei, ihre eigenen Grenzen abzustecken. Man könnte die Frage aufwerfen, ob sie nicht, um diese Frage lösen zu können, einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst haben müsse und wie es ihr möglich sei dahin zu gelangen. Aber man braucht hier nicht darauf einzugehen; denn Thomas hat tatsächlich diese Frage in seinen Schriften niemals behandelt, weil sie, ohne solch kritisches Verfahren, für ihn gelöst war. Jenes Verfahren unter Ausschluß des Glaubens ist durchaus begreiflich, wenn man unter Glauben ein Gefühl oder sonst etwas „Irrationales“ versteht. Hätte er für Thomas das bedeutet, dann hätte auch er ihn in philosophischen Fragen nicht mitreden lassen. Denn Sache der ratio (in dem weiten Sinn, der natürliche und übernatürliche Vernunft umfaßt) ist die

Philosophie auch für ihn. Aber, aus dem, was zuvor gesagt wurde, geht hervor, daß Glaube für ihn durchaus nichts Irrationales ist, d. h. etwas, was mit Wahrheit und Falschheit nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: er ist ein Weg zur Wahrheit, und zwar einmal ein Weg zu Wahrheiten, die uns sonst verschlossen wären, und zweitens der sicherste Weg zur Wahrheit, denn eine größere Gewißheit als die des Glaubens gibt es nicht, ja noch mehr: es gibt für den Menschen in statu viae keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist, obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist. Damit gewinnt der Glaube für die Philosophie eine doppelte Bedeutung. Philosophie will Wahrheit in möglichst weitem Umfang und von möglichst großer Gewißheit. Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf anderm Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben und ferner ohne sich der Gefahr auszusetzen, daß sich auch in den Erkenntnisbestand, der ihr bleibt, Falschheit einschleicht, weil bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten kann, wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird. So ergibt sich eine materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben.

Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menschegeist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen. Das geschieht, indem sie einmal die Glaubenswahrheiten in sich aufnimmt, ferner, indem sie alle andern Wahrheiten an diesen Wahrheiten als dem letzten Kriterium mißt. Somit ergibt sich auch eine formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben.

Man wird bemerken, daß in diesen Ausführungen der Name der Philosophie selbst eine doppelte Bedeutung hatte. Sie wird betroffen von der Scheidung der Vernunft in natürliche und übernatürliche. Man könnte geradezu von natürlicher und übernatürlicher Philosophie sprechen, wie es ja auch üblich ist, die Theologie in natürliche und übernatürliche einzuteilen. Es gibt einen Bestand an Wahrheiten, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Ihre Grenzen abzustecken, dazu reicht sie schon nicht mehr allein aus, sondern es muß hier die übernatürliche Vernunft hinzukommen (in welcher Weise beide ineinanderzugreifen haben, das wäre noch näher zu erörtern), ferner ist es deren Aufgabe, die einzelnen Wahrheiten, die durch natürliche Vernunft gewonnen werden, nachzuprüfen. Abgesehen von

dieser methodischen Leistung der übernatürlichen Vernunft, die im wesentlichen die Bedeutung hat, die natürliche Vernunft vor Irrtum zu bewahren, hat sie die Wahrheiten der natürlichen Vernunft material zu ergänzen: ein rationales Verständnis der Welt, d. h. eine Metaphysik — und darauf geht doch letztlich, geheim oder offen, die Intention aller Philosophie — kann nur durch natürliche und übernatürliche Vernunft gemeinsam gewonnen werden. (Daraus, daß man das Verständnis für diese Tatsache verloren hatte, erklärt sich der abstruse Charakter aller neuzeitlichen Metaphysik und, ganz konsequent, die Metaphysikscheu so vieler moderner Denker.) Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, freilich wieder unter der methodischen Leitung der übernatürlichen. Diese braucht man sich nicht als ein beständiges, explizites Messen und Vergleichen zu denken. Die vom Glauben erleuchtete natürliche Vernunft geht in der Regel von selbst Wege, die mit der übernatürlichen Wahrheit im Einklang sind, und nur in Zweifelsfällen ist aktuelle Prüfung nötig.

Ich muß hier einschalten, daß in den Schriften des hl. Thomas kaum etwas von dem zu finden ist, was soeben über das Verhältnis von Glauben und Vernunft gesagt wurde. Das alles war für ihn selbstverständlicher Ausgangspunkt. Was ich davon auszuführen wagte, beruht auf nachträglicher Reflexion auf sein tatsächliches Verfahren, wie sie heute zur Verständigung mit den Modernen notwendig ist.

Dem „kritisch“ eingestellten Philosophen der Gegenwart wird sich hier die Frage aufdrängen: wenn der Glaube letztes Kriterium aller andern Wahrheit ist, was ist Kriterium für ihn selbst, was verbürgt mir die Echtheit der Glaubensgewißheit? Im Sinne des hl. Thomas sagt man darauf wohl am besten: der Glaube verbürgt sich selbst. Man könnte auch sagen: Gott, der uns die Offenbarung gibt, bürgt uns für ihre Wahrheit. Doch das wäre nur die andere Seite derselben Sache. Denn wollte man es als getrennte Tatbestände nehmen, so käme man, da wir ja des Gottes, den uns die Offenbarung kennen lehrt und der uns persönlich nahe ist, im Glauben gewiß werden, zu einem *circulus vitiosus*. Der Rekurs auf die Gottesbeweise würde auch nicht helfen; es gibt freilich Wege für den Verstand, von den Geschöpfen aufsteigend die Existenz Gottes zu demonstrieren und auch — wenn auch nur negativ und analogisch — ein gewisses Bild des göttlichen Wesens zu gewinnen; aber da sich diese „*praeambula fidei*“ natürlicher Erkenntnis bedienen, ist durch sie auch nur die Gewißheit der natürlichen Erkenntnis und nicht die eigentümliche Gewißheit

des Glaubens zu gewinnen. Man kann nur darauf hinweisen, daß für den Gläubigen die Glaubenswahrheiten eine solche Gewißheit haben, daß alle andere Gewißheit dadurch relativiert wird, und daß er nicht anders kann als jede vermeintliche Erkenntnis preisgeben, die zum Glauben im Widerspruch steht. Die spezifische Glaubensgewißheit ist ein Geschenk der Gnade. Verstand und Wille haben die theoretischen und praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Zu den theoretischen Konsequenzen gehört der Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben.

### 3. Kritische und dogmatische Philosophie.

Es leuchtet ein, daß die Grundhaltung eines Philosophen, der von solchem Ausgangspunkt herkommt, eine gänzlich andere sein muß als die des neuzeitlichen Philosophen, der den Glauben ausschaltet und mit der natürlichen Erkenntnis allein auskommen will. Der Philosoph, der auf dem Boden des Glaubens steht, hat von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; die andern müssen nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen, und so ist es ganz selbstverständlich, daß in der modernen Philosophie die Erkenntniskritik die Grunddisziplin werden mußte, und daß die Hauptanstrengungen der großen Philosophen ihr gelten mußten. So ist es auch Husserl ergangen. Von Spezialfragen ausgehend, wurde er genötigt Schritt um Schritt zurückzugehen und sich um die Sicherung einer absolut zuverlässigen Methode zu bemühen. Diese Methode suchte alles auszuschalten, was Fehlerquelle sein konnte: die Irrtümer fehlerhafter Schlußweisen, indem sie auf alle Ergebnisse mittelbaren Denkens verzichtete und nur von unmittelbar evidenten Sachverhalten Gebrauch machen wollte; den Trug der Sinne, indem sie die natürliche Erfahrung unterband und sich als Methode reiner Wesensforschung etablierte; den methodischen Zweifel Descartes weiterdenkend, die Vernunftkritik Kants von ihren unkritischen Bestandteilen befreiend, kam Husserl dahin, die Sphäre des transzendental gereinigten Bewußtseins als Forschungsgebiet seiner „prima philosophia“ abzustecken. Doch auch dabei konnte nicht stillgestanden werden. Es zeigten sich Transzendenzen selbst in dieser Sphäre, und die Bemühungen der letzten Jahre waren darauf gerichtet, innerhalb dieses Gebiets einen Bereich echter Immanenz herauszugrenzen, d. h. eine Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert wäre. Es ist wohl schon klar, daß vom Standpunkt des hl. Thomas aus dieses Ziel nicht als erreichbar angesehen werden

kann. Das Erkenntnisideal, wie es soeben gekennzeichnet wurde, ist realisiert in der Erkenntnis Gottes: für ihn ist Sein und Erkennen eins, aber für uns fallen sie auseinander.

Indessen braucht man nicht zu meinen, daß von Thomas aus gesehen das kritische Verfahren wertlos wäre. Keineswegs. Es kann von da aus anerkannt werden, daß durch dieses Verfahren eine Sonderung und Ordnung der Erkenntnismittel und — wenn man mit so radikaler Strenge in der Anwendung vorgeht, wie Husserl selbst es getan hat — eine methodische Sauberkeit möglich geworden ist, wie man sie vielleicht niemals vorher gekannt hat. Für eine Erkenntnislehre im Sinne einer solchen Ordnung und Sichtung der Erkenntnismittel wäre auch in der Philosophie des hl. Thomas Raum. Aber sie war für ihn *cura posterior* und durfte es sein. In der ruhigen Gewißheit, daß uns eine Reihe von legitimen Erkenntnismitteln zur Verfügung stehen, durfte er von ihnen allen unbedenklich Gebrauch machen, um einen möglichst großen Schatz philosophischer Erkenntnis heimzutragen. Es kam ihm auf das Was an, nicht auf das Wie. Die Phänomenologie nennt das: „dogmatisches“ Vorgehen. Jeder Weg war diesem synthetischen Geist willkommen, wenn er nur zur Wahrheit führte. Er durfte es der sachlichen Ordnung der Probleme überlassen, die Erkenntnisfragen an ihrem Ort zur Sprache zu bringen. Er selbst mußte tun, was für seine Zeit Bedürfnis war. Eine Fülle bisher unbekanntes Wissensgutes war diesem Zeitalter zugebracht worden. Die Gemüter waren erregt von der Frage: dürfen wir uns etwas davon und was dürfen wir uns zu eigen machen? Um der Sache der Wahrheit und dem Seelenfrieden der Menschen zu dienen, gab es nur einen Weg: den ganzen Wissensbestand der Zeit zu sammeln und zu prüfen. Thomas durfte sich nicht bei einer von seinem Standpunkt und für seine Zwecke entbehrlichen Vorarbeit aufhalten, sonst hätte er seine Aufgabe nicht lösen können. Er trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophen lehrten. Er ordnete, verglich und prüfte. Auch zu dieser Prüfung verwandte er alle Mittel, die dafür tauglich waren: die formalen, logischen Prinzipien, sachliche Einsicht, das Messen an der Glaubenswahrheit. Bei flüchtiger Durchsicht seiner Schriften mag es scheinen, als wäre auch das Urteil menschlicher Autoritäten ein wichtiges Kriterium. Aber das ist nur Schein. Gewiß fiel es bei ihm immer schwer ins Gewicht, wenn Aristoteles, der Philosoph, wie er ihn schlechtweg nannte, oder wenn Augustin sich für etwas einsetzte. Er war stets überzeugt, daß in dem, was sie sagten, ein Wahrheitskern stecken müsse. Und so war

es ihm auch ein bedeutsames argumentum ad hominem andern gegenüber, das er nicht verschmähte: sie als Zeugen anzuführen. Aber nie hat er etwas, was seiner eigenen Einsicht zugänglich war, auf bloße menschliche Autorität hin angenommen. In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man das System des hl. Thomas nennt. Der Wissensbestand seiner Zeit organisierte sich in seinem Geist. Er hat kein „System der Philosophie“ geschrieben, und das System, das hinter seinen Schriften steht, ist bis heute nicht geschrieben. Aber wer seine Schriften studiert, der findet darin auf mehr Fragen, als er vielleicht selbst zu stellen fähig ist, eine klare und bestimmte Antwort. Und was mehr ist als das: das Organon, das er in sich trug und das es ihm möglich machte, eine Unzahl von Fragen mit einem festen und ruhigen: respondeo dicendum abzuschließen, es geht in den „Schüler“ dieses Meisters ein und macht ihn fähig, Fragen, die Thomas sich nicht stellte, und die evtl. in seiner Zeit gar nicht gestellt werden konnten, in seinem Geist zu beantworten. Das ist wohl auch der Grund, warum man heute wieder nach seinen Schriften greift. Es ist eine Zeit, die sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden gibt. Die Menschen sind haltlos und suchen nach einem Halt. Sie wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt, sie wollen eine „Lebensphilosophie“. Das finden sie bei Thomas. Von dem freilich, was heute unter diesem Namen bekannt ist, ist seine Philosophie himmelweit entfernt. Dithyrambischen Schwung wird man bei ihm vergeblich suchen. Da ist nichts als nüchtern und begrifflich-abstrakt gefaßte Wahrheit. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint sie vielfach als rein theoretische „Haarspalterei“, mit der man gar nichts „anfangen“ kann. Selbst bei ernsthaftem Studium merkt man nicht leicht, daß man praktisch etwas gewonnen hat. Aber wer längere Zeit mit diesem klaren und scharfen, stillen und besonnenen Geist in seiner Welt lebt, dem wird es immer öfter begegnen, daß er in schwierigen theoretischen Fragen oder praktischen Situationen, denen er früher hilflos gegenübergestanden hätte, leicht und sicher die richtige Entscheidung findet; und wenn er sich dann — selbst überrascht — hinterher besinnt, wie es möglich wurde, so entdeckt er, daß Thomas mit irgendeiner seiner „Haarspaltereien“ die Grundlage dafür geschaffen hat. Natürlich ahnte er selbst bei der Behandlung dieser oder jener Frage nicht, wozu sie einmal „gut sein“ könnte, und kümmerte sich nicht darum. Er folgte immer nur dem Gesetz der Wahrheit. Ihre Früchte trägt sie von selbst.

#### 4. Theozentrische und egozentrische Philosophie.

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört, davon gingen beide aus. Aber bei der Frage nach der ersten Wahrheit und damit nach der ersten Philosophie trennen sich die Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst — das ist, wenn man es so nennen will, für Thomas das erste philosophische Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von Gott aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten Philosophie: sie muß Gott zum Gegenstand haben. Sie muß die Gottesidee entwickeln und den Modus seines Seins und Erkennens. Sodann ist das Verhältnis festzustellen, in dem alles andere, was ist, seiner Essenz und Existenz nach, zu Gott steht, und die Erkenntnis anderer erkennender Wesen zur göttlichen Erkenntnis. Für all diese Fragen ist alles heranzuziehen, was wir darüber wissen können, nicht nur das, was der natürlichen Erkenntnis, sondern auch das, was der Offenbarung zu entnehmen ist. Im Zusammenhang der geschöpflichen Erkenntnis sind die Wege zu erörtern, auf denen Wesen von unserer seelischen Struktur zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis ihrer selbst und zur Erkenntnis anderer Geschöpfe gelangen können. So ergibt sich die Erkenntnislehre, die von den Modernen an den Anfang gestellt wird, um alles andere zu „rechtfertigen“, als Teil einer allgemeinen Seinslehre. Im Grunde reduzieren sich so alle Fragen auf Seinsfragen und alle philosophischen Disziplinen werden Teile einer großen Ontologie oder Metaphysik. Denn jedem Wesen ist das, was es ist, und die Art seines Seins, Essenz und Existenz, von Gott mitgeteilt; seiner Essenz und Existenz entsprechend aber auch Maß und Art seines Erkennens und Strebens, die für es erreichbare Wahrheit und Vollkommenheit<sup>1)</sup>. So sind Logik, Erkenntnislehre, Ethik ihrem materialen Gehalt nach in der Ontologie enthalten, wenn man sie auch in anderer Form, normativ gewendet, als eigene Disziplinen aufbauen kann. Es ist leicht zu ersehen, wo in diesem Organon der Ort für Husserls „transzendente Phänomenologie“, seine eigenste Schöpfung,

1) Der Durchblick, wie er hier gegeben wurde, folgt im wesentlichen dem Gedankengang der „Quaestiones Disputatae de Veritate“. (Sie sollen in deutscher Bearbeitung — „Untersuchungen über die Wahrheit“ — in diesem Jahr bei Herder erscheinen.)

ist. Sie ist diese allgemeine Ontologie mit radikaler Vorzeichenänderung (in Husserls eigener Ausdrucksweise), wie sie dem verschiedenen Standort entspricht. Für die transzendente Betrachtung ist die Frage: wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt, schließlich und letztlich auch die von religiösem Sinn durchwaltete, die Gotteswelt. Husserl hat in unermüdlicher Arbeit die Methode ausgefeilt, die es ihm und seinen Schülern ermöglichte, diesen „konstitutiven“ Problemen nachzugehen, zu zeigen, wie die geistige Aktivität des Subjekts, an einem reinen Empfindungsmaterial sich betätigend, in mannigfachen Akten und Aktgefügen seine „Welt“ aufbaut. Jene Ontologie, die jedem geistigen Wesen seine spezifische Aktivität zuweist, hat für diese konstitutiven Untersuchungen wohl Raum. Aber ihre „grundlegende“ Bedeutung kann sie nicht zugeben. Der Weg der transzendentalen Phänomenologie hat dahin geführt, das Subjekt als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen. Alles andere ist subjektbezogen. Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen — wie dem Begründer der Phänomenologie gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde — aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit. Bei der Umdeutung, die das Ergebnis der transzendentalen Untersuchung war, die Existenz mit Sich-ausweisen für ein Bewußtsein gleichsetzte, wird der wahrheitsuchende Intellekt sich niemals beruhigen. Und sie steht — vor allem dadurch, daß sie Gott selbst relativiert — im Widerspruch zum Glauben. So ist dies wohl der schärfste Gegensatz zwischen transzendentaler Phänomenologie und katholischer Philosophie: hier theozentrische, dort egozentrische Orientierung.

Tatsächlich haben sich gegen diesen Punkt, gegen den vielbesprochenen „Idealismus“ Husserls, in den Jahren nach dem Erscheinen seiner „Ideen“, in denen er zuerst ausgesprochen war, die Hauptangriffe gerichtet. Immer wieder ist gerade diese Frage im Gespräch mit eifrigen Schülern erörtert worden, ohne daß es zu einem Ergebnis kam: die Gedankengänge, die für Husserl ausschlaggebend waren, erwiesen sich in solchen Gesprächen zumeist als unwirksam, den Gegner zu überzeugen, und selbst wenn sich einer im Augenblick überwunden erklärte, pflegte er über kurz oder lang mit

seinen alten Einwänden oder auch mit neuen zurückzukehren. So sah sich Husserl dazu gedrängt, in den letzten Jahren alle Kraft aufzubieten, um die Analysen, die ihn zu diesem Ergebnis führten, zu vertiefen und zu verschärfen und eine zwingende Form der Darstellung zu finden, die für andere die Zusammenhänge in so leuchtender Klarheit erscheinen ließe, wie er selbst sie zu sehen meint. So hat in dieser Frage der Weg der Phänomenologie sich immer weiter von der Linie der mittelalterlichen Philosophie entfernt.

## 5. Ontologie und Metaphysik.

Es war vorhin die Rede von Ontologie oder Metaphysik. Die Phänomenologen pflegen beides terminologisch zu trennen. Das, was Husserl als formale und materiale Ontologie bezeichnet, jene Disziplinen, die für alles positiv-wissenschaftliche Verfahren vorausgesetzt sind — die reine Logik, die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft usw. — wollte er als Wesenswissenschaften begründet haben, die von empirischen Feststellungen keinen Gebrauch machen. Die Metaphysik im traditionellen Sinn dagegen scheint im Gegensatz dazu wesentlich Wissenschaft von dieser Welt zu sein. Tatsächlich ist bei Thomas diese Unterscheidung von Wesen und Faktum, Eidetik und Empirie methodisch nicht in der prinzipiellen Schärfe durchgeführt, wie es die Phänomenologie verlangt. Es wurde vorhin schon einmal hervorgehoben, daß es sich für ihn darum handelte, ein möglichst umfassendes Bild dieser Welt zu gewinnen (diese Welt ist dabei in Husserls Sinn als die faktisch bestehende im Gegensatz zu irgendwelchen möglichen Welten gemeint, nicht als irdische im Gegensatz zur überirdischen). Für den Philosophen des Mittelalters war ja die Philosophie niemals eine rein theoretische Angelegenheit, auch wenn er, wie Thomas es tat, als reiner Theoretiker vorging, sondern Weltverständnis wurde gesucht als Grundlage für ein richtiges, praktisches Verhalten in der Welt. Es war dies nicht das einzige, nicht einmal das höchste Motiv des Philosophierens (es ist übrigens ein Motiv, das auch bei Husserl immer eine Rolle gespielt hat), — denn das Recht der reinen Theorie wurde durchaus anerkannt: im Erkennen der Wahrheit erfüllt ja der Intellekt den Sinn seines Daseins und erreicht die größtmögliche Gottebenbildlichkeit und Glückseligkeit — aber doch ein wichtiges. Für dieses praktische, aber auch für das theoretische Ziel einer möglichst umfassenden Weltkenntnis war es nötig, empirisches und eidetisches Wissen zu verwenden. Was der Glaube zum Weltbild beisteuert, ist ja vorwiegend

Tatsachenwissen, wenn auch ein Wissen von anderer Valenz als das aus sinnlicher Erfahrung. Der Unterschied war indessen dem mittelalterlichen Philosophen durchaus geläufig. Er spricht von dem, was den Dingen „an sich“, ihrer „Essenz“ nach zukommt — wesenhaft, wie die Phänomenologen sagen — und dem, was ihnen „akzidentell“ zukommt, vermöge der Konstellation, in die sie durch den faktischen Verlauf des Geschehens hineingeraten sind. Das Hauptgewicht legt er auf die essentiellen Wahrheiten. Was den Dingen ihrem Wesen nach zukommt, das ist ja sozusagen das Grundgerüst der Welt. Und was ihnen akzidentell zustößt, ist als Möglichkeit in ihrem Wesen vorgezeichnet. In diesem Sinn hat ja auch Husserl das Faktische in seine Wesensbetrachtungen mit hineingezogen. So besteht eine weitgehend gemeinsame Einstellung zwischen den phänomenologischen Untersuchungen und den scholastischen — man ist oft erstaunt, wie weit die Übereinstimmung in der Methode der Einzelanalysen geht — und das haben die Gegner der Phänomenologie ganz richtig herausgefunden, als sie die Methode der Wesensanalyse, wie sie in den „Logischen Untersuchungen“ geübt wurde, als Erneuerung der Scholastik empfanden und bezeichneten. Auf der andern Seite bleibt bestehen, daß es Thomas darauf ankam, das Wesen dieser Welt und aller Dinge dieser Welt herauszustellen, daß also die Daseinthese, wie Husserl zu sagen pflegt, immer erhalten blieb. Um ein Spiel mit freien Möglichkeiten war es ihm nicht zu tun. Wenn er von der Erkenntnis der Engel, von der Erkenntnis des ersten Menschen, von der Erkenntnis der Seele nach dem Tode usw. spricht, so haben diese Ausführungen nicht bloß den Sinn, mögliche Erkenntnistypen neben den erfahrungsgemäß bekannten der faktischen menschlichen Erkenntnis zu stellen und damit die Variationsbreite der Erkenntnis als solcher zu gewinnen — diese Bedeutung hat man den scholastischen Untersuchungen im Kreis der Phänomenologen eingeräumt, und weil man sich mit solchen Möglichkeitsproblemen mit Vorliebe beschäftigte, hatte man von hier aus einen Zugang zur Gedankenwelt des Mittelalters, während die andern Richtungen der modernen Philosophie gar nichts damit anzufangen wußten — sondern es sind Wirklichkeitsaussagen. Es liegt der doppelte Sinn in diesen Ausführungen und es wäre wohl möglich, ihm gesondert nachzugehen und das, was in den Schriften des hl. Thomas an „Ontologie“ und an „Metaphysik“ enthalten ist, getrennt zusammenzufassen und zu entfalten. Andererseits müßte zusammengestellt werden, was in den Schriften Husserls und seiner Schüler bereits zur Erfüllung seiner Forderung einer formalen Ontologie und einer Reihe von materialen

Ontologien vorliegt. Dann würde sich ergeben, wie weit eine Übereinstimmung vorhanden ist. Solange man nur im allgemeinen vom „Wesen“ gegenüber dem Faktum und vom „An sich“ gegenüber dem Akzidentellen spricht, ist keine eigentliche Gegenüberstellung möglich, weil diese allgemeinen Ausdrücke kaum etwas anderes sind als kurze Bezeichnungen für eine Fülle schwierigster ontologischer Probleme.

## 6. Die Frage der „Intuition“.

### Phänomenologische und scholastische Methode.

In diesem Zusammenhang würde man auch auf die Frage stoßen, die Fernstehende vielleicht für eine Gegenüberstellung von Thomas und Husserl als die wichtigste ansehen würden, die Frage nach der vielbesprochenen Intuition oder Wesensschau. Das ist ja für Materialisten und Positivisten, für Kantianer wie für Neuscholastiker wohl der größte Stein des Anstoßes in der Phänomenologie gewesen. Es ist sehr begreiflich, daß man bei oberflächlicher Betrachtung zu dem Eindruck kam: phänomenologische und scholastische Methode sind grundverschieden; hier logische Bearbeitung und Auswertung sinnlicher Erfahrung (wenn wir uns auf das Gebiet natürlicher Erkenntnis beschränken), dort ein angeblich unmittelbares Erschauen ewiger Wahrheiten, wie es nach scholastischer Auffassung den seligen Geistern, ja, im strengen Sinn der „Unmittelbarkeit“ genommen, Gott allein vorbehalten ist. Aber es muß doch gesagt werden, daß man es sich mit beiden Forschungswegen zu leicht gemacht hat, wenn man die Sache damit abgetan glaubte. Zunächst hat man sich an den Ausdrücken „Intuition“ und „Erschauen“ gestoßen. Sie sind ja in der Tat historisch belastet, und es war ganz natürlich, daß jemand, der in der mystischen Literatur bewandert war, sich darunter so etwas wie eine intellektuelle Vision vorstellte, ein Vorwegnehmen der visio beatifica: solche Visionen sind ein Gnadenvorzug auserwählter Seelen, in der Regel solcher, die durch einen hohen Grad der Heiligkeit und ein streng ascetisches Leben dafür bereit sind, aber ohne daß die höchste Heiligkeit und die strengste Ascese einen Anspruch auf solche Begnadung verleihen oder gar sie herbeiführen könnten: sie sind ein völlig freies Geschenk der liberalitas Dei. Und nun klang es so, als ob weltliche Philosophen, ohne Ansehen der persönlichen Qualität, den Anspruch erhöben, solche Erleuchtungen nach ihrem Belieben am Schreibtisch herbeikommandieren zu können. Das mußte natürlich befremden und Ablehnung hervorrufen. Bei ungläubigen, modernen Philosophen andererseits, denen jene mystischen Erfahrungen nichts



weiter waren als krankhafte seelische Zustände ohne irgendwelche Erkenntnisbedeutung, konnte die phänomenologische Intuition, wenn sie in diesem Sinn aufgefaßt wurde, nur auf ein spöttisches Lächeln rechnen. Aber wer das Wort so deutete, der wußte die lebendige Interpretation nicht zu nützen, die in Husserls praktischem methodischen Vorgehen lag. Wer seine Schriften mit wirklichem Sachverständnis, nicht mit einem leeren Wortverständnis, las, noch mehr, wer im Gespräch seinen Weg mitgehen durfte, dem mußte es ja deutlich werden, daß der Phänomenologe sich nicht an den Schreibtisch setzt und auf mystische Erleuchtungen wartet, sondern daß es sich um eine mühevoll intellektuelle Erarbeitung der „Einsichten“ handelt. Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials. Es ließen sich zunächst im Groben drei Punkte herausheben, in denen hinter scheinbarer Gegensätzlichkeit vollkommene Übereinstimmung zwischen scholastischem und phänomenologischem Verfahren aufzudecken ist: 1. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen. Das ist der Grundsatz, den Thomas für die menschliche Erkenntnis aufgestellt hat, und es ist wohl der meistzitierte Satz aus der gesamten scholastischen Philosophie. Es scheint, als ob Husserl dem widerspräche, wenn er betont, daß es zu einer Wesenseinsicht keiner Erfahrungsgrundlage bedürfe. Aber diese Feststellung ist doch nicht in dem Sinne gemeint, als könne der Phänomenologe ohne alles sinnliche Material auskommen. Sie sollen nur sagen, daß der Philosoph, wenn er etwa über die Natur des materiellen Dinges philosophiert, zu einer Analyse keiner aktuellen Erfahrung eines materiellen Dinges bedarf; daß er dort, wo er sich einer aktuellen Wahrnehmung oder einer Erinnerung an ein faktisch wahrgenommenes Ding bedient, von der Realitätssetzung, die in Wahrnehmung und Erinnerung liegt, keinen Gebrauch macht, daß es ihm nicht auf dies tatsächlich existierende Ding ankommt, sondern daß nur irgendeine klare Anschauung eines materiellen Dinges als Ausgangsmaterial vorhanden sein muß; eine klare Phantasie-Anschauung könne evtl. bessere Dienste leisten als eine verschwommene aktuelle Wahrnehmung. Aber welcher Art auch die Anschauung sein mag, deren man sich bedient, jede schließt sinnliches Material in sich, so daß jener Satz keineswegs aufgehoben ist. Andererseits lag es Thomas durchaus fern, eine bestimmte Art sinnlicher Anschauung, etwa aktuelle äußere Wahrnehmung, als Unterlage für jegliche Erkenntnis in Anspruch zu nehmen. — 2. Thomas sagt: alle natürliche menschliche Erkenntnis wird durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen. In dieser weiten Verfassung widerspricht

Husserls Verfahren auch diesem Satz nicht. Aber vielleicht liegt in der besonderen Art der Bearbeitung ein Gegensatz? Nach phänomenologischer Auffassung wird philosophische Einsicht nicht durch Induktion gewonnen. Es ist, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, nicht die Aufgabe des Philosophen, eine Reihe von materiellen Dingen zu beobachten und zu vergleichen und die gemeinsamen Eigenschaften herauszuheben, wenn er das „Wesen“ des materiellen Dinges feststellen will. Durch solche Vergleichung und „Abstraktion“ gelangt man nicht zum Wesen; andererseits ist keine Mehrheit nötig, es genügt evtl. eine einzige exemplarische Anschauung, um daran die ganz anders geartete „Abstraktion“ zu vollziehen, die in Wahrheit der Zugang zum Wesen ist. Diese Abstraktion ist ein „Absehen“ von dem, was dem Ding bloß „zufällig“ zukommt, d. h. was auch anders sein könnte, ohne daß das Ding aufhörte ein materielles Ding zu sein; und positiv eine Einstellung des Blicks auf das, was dem materiellen Ding als solchem zukommt, was zur ratio des materiellen Dinges (wie Thomas gern sagt) oder zu seiner Idee gehört. Es ist dem Aquinaten niemals eingefallen, die Möglichkeit eines solchen Verfahrens zu leugnen, und er hat es selbst überall geübt, wo es galt, „rationes“ (in dem eben festgelegten Sinn) aufzudecken. Das ist — nach seinem Sprachgebrauch — Arbeit des *intellectus dividens et componens*; dividere ist Analysieren, und die abstraktive Scheidung von wesentlichen und zufälligen Momenten ist ein solches Analysieren. Man darf nur die scholastischen Termini nicht in zu engem Sinne nehmen; es hieße die Methodik des hl. Thomas in unzulässiger Weise versimpeln, wenn man das dividere et componere auf Induktions- und Deduktions-schlüsse im Sinne der empirischen Naturwissenschaft und der traditionellen Syllogismusformen festlegen wollte. Auf der andern Seite ist durch Husserls Betonung des intuitiven Charakters der Wesenserkenntnis nicht jede Denkleistung überhaupt ausgeschaltet; es ist nicht ein einfaches „Hinsehen“ gemeint, sondern es ist nur der Gegensatz zum logischen Schlußverfahren damit bezeichnet; es handelt sich nicht um ein Ableiten von Sätzen auseinander, sondern um ein Eindringen in die Gegenstände und gegenständlichen Zusammenhänge, die Substrat von Sätzen sein können. Wenn Thomas es als die eigentliche Aufgabe des Intellekts bezeichnet hat: *intus legere* — im Innern der Dinge zu lesen, so kann das der Phänomenologe als eine treffende Umschreibung dessen gelten lassen, was er unter Intuition versteht. So dürften beide darin einverstanden sein, daß die Wesensschau nicht im Gegensatz zum Denken steht, wenn man das „Denken“ nur

in der nötigen Weite faßt, und daß sie Verstandesleistung ist, wenn man wiederum „Verstand“ (intellectus) im rechten Sinn nimmt und sich nicht jenes Zerrbild darunter denkt, das der Rationalismus bzw. seine Gegner aus dem Verstand gemacht haben. — So glaube ich, daß auch in dem 3. Punkt, der Frage nach dem aktiven oder passiven Charakter der Intuition, eine Übereinstimmung festzustellen ist. Wenn Thomas in dem analysierenden Verfahren, das vom Ausgangsmaterial zum Wesen vorzudringen sucht, Betätigung des intellectus agens, echte Verstandesaktion sieht, so hat doch das „intus legere“, die Verstandeseinsicht, auf die alle Verstandesbewegung letztlich abzielt, den Charakter des Empfangens. Die Phänomenologie hat dies passive Element besonders hervorgehoben, weil es den Gegensatz ihrer Forschungsweise, die sich von der objektiven ratio leiten läßt, zu jenen modernen, philosophischen Richtungen bezeichnet, für die Denken ein „Konstruieren“, die Erkenntnis eine „Schöpfung“ des forschenden Verstandes bedeutet. In der Abwehr aller subjektiven Willkür finden sich Phänomenologie und Scholastik wieder zusammen, ebenso in der Überzeugung, daß jenes Einsehen, das ein passives Empfangen ist, die eigentlichste Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf.

Mit dieser ersten Feststellung eines Sinnes von Intuition, auf den man sich einigen könnte, ist aber noch nicht entschieden, ob Thomas das, was die Phänomenologie unter Intuition versteht, überhaupt und ob er es als eine dem menschlichen Intellekt in statu viae erreichbare Form der Erkenntnis zugeben könnte. Um darüber zur Klarheit zu kommen, wollen wir die Frage der „Unmittelbarkeit“ der Einsicht ins Auge fassen. Von „Unmittelbarkeit“ kann in sehr verschiedenem Sinn gesprochen werden. Es kann einmal heißen, daß die Einsicht ohne weiteres zu erreichen ist, daß sie keine Vorarbeit verlangt, daß man sich ihr nicht schrittweise zu nähern braucht. Solche Unmittelbarkeit schrieb Thomas dem intellectus principiorum zu, der Einsicht in die Grundwahrheiten, die er als eine natürliche Ausrüstung des Menschengenies betrachtete. Sie werden aus nichts anderem abgeleitet, sondern sind das, woraus alles andere abgeleitet und woran alle abgeleitete Wahrheit zu messen ist. Wenn er sie als „angeboren“ bezeichnet, so will er damit natürlich nicht sagen, daß der Mensch sie von Beginn seines Daseins an aktuell erkenne; aber er ist im Besitz dieser Erkenntnis — habituell, wie in scholastischer Terminologie diese Art des Vorhandenseins genannt wird — und sobald der Verstand in Aktion tritt, vollzieht er seine Akte kraft der Gewißheit dieser Wahrheiten, und es besteht jederzeit

die Möglichkeit den Blick darauf zu richten und sie aktuell einzusehen. Im Gegensatz zu dieser unmittelbaren Einsichtigkeit steht die mittelbare Einsichtigkeit erschlossener Wahrheiten, die doch auch eingesehen, nicht blind gewußt sind, wenn wir sie aus einsichtigen Prämissen in lebendigem Vollzug des Folgerungszusammenhangs ableiten. Der Vorzug der unmittelbaren Erkenntnis ist, daß sie irrtumsfrei und unverlierbar ist; bei der Ableitung kann ein Fehlgreifen und damit ein Irrtum vorkommen. — Die Unmittelbarkeit der Prinzipien besagt nicht, daß sie das zeitlich Erste seien, was aktuell erkannt würde. Wenn man das behaupten wollte, kämen wir mit dem Grundsatz des Anfangens der Erkenntnis von den Sinnen in Konflikt. Das Erste, was erkannt wird, sind sinnenfällige Dinge. Aber wenn sinnliche Erfahrung für die Erkenntnis der Prinzipien zeitlich vorausgesetzt ist, so zieht diese doch keineswegs ihr Recht aus sinnlicher Erfahrung. Sachlich sind die Prinzipien die erste Wahrheit. D. h. von dem, was der menschlichen Erkenntnis natürlicherweise erreichbar ist, sind sie das Erste. Absolut genommen ist Gott selbst die Erste Wahrheit. Die Prinzipien und das „Licht“ des Verstandes, d. h. die Erkenntniskraft, die uns verliehen ist, um von den Prinzipien aus weiterzukommen, sind das, was uns die Erste Wahrheit von sich selbst mitgegeben hat, das „Bild“ der Ewigen Wahrheit, das wir in uns tragen.

Nach der Art, wie Husserl das charakterisiert, was er Wesenswahrheiten nennt, nimmt er für sie die unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch, die Thomas für die Prinzipien zugesteht. Denn nach der Auffassung der Phänomenologie müssen diese Wahrheiten direkt eingesehen, nicht aus andern abgeleitet werden; und sie schreibt ihnen Unaufhebbarkeit, jedenfalls Unaufhebbarkeit durch Erfahrung zu, und nennt sie darum a priori. Es wäre also zu prüfen, ob all das, was von phänomenologischer Seite als Wesenswahrheit bezeichnet wird, wirklich den Charakter von Prinzipien hat.

Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die wenigen überlieferten formal-logischen Prinzipien verstanden. Das wird der Phänomenologe als zu eng gefaßt bezeichnen. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, nach denen, sondern auch Grundsätze, aus denen die andern hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn).

Der Unterschied ist am deutlichsten auf dem Gebiet der Mathematik, wo neben den Ableitungsprinzipien die Axiome stehen, aus denen die Lehrsätze hergeleitet werden. Es ist freilich eine umstrittene Frage, die wir hier nicht zum Austrag bringen können, ob die Axiome der Mathematik einsichtige Sätze und ob sie an sich vor den Lehr-

sätzen ausgezeichnet und sozusagen zu Axiomen prädestiniert sind, so daß eine Umordnung des Ableitungszusammenhangs unmöglich wäre. Es wäre ferner noch zu untersuchen, ob und wie weit andere Gegenstandsgebiete einen axiomatischen Ausbau zulassen. Jedenfalls ist es phänomenologische Ansicht, daß wir es in der Philosophie mit einer offenen Vielheit von „Axiomen“ zu tun haben, so daß sie niemals zu einer Axiomatik werden kann. Unbestreitbar scheint, 1. daß es hier den Unterschied von unmittelbar einsichtigen und abgeleiteten Wahrheiten gibt; 2. daß sich unter den unmittelbar einsichtigen inhaltlich bestimmte finden; 3. daß die Einsichtigkeit dieser inhaltlich bestimmten Sätze intellektuelle Einsichtigkeit, nicht sinnliche Evidenz ist, daß also auch ihr Inhalt nicht, mindestens nicht restlos, aus sinnlicher Erfahrung abgeleitet werden kann. — Vom Standpunkt des hl. Thomas kann das Erste natürlich ohne weiteres zugegeben werden. Zum Zweiten wäre zu sagen, daß es wohl inhaltliche Wahrheiten von einsichtigem Charakter gibt — diejenigen, die auseinanderlegen, was zur Washeit eines Dinges gehört; und an die denkt der Phänomenologe vornehmlich wenn er von Wesenswahrheiten spricht — aber sie sind nicht „unmittelbar“ einsichtig in dem eben festgestellten Sinn; d. h. sie sind der menschlichen Erkenntnis in statu viae nicht ohne weiteres zugänglich, sondern müssen erarbeitet werden. Daß dieses Erarbeiten nicht als Induktion aufgefaßt werden müsse, war bereits zugestanden und damit implicite, daß die erarbeiteten Wahrheiten ihr Recht nicht der Erfahrung verdanken, so daß man sie in diesem Sinn a priori nennen darf. Die gleiche Unmittelbarkeit wie dem intellectus principiorum hat Thomas dem Menscheng Geist nur noch in einem Punkte eingeräumt: die allgemeine Erkenntnis des Guten (im Gegensatz zu dem, was im einzelnen Fall gut und erstrebenswert ist) betrachtet er auch als eine natürliche Ausrüstung unseres Geistes, als unfehlbar und unverlierbar, als Apriori der praktischen Erkenntnis, wie es die logischen Prinzipien für die theoretische Erkenntnis sind.

Als unmittelbar, aber nicht mit dem Charakter einsichtiger Notwendigkeit ausgestattet wie die Prinzipien galt ihm sodann die Erfahrung der eigenen Existenz. Auch sie besitzen wir „ohne weiteres“, ohne sie aus anderm abzuleiten oder zu erarbeiten; doch müssen wir für sie — ebenso wie für die Erkenntnis der Prinzipien — sagen, daß sie nicht das zeitliche Erste ist, was aktuell vollzogen wird; die ursprüngliche Aktrichtung ist die auf äußere Gegenstände, und nur reflektierend gewinnen wir Erkenntnis der Akte selbst und unserer eigenen Existenz.

Dieser Erfahrung der eigenen Existenz kommt nun Unmittelbarkeit noch in einem andern Sinn zu. Unmittelbar erkennen kann heißen: ohne Mittel erkennen; d. h. hier nicht ohne vorausgehende Erkenntnisarbeit, sondern ohne ein in der aktuellen Erkenntnis selbst funktionierendes Mittel. Solcher Mittel kommen dreierlei in Betracht: 1. das Licht des Verstandes, kraft dessen wir erkennen; 2. Formen oder Spezies, mittels deren der Verstand die Dinge (d. h. nicht bloß materielle Dinge, sondern „res“, Realitäten überhaupt) erkennt; 3. Erfahrungsobjekte, durch die wir andere Erfahrungsobjekte erkennen, wie z. B. Spiegelbilder und reale Wirkungen jeglicher Art, die zu ihren Ursachen hinführen. — Das erste Mittel ist für jede menschliche Erkenntnis erforderlich, aber eines Mittels der zweiten und dritten Art bedarf es zur Erkenntnis der eigenen Existenz nicht; d. h. ich erkenne mein Dasein nicht durch Spezies, wenn auch in einem gewissen Sinn das Vorhandensein von Spezies vorausgesetzt ist, weil — wie gesagt — die eigene Existenz nicht das Erste ist, was ich erkenne, und weil die zeitlich erste menschliche Erkenntnis, die äußerer Dinge, eine Erkenntnis durch Spezies ist. Die Erkenntnis dessen, was die Seele ist, d. h. zunächst die Seele als solche, ihrer eigenen Natur nach, ist zwar auch keine Erkenntnis durch Spezies, aber eine Erkenntnis aus den Spezies; d. h. aus der Natur der Spezies, die in der Erfahrung äußerer Dinge in Funktion sind und die er reflektierend selbst zum Gegenstand macht, erkennt der Menscheng Geist seine eigene Natur; diese Erkenntnis ist also eine reflektierte und mittelbare. Reflektiert und mittelbar, wenn auch in etwas anderer Weise, ist auch die Erkenntnis der individuellen Beschaffenheiten der eigenen Seele.

Eine mittelbare Erkenntnis im Sinne einer Erkenntnis durch Spezies ist, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis der äußeren Welt. Dabei ist zu scheiden zwischen der sinnlichen Erfahrung, die mittels einer sinnlichen Spezies, eines „Bildes“, das Sinnenfällige von außen, seinen Akzidenzien nach, erkennt, und der Verstandeserkenntnis, die in das Innere des realen Dinges, in sein Wesen eindringt. Die Verstandesform, die species intelligibilis, durch die dieses „intus legere“ ermöglicht wird, aus dem sinnlichen Material zu erarbeiten, ist die Aufgabe des intellectus agens. (Wenn es unsere Absicht wäre, zu einer Verständigung über die Struktur der dinglichen Wahrnehmung und der rationalen Naturerkenntnis zu kommen, so müßten wir näher erörtern, was unter der sinnlichen und geistigen Spezies zu verstehen ist. Aber vorläufig gilt es nur, den mannigfachen Sinn von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit festzustellen.) Die Erkenntnis des Wesens der realen Dinge also ist mittelbar im Sinne der Vermittlung durch

Spezies. Die Erkenntnis der Spezies selbst ist nicht wiederum eine Erkenntnis durch Spezies. Sie ist aber mittelbar im ersten Sinn (des Erarbeitens); der Menschegeist in statu viae ist ja nicht ursprünglich im Besitz der Spezies, wie es die Engel sind. (Für diese, wie für Gott und alle seligen Geister, gibt es jene erste Mittelbarkeit nicht; sie brauchen kein schrittweises Erobern der Erkenntnis, ihnen ist alles „ohne weiteres“ zugänglich. Aber im zweiten Sinn ist auch die Erkenntnis der Engel und Seligen eine mittelbare d. h. eine Erkenntnis mittels des ihnen verliehenen Lichts und — in gewissem Sinn — auch durch Formen. Unmittelbarkeit in jedem Sinn ist nur der göttlichen Erkenntnis eigen.) Die Erkenntnis der Spezies selbst ist ferner eine reflektive.

Als dritter Bereich der menschlichen Erkenntnis neben der äußeren und der inneren Welt kommt die Erkenntnis Gottes, seiner Existenz und seines Wesens, in Betracht. Sie ist — wenn wir uns auf die natürliche Erkenntnis beschränken — nicht nur mittelbar im Sinne des Erarbeitens, auch nicht nur im Sinne der Erkenntnis durch Spezies, sondern sie ist vermittelt durch die Erkenntnis der andern Realitäten, der Geschöpfe. Der Mensch erkennt natürlicherweise die Existenz Gottes nur aus seinen Wirkungen. Eine eigentliche positive Erkenntnis des göttlichen Wesens gibt es für die natürliche menschliche Erkenntnis überhaupt nicht. Nur negativ ist es, wiederum auf dem Wege der Vermittlung durch die Geschöpfe, möglich, die Wesensattribute Gottes zu bestimmen. Die positive Erkenntnis des göttlichen Wesens, wie sie Gott selbst in der visio beatifica verleiht, ist unmittelbar im Gegensatz zu dieser vermittelten Erkenntnis wie auch zu jener Mittelbarkeit des Erarbeitens; in gewisser Weise auch gegenüber der Erkenntnis durch Spezies, denn das göttliche Wesen wird nicht wie die Geschöpfe durch besondere Spezies erkannt, es ist selbst Gegenstand und Form der visio beatifica. Aber es ist nicht so unmittelbar, wie Gott selbst sich schaut. Gott ist das Licht und teilt von diesem Licht den Seligen mit und in seinem Licht schauen sie das Licht, aber in verschiedenem Maß und Grad, dem Maß des Mitgeteilten entsprechend. Nur Gott selbst ist die Erkenntnis, in der darum Erkenntnis und Gegenstand völlig zusammenfallen.

An diesem Maßstab gemessen ist natürlich jede menschliche Erkenntnis mittelbar bald in der einen bald in der andern Bedeutung des Wortes. Aber auch an die Unmittelbarkeit, die der Erkenntnis der Seligen eigen ist — daß sie ohne schrittweise Tätigkeit in ihrem Besitz sind oder in ihren Besitz gelangen — rührt die menschliche Erkenntnis nur mit den Prinzipien. Der großen Zahl der Wesens-

erkenntnisse kommt sie nicht zu. Und noch in einem andern Punkt bleiben sie hinter dem Schauen der Seligen zurück. Sie sind kein Schauen „von Angesicht zu Angesicht“. Die Seligen erkennen das Wesen der Dinge, indem sie in Gott ihre Urbilder, die Ideen, schauen. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß diese erschauten Ideen die Ideen der wirklichen Dinge sind. Bei uns besteht eine Diskrepanz zwischen der Spezies der Dinge, die der intellectus agens erarbeitet, und dem Wesen des Dinges, wie es in sich ist. Einmal ist in dem Urteil, das eine Spezies als Spezies dieses Dinges setzt, ein Fehlgreifen möglich. (Diesem Fehlgreifen des urteilenden Verstandes entgeht die Phänomenologie, indem sie auf die Anwendung der Wesenswahrheiten auf die Wirklichkeit verzichtet und die Wesensaussagen auf den Bereich der Spezies selbst beschränkt, sie nur als „noematische“, nicht als ontologische, faßt.) Sodann umfaßt das Schauen der Seligen in einer einfachen Anschauung, uno intuitu, das ganze Wesen. Für die menschliche Erkenntnis fällt Wesensanschauung und Wesensaussage oder -urteil auseinander. Die Wesensanschauung ist zwar auf das ganze Wesen gerichtet, aber dieser Intention entspricht nur eine teilweise Erfüllung. Die Wesensaussagen legen auseinander, was in der einfachen Anschauung enthalten ist, und bringen bald diesen bald jenen Zug explicite zur Abhebung; damit wird für die Teilbestände — und dadurch auch für das Ganze — eine höhere Klarheitsstufe erreicht, aber es tritt damit an Stelle der schlichten Anschauung ein zergliedernder Prozeß und niemals ist das Ganze in erfüllender Anschauung gegenwärtig. — So bleibt als Sinn der Unmittelbarkeit, die den Wesenswahrheiten zuzustehen ist, nur übrig: 1. der Gegensatz zu jener Mittelbarkeit, die im Erkennen von Realitäten durch ihre Wirkungen vorliegt; 2. die Anschaulichkeit oder Einsichtigkeit gegenüber einem „leeren“ Denken oder Wissen.

Ich habe diese Frage der Unmittelbarkeit im Vergleich zu den andern Punkten verhältnismäßig eingehend behandelt, weil sie besonders umstritten ist. Zu Ende geführt ist auch sie mit dem Gesagten nicht. Aber es dürfte klar geworden sein, daß die Frage des Verhältnisses von scholastischer und phänomenologischer Methode nicht mit ein paar Schlagworten abzutun ist. Man darf die Mühe nicht scheuen beiderseits den „subtilen“ Einzelanalysen nachzugehen, um hier und dort zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen, wie es doch erste Vorbedingung für die Erkenntnis der wechselseitigen Beziehungen ist. Wie ich eingangs sagte, war es mir hier nur darum zu tun, einige Punkte von prinzipieller Bedeutung hervorzuheben, die einen Einblick in den Geist des Philosophierens bei dem mittelalterlichen und dem

modernen Denker geben mögen. Ich möchte zusammenfassend sagen: beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen. Den „absoluten“ Ausgangspunkt sucht Husserl in der Immanenz des Bewußtseins, für Thomas ist es der Glaube. Die Phänomenologie will sich als Wesenswissenschaft etablieren und zeigen, wie sich für ein Bewußtsein dank seinen geistigen Funktionen eine Welt und evtl. verschiedene mögliche Welten aufbauen können; „unsere“ Welt würde in diesem Zusammenhang als eine solche Möglichkeit verständlich; ihre faktische Beschaffenheit zu erforschen, das überläßt sie den positiven Wissenschaften, deren sachliche und methodische Voraussetzungen in jenen Möglichkeitsuntersuchungen der Philosophie erörtert werden. Für Thomas handelte es sich nicht um mögliche Welten, sondern um ein möglichst vollkommenes Bild dieser Welt; als Fundament des Verständnisses mußten jene Wesensuntersuchungen mit einbezogen werden, aber es mußten die Tatsachen hinzugenommen werden, die natürliche Erfahrung und Glaube uns erschließen. Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.

## Farben.

Ein Kapitel aus der Realontologie<sup>1)</sup>.

Von

Hedwig Conrad-Martius (Bergzabern).

§ 251.

Wir hatten in den letzten Paragraphen von der Sphäre objektiver Selbsttranszendenz gesprochen, die mit der Setzung von Licht eo ipso mitgegeben ist. Das Leuchtende ist durch sich selbst Lichtquelle. Indem etwas in sich „licht“ wird, verbreitet es Licht. Wir sagten (§ 243) daß es sich dabei um die Aktualität des aus der normalen Selbstumgrenzung und Immanenz des leibumschlossenen Daseins hervorgebrochenen „Lebens“ handelt, das sich frei verströmen muß, soweit die „Kraft“ dieser inneren Selbsttranszendenz reicht. „Leben“ bedeutet hier die das leibumschlossene, mit sich selber beladene Dasein als solches „bewirkende“ und „erhaltende“ innere Potenz. Wir haben mit diesem Ausdruck eine allgemeine realontologische Kategorie vor uns, die in der äußeren Natur selbstverständlich nur die Erfüllung finden kann, die eben durch diese äußerlich Leib und Dasein setzende Sphäre bestimmt ist<sup>2)</sup>. In jedem

1) Der vorausgehende Teil der 'Realontologie' (§§ 1—250) erschien im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. VI.

2) Soweit und sofern die „tote“ Natur durch „tote“ Kräfte regiert wird und in diesem Sinne nur noch als ein gewissermaßen äußerlich bewahrtes, provisorisches und Ersatzdasein des „wahren“ angesehen werden kann, nimmt auch das in ihr auftretende Licht an diesem provisorischen und Ersatzcharakter teil; es ist der ontologischen Stellung und kategorialen Art nach auch hier der Ausdruck des zur Selbsttranszendenz hervorbrechenden „Lebens“, der faktischen Konstitution nach aber evtl. durch äußere „tote“ Kräfte ebenso „nachgeahmt“ wie das ganze Dasein der betreffenden Entität. Hieran ist natürlich auch die organische Natur beteiligt, sofern sie mit einem äußerlich materiellen Leib in ihren Gestaltungen notwendig behaftet ist. Soweit dagegen in ihren vegetativen Gestaltungen das wahre Leben anhebt, ist dieses doch als vegetatives ein beschließendes, verborgenes und verbergendes katexochen und kann deshalb