Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

Artikel: Das Verhältnis des Bewusztseinsaktes zum bewuszten Akt
Autor: Kirfel, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761996

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: 13.07.2025

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

der Schluß nahe: „Das Universale ist kein reales Etwas mit subjektivem Sein sei es in der Seele oder außer ihr, es besitzt nur ein objektives Sein in der Seele.“[485]

So wie seine Lehre vorliegt, möchten wir Bacon als Anhänger des empirischen Realismus betrachten: empirisch wird das Universale erkannt und tota et totaliter ist z. B. die humanitas in jedem Individuum. Der Einfluß Plotins und wohl auch eines Skotus Eriugena macht sich hier geltend. (Fortsetzung folgt.)

DAS VERHÄLTNIS DES BEWUSZTSEINSAKTES ZUM BEWUSZTEN AKT.

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Die Notwendigkeit einer klaren und richtigen Erkenntnis vom Wesen des Bewußtseins dürfte wohl kaum von jemandem bestritten werden. Das Bewußtsein ist es ja, welches uns das gesamte Material liefert zum Aufbau einer der wichtigsten Wissenschaften, der Psychologie; könnte ein wahrhaft wissenschaftliches Streben dieses Material unbesehen hinnehmen, ohne nach seiner Herkunft zu fragen? Seinem Bewußtsein traut der extremste Subjektivist und Solipsist ebenso wohl, wie der entschiedenste Dogmatist und Realist, und darum bildet das Bewußtsein den Ausgangspunkt der kriteriologischen Untersuchungen, die gemeinsame Basis, auf der der Kampf der entgegengesetzten Erkenntnistheorien geführt werden muß; wie kann man sich aber in eine Schlacht einlassen, wenn man nicht einmal das Schlachtfeld kennt?

Würde man aus der hohen Bedeutung eines richtigen und scharf umschriebenen Bewußtseinsbegriffes folgern, daß ein solcher auch in der Tat bei allen Philosophen zu finden sei, so würde man sich leider täuschen. Wenn man

[485] Muschietti, a. a. O., p. 42. Mit Wilh. Ockam hat Bacon auch die direkte Erkenntnis des Singulären durch den Verstand gemeinsam, und beide bekämpfen den thomistischen Begriff der Spezies als Mittel zwischen erkennendem Subjekt und Objekt. Vgl. a. a. O., p. 74 ff. und p. 88 ff., P. Hadelin, a. a. O., p. 373 und 385.

etwa in Rud. Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“[1] die Auffassungen des Bewußtseins nachliest, welche im Lauf der Zeiten und besonders in der neuesten Zeit vorgetragen wurden, so ist man wohl versucht auszurufen:

„Mir wird von alledem so dumm,
Als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum.“

Und dabei ist es nicht einmal notwendig, bei mehreren Philosophen Umfrage zu halten, um die widersprechendsten Auskünfte zu bekommen. Man kann es erleben, daß bei ein und demselben Autor innerhalb weniger Zeilen der Begriff des Bewußtseins ganz chamäleonartig seine Farbe wechselt. So findet man bei W. Wundt[2] folgendes: „Da das Bewußtsein selbst die Bedingung aller Erfahrung ist, so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewußtseins erkannt werden. Alle Versuche, dasselbe irgendwie zu definieren, führen daher entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zu Bestimmungen der im Bewußtsein wahrgenommenen Tätigkeiten, die ebendeshalb nicht das Bewußtsein sind, sondern dasselbe voraussetzen.“ Sehen wir davon ab nachzuprüfen, ob die in diesen Sätzen enthaltenen „Da“, „Daher“, „Ebendeshalb“ eine wirkliche schlußkräftige Abfolge markieren, und halten wir einstweilen nur fest, daß die im Bewußtsein wahrgenommenen Tätigkeiten nicht das Bewußtsein sind, sondern dasselbe voraussetzen. Wundt fährt fort: „Tatsächlich besteht das Bewußtsein darin, daß wir überhaupt irgendwelche psychische Zustände und Vorgänge in uns vorfinden.“ Danach wäre also das Bewußtsein ein Vorfinden, eine Tätigkeit, vermutlich eine „im Bewußtsein wahrgenommene Tätigkeit, die eben deshalb nicht das Bewußtsein ist;“ doch lassen wir diesen boshaften Scherz beiseite, und hören wir, was Wundt uns noch weiter über das Bewußtsein zu sagen hat: „Dasselbe ist also kein von diesen Vorgängen zu trennender Zustand.“ Lassen wir auch hier das „Also“ ungeschoren passieren und beachten wir nur, daß das Bewußtsein, welches einen Satz vorher noch eine Tätigkeit war, nun plötzlich zu einem Zustand degradiert wird. „Unbewußte Vorgänge aber können wir uns nie anders

[1] [3]Berlin 1910. I. 177—186.

[2] W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. [5]Leipzig 1903. III. 320.

als mit den Eigenschaften denken, die sie im Bewußtsein besitzen. Ist es daher unmöglich Kennzeichen anzugeben, durch die sich das Bewußtsein von etwaigen unbewußten Zuständen unterscheide, so kann auch eine Definition desselben, die ja doch in der Angabe unterscheidender Merkmale bestehen müßte, unmöglich gegeben werden." Das Bewußtsein wäre also nach Wundt zu definieren durch die Angabe der Merkmale, welche es von etwaigen unbewußten Zuständen oder Vorgängen unterscheidet; damit ist aber auch gesagt, daß das Bewußtsein begrifflich nichts anderes ist als die bewußten Vorgänge und Zustände, was übrigens von Wundt an anderer Stelle[1] ausdrücklich hervorgehoben wird, indem er im Anschluß an Herbarts Definition des Bewußtseins bemerkt, daß dieses „mit der Gesamtheit der inneren Erlebnisse identisch und demnach lediglich ein zusammenfassender Begriff für diese Erlebnisse selber ist." Das Bewußtsein ist also zugleich Tätigkeit, Zustand, Vorgang und Gesamtheit, Gesamtheit der inneren Erlebnisse, die aber ihrerseits nicht das Bewußtsein sind, sondern dasselbe voraussetzen. Da geht die Geschmeidigkeit des Begriffes denn doch ein bißchen weit.

Wundts Fehler besteht darin, daß er den einen Ausdruck „Bewußtsein" für zwei verschiedene Begriffe verwendet, ohne auf diese Mehrdeutigkeit hinzuweisen: er bezeichnet damit das einemal den Akt, durch welchen wir unsere psychischen Tätigkeiten erkennen, das anderemal aber die von uns erkannte psychische Tätigkeit selbst. Im Interesse der Klarheit wird es geboten sein die zwei verschiedenen Begriffe auch verschieden zu bezeichnen. Man könnte etwa für das Wissen um die Vorgänge unseres Seelenlebens den Ausdruck „Bewußtseinsakt" wählen und die Objekte dieses Wissens „bewußte Akte" nennen. Diese Terminologie soll fortan in vorliegendem Aufsatz angewendet werden. Danach ist also unter Bewußtsein oder Bewußtseinsakt in den nachfolgenden Zeilen immer nur das unmittelbare Wahrnehmen des Vorhandenseins der eigenen Erkenntnis- und Strebetätigkeiten des Bewußtseinssubjektes zu verstehen.[2]

---

[1] Ebd. S. 326.

[2] Gleichzeitig mit dem bewußten Akt erkennen wir auch uns selber als das Subjekt dieses Aktes. Beide Objekte des Bewußtseins können erfaßt werden entweder bloß nach ihrer individuellen Existenz oder auch nach ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Mich. Gloßner hat in diesem

Daß der Bewußtseinsakt von dem bewußten Akt begrifflich verschieden ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Schwieriger gestaltet sich die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis in der realen Welt; ist es auch dort als Verschiedenheit zu bezeichnen oder sind beide sachlich identisch? Eine Anzahl neuerer Scholastiker tritt für ihre Identität ein. P. T. Pesch beispielsweise legt sich die Frage allerdings nicht ausdrücklich vor und spricht sich deshalb auch nicht mit jener Bestimmtheit aus, welche man wünschen würde, indes kann über seine Auffassung ein Zweifel kaum bestehen. Wenn er auch dem hl. Thomas den Satz entlehnt, daß die Objekte vor den Erkenntnisakten erkannt werden,[1] so behauptet er doch wenige Zeilen später, daß wir durch einen einzigen Akt ebenso das Objekt als erkanntes zu erkennen vermögen, wie wir irgendein Ding mit der ihm eigenen Vollkommenheit wahrzunehmen imstande sind. Und in seiner Logik bezeichnet er das Bewußtsein als das wahrnehmbare Vorhandensein eines Aktes in dem Subjekt, das ihn setzt,[2] und lehrt, daß es ebenso zum Wesen einer Erkenntnis gehört, sich selbst indirekt und in zweiter Linie dem Erkennenden zu offenbaren, wie es ihr wesentlich ist, direkt und in erster Linie ein Objekt zu vergegenwärtigen, und daß infolgedessen das Bewußtsein eine wesentliche Eigenschaft aller Seelenvermögen sei, welche der Ordnung des

Jahrbuch (XVI [1902] 270) vorgeschlagen, für die erstere Erkenntnis den Ausdruck „Bewußtsein" beizubehalten und letztere im Unterschiede davon „Selbsterkenntnis" zu nennen. Dieser Anregung wurde durch die Fassung der im Text gebotenen Begriffsbestimmung des Bewußtseins Rechnung getragen. Das Bewußtsein kann ein sensitives oder intellektives sein; für letzteres empfahl Gloßner l. c. p. 272 die Verwendung des Ausdrucks „Selbstbewußtsein". C. Willems (Institutiones philosophicae. Treviris 1906. I. 147) hingegen versteht unter Selbstbewußtsein das „reflexe" Bewußtsein im Gegensatz zum „direkten". Eine Verständigung über den Gebrauch dieses Wortes wäre sehr zu begrüßen. Im Text unserer Abhandlung wird „Bewußtsein" immer für das „direkte" oder, wie Tilm. Pesch (Institutiones logicae. Friburgi Brisg. 1889. II. 152—153) und Jos. Gredt (Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. [2]Friburgi Brisg. 1909. I. 393) wollen, das „begleitende" Bewußtsein (conscientia concomitans) gebraucht.

[1] T. Pesch, Institutiones psychologicae. Friburgi Brisg. 1898. III. 167.

[2] Pesch, Inst. log. II. 153. „Sensum intimum, si spectetur ut actus esse ipsam experientiam, quam subiectum habeat suae modificationis, vel esse perceptibilem actus praesentiam subiecto eundem elicienti . . . Nos quidem, rem si spectes, hanc doctrinam veram et rectam esse arbitramur; sed neglecta voce »sensus intimi« propter ambiguitatem, nomine »conscientiae concomitantis« contenti sumus.

Erkennens angehören.[1] In demselben Sinne äußert sich P. Peter Vogt S. J., wenn er[2] schreibt: „Das Bewußtsein oder Bewußtwerden ist kein neuer, kein vom Erleben und Erfahren eines Vorganges abgesonderter Akt, sondern sachlich ist es ein und derselbe Akt, nur daß er die subjektive Seite daran bezeichnet. Jeder psychische Akt ist ein ganz bestimmter bewußter Akt. Nur der subjektive Bestandteil, insofern es eben ein Vorgang in mir ist, gehört zum Bewußtsein. Ich erlebe innere Vorgänge, habe Gedanken, Schmerzen, Wünsche usw. Den Gedanken halte ich mir vor; daß es mein Gedanke ist, sagt mir zu gleicher Zeit das Bewußtsein. Einen Schmerz fühle ich; daß es mein Schmerz ist, darüber läßt mir das Bewußtsein keinen Zweifel. Ich setze einen Willensakt; daß es mein Willensakt ist, wird mir bei dem gleichen Akte durch das Bewußtsein bestätigt. Freilich kann ich dem inneren psychischen Vorgang eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenken, kann ihn zum Gegenstand eines neuen Erkenntnisaktes machen. Aber das brauche ich nicht und tue es auch für gewöhnlich nicht. Falls dies notwendig wäre, so müßte ich natürlich auch jenen Akt, mittels dessen ich mir den Vorgang vergegenwärtige, wiederum durch einen anderen Bewußtseinsakt erfassen und geriete so in einen Fortschritt zum Unendlichen (progressus in infinitum).“ Dementsprechend definiert Vogt[3] das Bewußtsein als „eine allen psychischen Vorgängen wesentlich zukommende Eigentümlichkeit, wodurch dieselben vom Subjekt als seine eigenen, gegenwärtigen Erlebnisse klar wahrgenommen werden“, und macht[4] unter anderen Gründen gegen die Annahme eines Gemeinsinnes auch den geltend, daß die Sinneswahrnehmung als psychischer Vorgang ohnedies eine vom Bewußtsein begleitete Tätigkeit ist. Endlich sei, um andere zu übergehen, als Vertreter dieser Auffassung

[1] l. c. p. 153—154. „Conscientia concomitans est elementum essentiale cuiuslibet ordinis cognoscitivi. Et sicut de essentia cognitionis est, ut, quum a facultate elicitur, rem manifestet cognoscenti, ita de eius essentia est, ut etiam ipsa sese secundario et in obliquo manifestet cognoscenti; in qua manifestatione experimentali conscientia illa continetur. Unde consequens est, ut conscientia illa, si spectetur ut facultas, non sit facultas ab aliis distincta, sed sit omnium facultatum ordinis cognoscitivi proprietas essentialis.

[2] Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. Freiburg i. Br. 1909. I. (Psychologie) 15.

[3] Ebd. S. 16. [4] Ebd. S. 147—148.

unter den neueren Scholastikern noch C. Willems genannt, welcher in seinem verdienstvollen Lehrbuch der Philosophie die Frage eigens aufwirft und diskutiert.[1] Bei der Angabe der Literatur über das Bewußtsein bemerkt Willems,[2] daß der hl. Thomas nicht klar genug das „direkte" und „reflexe" Bewußtsein zu unterscheiden scheine; ein Blick auf die beiden zitierten Stellen[3] zeigt jedoch, daß der hl. Thomas an der ersteren zweifellos vom „reflexen" Bewußtsein spricht,[4] an der letzteren aber vom „direkten" Bewußtsein, wie sich aus seinem Beweisprinzip,[5] aus dem von ihm gezogenen Vergleich der Erkenntnis des eigenen Aktes in Gott, im Engel und im Menschen, aus der Heranziehung des Gemeinsinnes in der letzten Einwendung und aus der analogen Lehre des nächstfolgenden Artikels[6] ergibt. Was Willems den Text nicht ganz klar erscheinen läßt, ist vermutlich der Umstand, daß einerseits die angeführten Momente für das „direkte" Bewußtsein zu sprechen scheinen, und anderseits der hl. Thomas in der Lösung des zweiten Einwandes klipp und klar bemerkt: „Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem." Muß man aber daraus den Schluß ziehen, daß der hl. Lehrer

[1] C. Willems, Inst. phil. I. 145—146.

[2] l. c. p. 143.

[3] S. theol. 1. q. 79 a. 13. und 1. q. 87. a. 3.

[4] S. theol. 1. q. 79. a. 13. „Secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse . . . secundum hoc conscientia dicitur testificari."

[5] S. theol. 1. q. 87. a. 3. „Unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu".

[6] S. theol. 1. q. 87. a. 4. c. „Actus voluntatis intelligitur ab intellectu, inquantum aliquis percipit se velle." Daß der hl. Thomas im Anschluß an diese Worte unmittelbar fortfährt: „et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia", darf nicht als Beweis für das Gegenteil betrachtet werden. Die Stelle findet ihre volle Erklärung S. theol. 1. q. 87. a. 1. c., wo der hl. Thomas von der doppelten Erkenntnis unserer eigenen Seele nach ihrem Vorhandensein und ihrem Wesen spricht und beifügt: „Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam . . . Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio." Ebenso äußert er sich im folgenden Artikel über die Erkenntnis unserer Habitus: „Prima cognitio habitus (sc. dum aliquis percipit se habere habitum) fit per ipsam praesentiam habitus . . . Secunda autem cognitio habitus (sc. dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus) fit per studiosam inquisitionem."

nicht deutlich genug geredet, oder sollte man nicht vielmehr daraus folgern, daß er sich ganz unbedenklich und unzweideutig für die Verschiedenheit des Bewußtseinsaktes vom bewußten Akt ausgesprochen habe? Es scheint also, daß zu den von Willems[1] aufgezählten Vertretern dieser Anschauung — Fortlage, Ulrici, H. Fichte, Hagemann — auch noch der hl. Thomas hinzuzufügen wäre, wodurch sich dann allerdings eine ziemlich gemischte Gesellschaft ergeben würde.

Um uns in dieser Frage ein eigenes Urteil zu bilden, wollen wir sie nicht sogleich en bloc zu lösen suchen, sondern sie in einzelne Teile zerlegen und von diesen Teilen zunächst jenen vornehmen, welcher sich am leichtesten erledigen läßt.

Wie aus den oben angeführten Zitaten von Vertretern der Identität des Bewußtseins mit dem bewußten Akt ersichtlich ist, sprechen sie ganz allgemein von psychischen Akten, gestatten also die Ausdehnung ihrer Theorie auch auf die Akte der verschiedenen Strebevermögen des Menschen; Willems spricht diesen Gedanken sogar ausdrücklich aus.[2] Demnach wäre also ein bewußtes Streben, sei es sinnlicher oder geistiger Natur, zugleich ein Akt des Strebevermögens (als solcher wird es vorausgesetzt) und ein Akt des Erkenntnisvermögens, weil er nämlich als mit dem Bewußtsein identisch aufgefaßt wird und das Bewußtsein das Erkennen des Vorhandenseins eines psychischen Aktes ist. Das könnte man nun gelten lassen, wenn man annähme, daß die einzelnen Seelenvermögen voneinander nicht real verschieden sind; im anderen Falle ist die Identität eines Erkennens und eines Strebens unmöglich. Denn die Potenz bedingt die Gattung des entsprechenden Aktes, ein und derselbe Akt kann aber nicht verschiedenen Gattungen angehören, also auch nicht verschiedene Potenzen aktuieren. Zudem wird jeder Akt durch die Aufnahme in einer Potenz individualisiert, es würde sich also

[1] Inst. phil. I. 146.

[2] Inst. phil. I. 145—147. „Neque conscientia est actus realiter distinctus ab aliis actibus cognoscendi vel appetendi . . . Idem actus, in quantum logice s. obiective terminatur vocatur cognitio (sive volitio) sensitiva vel intellectualis, in quantum autem physice et subiective in anima cognoscente (sive volente) terminatur, vocatur conscientia . . . Conscientia directa pertinet ad actus cognoscendi et volendi; reflexa est actus solius intellectus, non vero sensus neque voluntatis.“ Im letztzitierten Satz unterstreicht Willems selbst.

aus obiger Voraussetzung der Widersinn einer zweifachen Individuation in einem einzigen Sein ergeben. Die reale Verschiedenheit der Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen kann man aber nicht leugnen, wenn man die echt aristotelische Lehre annimmt, daß das unterscheidende Prinzip[1] der Potenzen deren Objekte sind. Diese Lehre eingehend begründen zu wollen, würde hier zu weit vom Gegenstande der Untersuchung abführen und ist wohl auch nicht notwendig, da sie innerhalb der scholastischen Philosophie ziemlich allgemein angenommen ist, auch von Autoren, mit deren Auffassung des Bewußtseins wir uns hier auseinandersetzen; wenn man sie aber annimmt, wird man schwerlich einem Widerspruch mit sich selbst ausweichen können, wenn man den bewußten Strebeakt mit dem Bewußtsein dieses Aktes identifiziert.

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem Verhältnis bewußter Erkenntnisakte zum Akte des Bewußtseins. Gehen wir auch hier schrittweise vor und fassen wir zunächst den Akt sinnlicher Erkenntnis ins Auge. Ist er identisch mit jenem Akt, durch welchen wir uns seiner bewußt werden? Wenn ja, dann hat z. B. ein „äußerer" Sinn zu seinem Gegenstande nicht bloß äußeres Objekt, das verändernd auf ihn einwirkt, sondern auch einen psychischen Vorgang. Somit müßte die Unterscheidung zwischen den Außensinnen und dem Gemeinsinn wegfallen, letzterer müßte mit den übrigen Sinnen als identisch erklärt werden. P. Peter Vogt S. J. läßt sich in der Tat zu dieser Folgerung herbei, wie bereits früher erwähnt wurde. Andere Autoren halten, obwohl sie über das Wesen des Bewußtseins dieselbe Ansicht hegen wie Vogt, an der realen Unterscheidung zwischen den äußeren Sinnen und dem Gemeinsinn fest und bezeichnen als Objekt des letzteren die sinnlichen Wahrnehmungen. Ob sie sich dabei nicht in einen Selbstwiderspruch verwickeln? Wenn P. T. Pesch[2] die Verschiedenheit des Gemeinsinnes von den äußeren Sinnen zu beweisen sucht, indem er bemerkt, daß der Akt des Sehens nicht in den Bereich der

[1] Ich sage absichtlich „das unterscheidende Prinzip", nicht „das Unterscheidungsprinzip"; durch die Verschiedenheit der Objekte erkennen wir nicht nur die Verschiedenheit der Vermögen, sondern diese sind auch verschieden durch die Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche sie wesentlich eingestellt sind.

[2] Instit. psychol. II. 228.

hörbaren Gegenstände fällt und daß das Hören weder licht noch farbig sei, so kann man doch wohl auch sagen, daß es kein gefärbtes Sehen und kein klingendes Hören gibt,[1] daß also weder das Sehen vom Gesichtssinn noch das Hören vom Gehörssinn wahrgenommen wird.

Indessen soll hier auf diesem Gedanken nicht weiter bestanden werden, da man ja eventuell diese Begründung der Annahme eines Gemeinsinnes fallen lassen und den Beweis für seine Existenz und Verschiedenheit von den Außensinnen aus der Zusammenfassung der einzelnen Sinneswahrnehmungen führen könnte. Von größerer Bedeutung scheint ein anderes Bedenken gegen die Identität der bewußten Sinneserkenntnis mit dem Bewußtseinsakt zu sein, daß nämlich, wenn der Sinn seinen eigenen Akt erfaßt, demselben eine Reflexion in der eigentlichen und strengen Bedeutung des Wortes zugeschrieben wird; eine solche kann aber einem organischen Vermögen nicht zukommen; man müßte also die Sinneswahrnehmung für ein organloses Erkennen halten, wodurch dann der Unterschied zwischen Sinn und Verstand verwischt und eine Reihe unannehmbarer Folgerungen (Vernünftigkeit und Freiheit der Tiere, Subsistenz und Unsterblichkeit der Tierseele) notwendig gemacht würde. Aus diesem Grunde erscheint auch die Lösung unbefriedigend, welche Willems[2] von einem Einwand gegen die Annahme eines Gemeinsinnes gibt. Man dürfe nicht sagen, so führt Willems aus, daß es eines neuen inneren Sinnes bedürfte, um die Tätigkeit des Gemeinsinnes wahrzunehmen, und daß man so in der Aufstellung von inneren Sinnen bis ins Unendliche fortschreiten müßte; denn das Formalobjekt des Gemeinsinnes seien alle sinnlichen Tätigkeiten, daher auch seine eigenen Akte; sonst müßte man allerdings entweder

[1] Aristoteles scheint anderer Auffassung zu sein, wenn er De an. III. c. 1. schreibt: *Ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἐστιν ὡς κεχρωμάτιστον. Τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον.* Allein ganz abgesehen von dem einschränkenden *ὡς*, ist diese Sprachweise jedenfalls nicht üblich und auch nicht im strengen Sinne zu nehmen. Der hl. Thomas, der in seinem Kommentar diese Stelle des Aristoteles unbeanstandet läßt, bemerkt selbst anderswo (S. theol. 1. q. 78. a. 3. c.): „Spiritualis (est immutatio) secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.“ Wir kommen übrigens später noch auf die Lehre des Aristoteles zurück.

[2] Instit. phil. II. 303.

unendlich viele innere Sinnesvermögen aufstellen oder aber behaupten, daß die Seele für sich allein, ohne Vermittlung einer Potenz imstande sei jenen Akt zu erkennen, was dem Wesen unserer Erkenntnis widerstreite. Diese Antwort erscheint deswegen als nicht ausreichend, weil auch hier der Akt eines sinnlichen Vermögens zu seinem eigenen Objekt gemacht, also eine eigentliche Reflexion eines Sinnes behauptet wird. Könnte man nicht jener Schwierigkeit die Frage entgegenstellen, ob sie wirklich auf einem realen Fundament oder nur auf einer fingierten Voraussetzung beruhe, ob es wirklich Tatsache sei, daß wir uns der Akte des Gemeinsinnes sinnlich bewußt sind? Wenn nicht — und meines Wissens liegt für diese Annahme wirklich kein Grund vor — dann bedarf es natürlich auch nicht einer unendlichen Reihe innerer Sinne.

Doch man wird auf gegnerischer Seite eben das bestreiten, daß der Akt des Gemeinsinnes nicht sinnlich bewußt sei. Denn in diesem Falle wäre dieser Akt — wenigstens bei den Tieren, die keine übersinnliche Erkenntniskraft besitzen — völlig unbewußt; ein unbewußter Erkenntnisakt sei aber ein Widersinn. Denn jedes geschöpfliche Erkennen habe eine transzendentale Beziehung sowohl zum Objekt, das es vergegenwärtigt, als auch zum Subjekt, dem es dasselbe vergegenwärtigt. Wie es daher jedem Erkenntnisakt wesentlich ist, dem Erkennenden einen Gegenstand zu offenbaren, so sei es ihm auch wesentlich sich selbst, wenn auch nur in zweiter Linie und indirekt, dem Erkennenden zu manifestieren.[1] Ich habe über diese Begründung wiederholt und andauernd nachgedacht, allein es ist mir nicht gelungen, mich von ihrer durchschlagenden Kraft zu überzeugen. Wäre der Erkenntnisakt eine Realität, in der das Objekt erkannt wird, dann könnte man allenfalls obigen Schluß gelten lassen; in dieser Realität würden dann (wenigstens möglicherweise) ihre beiden Beziehungen zum Subjekt und zum Objekt,[2] und damit das Subjekt und das Objekt selbst, allerdings beide indirekt, geschaut werden. Allein nicht im Erkenntnisakt erkennen

[1] T. Pesch, Inst. log. II. 153—154. — id. Inst. psych. II. 114—115. Vgl. auch Jos. Gredt, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae I. ([2]Friburgi Brisg. 1909) 393.

[2] Genau besehen hat der Erkenntnisakt keine Beziehung zum Objekt, sondern begründet eine solche in dem erkennenden Subjekt, wie sogleich ausgeführt werden soll.

wir die Gegenstände, sondern durch denselben, er ist jene Realität, welche uns formell zu Erkennenden macht. Schon diese Feststellung nimmt nach meinem Dafürhalten obiger Begründung den zwingenden Charakter; es dürfte sich indessen auch positiv zeigen lassen, daß sie auf einem Irrtum beruht und darum zu einem Irrtum führt. Dem Worte „Subjekt" haftet nämlich eine gewisse Doppelsinnigkeit an. Ich bin Subjekt gegenüber meinem Erkenntnisakt, insofern mir nämlich derselbe als Akzidenz inhäriert; ich bin aber auch Subjekt gegenüber dem Erkenntnisobjekt. Das ersterwähnte Subjektsein ist eine reale transzendentale Beziehung, das letztgenannte eine einseitigreale prädikamentale Beziehung. Bei jener fungiert der Erkenntnisakt als Beziehungsterminus, bei dieser als Beziehungsgrund; und zwar ist er Beziehungsterminus, insofern er Akzidenz, nicht insofern er dieses Akzidenz, nämlich Erkenntnis ist, dagegen ist er Beziehungsgrund, nicht insofern er Akzidenz, sondern insofern er dieses Akzidenz, nämlich Erkennen ist. Infolge dessen hat die ersterwähnte Beziehung mit dem Erkennen als solchem nichts zu schaffen, und tatsächlich scheint auch im obzitierten Gedankengang nur die zweite geltend gemacht zu werden, indem man sich darauf stützt, daß der Vorstellungsakt nicht nur ein Objekt vorstellt, sondern dasselbe einem Subjekte vorstellt. Weil aber bei dieser zweiten Beziehung das Erkennen den Beziehungsgrund bildet, also in gewissem Sinne die Ursache der Beziehung und der Natur nach früher als diese ist, kann er dieselbe nicht zu seinem Gegenstande haben; denn die realen Gegenstände unseres Erkennens werden von demselben vorausgesetzt, nicht verursacht, höchstens Gedankendinge vermag unser Erkennen und zwar auch nur unser geistiges Erkennen hervorzubringen. Aus diesem Grunde, der übrigens schon einen Teil unserer Untersuchung über das geistige Bewußtsein vorwegnimmt, erscheint es unzulässig, das Bewußtsein als ein wesentliches Element jedes menschlichen[1] Erkennens zu bezeichnen, und es nützt nichts, wenn man, um dieser Folgerung zu entgehen, den Erkenntnischarakter des Bewußtseins abschwächt, indem man das „begleitende" Bewußtsein nicht

[1] Anders steht die Sache beim Erkennen des reinen Geistes, aber auch aus einem anderen Grunde.

als Bewußtsein im strengen Sinne dieses Wortes gelten lassen will und es als eine Disposition des erkennenden Subjektes bezeichnet, durch welche demselben alle Akte seiner intellektiven und sinnlichen Wesensseite „experimentaliter“ präsent sind.[1] Entweder ist dieses experimentale Präsentsein ein Erkennen, dann behält die vorstehende Beweisführung ihre Kraft, oder es ist kein Erkennen, und dann ist es auch kein Bewußtsein, weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne.

Ein Bedenken muß noch zerstreut werden, ehe wir zur Betrachtung des intellektuellen Bewußtseins übergehen. Es könnte nämlich scheinen, daß durch die hier vertretene Auffassung der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas entgegengetreten werde, welche behaupten, daß der Gesichtssinn sein eigenes Sehen sieht oder daß das Auge sich selbst sieht.[2] Dieser Widerspruch zwischen unserer Anschauung und derjenigen der großen Meister der peripatetischen Schule ist jedoch nur scheinbar vorhanden, denn der hl. Thomas spricht es selbst an einer Reihe von Stellen mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus, daß die Wahrnehmungen der besonderen Sinne nicht durch diese selbst, sondern nur durch den Gemeinsinn erkannt werden können.[3] Wenn er sich anderswo anders zu äußern scheint, so ist zum Verständnis solcher Stellen zu beachten, daß nach

---

[1] Pesch, Inst. psych. II. 115.

[2] Arist. De an. III. c. 2. — S. Thom. in h. l. (lect. 2.) „Actio visus potest considerari vel secundum quod consistit in immutatione organi a sensibili exteriori, et sic non sentitur nisi color. Unde ista actione visus non videt se videre. Alia est actio visus secundum quam post immutationem organi iudicat de ipsa perceptione organi a sensibili et sic visus non videt solum colorem vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris . . . Potentia ergo illa, qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa.“ — S. Th. De ver. q. 1. a. 9. c. „Sensus non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire.“ — ib. q. 10. a. 9. c. „Visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quandam reditionem dum videndo colorem videt se videre.“

[3] C. gent. l. 2. c. 66. „Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt se ipsum nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est.“ — S. theol. 1. q. 78. a. 4. ad. 2. „A sensu communi etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur.“ — ib. q. 87. a. 3. ad. 3. „Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet se ipsum, sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem.“

dem hl. Lehrer der Gemeinsinn die Wurzel und Quelle der verschiedenen Einzelsinne ist,[1] und daß wegen dieser innigen Verbindung die Einwirkung des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes auf das wahrnehmende Subjekt ihren vollen Abschluß nicht im äußeren, sondern im inneren Sinn, im Gemeinsinn findet,[2] weshalb derselbe auch alle Objekte der äußeren Sinne wahrzunehmen imstande ist.[3] Infolgedessen ist „Sehvermögen" (visus) nicht bloß jener äußere Sinn, dessen Organ das Auge ist, sondern auch der Gemeinsinn.[4] Dem Sehvermögen als äußerem Sinn spricht nun der hl. Thomas die Fähigkeit ab, seinen eigenen Akt wahrzunehmen, während er dieselbe dem Sehvermögen als innerem Sinn zugesteht. Denn da beide Sehvermögen voneinander zwar sachlich, aber nicht adäquat verschieden sind, kann der Akt des äußeren Sehens dem inneren Sinn zugeschrieben und die Wahrnehmung des Sehens durch den Gemeinsinn als Erkenntnis des eigenen Aktes, als ein gewisses Zurückkehren zu sich selbst, als eine unvollkommene Reflexion bezeichnet werden.[5] Diese Lehre des hl. Thomas bedeutet keine Korrektur, sondern eine Erklärung des Aristoteles, der sich übrigens selbst an anderer Stelle ganz klar gegen das Vermögen der äußeren Sinne den eigenen Akt wahrzunehmen ausspricht.[6]

---

[1] S. theol. 1. q. 78. a. 4. ad 1. „Sensus interior non dicitur communis per praedicationem sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum." — De an. III. lect. 3. „Vis sensitiva diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum."

[2] S. theol. 1. q. 78. a. 4. ad 2. „Sensus proprius non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit."

[3] S. theol. 1. q. 1. a. 3. ad 2. „Obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile. Unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum." — ib. q. 57. a. 2. c. „Sensus communis, qui est superior, quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit, quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur."

[4] S. Thom. De an. III. lect. 3. (Radix communis sensuum) „potest considerari dupliciter: uno modo, prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationem; alio modo, prout est principium et terminus huius et illius sensus."

[5] Vgl. Franc. Ferrariensis in S. c. gent. l. II. c. 66.

[6] Arist. De somno et vig. c. 2. „*Ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον, τὸ δέ τι κοινόν. Ἴδιον μὲν οἷον τῇ ὄψει τὸ ὁρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν καὶ ταῖς ἄλλαις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· ἔστι δέ τις*

Wir kommen nunmehr zum schwierigsten Teile unserer Arbeit, nämlich zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem intellektuellen Bewußtsein und dem bewußten Verstandesakt. Schwieriger als die vorausgehenden Teile ist dieser deshalb, weil hier ein Umstand wegfällt, der uns bisher die Arbeit erleichtert hat. Sowohl der Willensakt als auch der Akt des Außensinnes werden durch ein vom Willen und vom Außensinn real verschiedenes Vermögen wahrgenommen, infolgedessen muß auch dieser Wahrnehmungsakt von dem wahrgenommenen Akt real verschieden sein. Anders steht die Sache beim Verstand. Als geistiges Erkenntnisvermögen vermag er über sich selbst und seinen eigenen Akt zu reflektieren, daher gehören hier der Bewußtseinsakt und der bewußte Akt derselben Seelenkraft an.[1] Sind beide vielleicht nur ein einziger, bloß begrifflich verschiedener Akt dieses einen Vermögens? Ich glaube diese Frage verneinen zu sollen. Der Grund dafür wurde bereits früher gelegentlich angedeutet. Der menschliche Intellekt ist nämlich, wie alle Erkenntnisvermögen des Menschen, seinem Wesen nach eine rein passive Anlage,[2] erzeugt infolgedessen nicht seinen Gegenstand (abgesehen vom Gedankending, dessen ganzes Sein eben in seinem Gedachtsein besteht), sondern

---

καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεται· οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ, ὅτι ὁρᾷ.“

[1] Wenn ich hier von Reflexion des Verstandes über seinen eigenen Akt spreche, so bedeutet das keineswegs eine Verkennung des Fragepunktes; ich halte mir wohl vor Augen, daß die gegenwärtige Untersuchung jene Erkenntnis unserer psychischen Tätigkeiten zum Gegenstande hat, welche man „direktes“ oder „begleitendes“ Bewußtsein zu nennen und dem „reflexen“ Bewußtsein gegenüberzustellen pflegt. Indessen ist auch das erstgenannte Bewußtsein von Verstandesakten eine wahre und eigentliche Reflexion, und wenn man dieses Wort gegenwärtig vielfach in einem anderen Sinne anwendet, so liegt in diesem Gebrauch eine Verengung des Begriffes, an der die Phantasie einen größeren Anteil zu haben scheint als der Verstand. In Gott, wo Erkenntniskraft, Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisgegenstand auf das vollkommenste eins sind, findet der hl. Thomas auch die vollkommenste Reflexion. S. theol. 1. q. 14. a. 2. ad 1. „Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas . . . Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas . . . Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens se ipsum.“

[2] S. theol. 1. q. 79. a. 2.

setzt ihn voraus. Damit erscheint aber die Annahme unvereinbar, daß der intellektuelle Bewußtseinsakt mit dem bewußten Verstandesakt identisch sei. Denn da nach dieser Voraussetzung der Akt, welcher Gegenstand des Bewußtseins ist, vom Verstande hervorgebracht wird und zwar durch denselben Verstandesakt hervorgebracht wird, durch welchen er bewußt ist, würde eine und dieselbe Betätigung des Intellekts ihr reales Objekt schaffen und erkennen, das heißt, der Intellekt wäre ein aktives Vermögen. Man wende dagegen nicht ein, daß nach der Lehre des hl. Thomas auch beim geschaffenen reinen Geist der Bewußtseinsakt und der bewußte Akt in eine Realität zusammenfallen. Beim reinen Geist liegt eben die Sache ganz anders als beim menschlichen Verstand. Denn da das direkte und erste Erkenntnisobjekt des reinen Geistes seine eigene Wesenheit ist, welcher sein Erkenntnisakt als Eigentümlichkeit (accidens proprium) anhaftet, vermag er durch ebendenselben Akt, durch welchen er seine Wesenheit erfaßt, auch deren eigentümliche Vollkommenheit, nämlich sein Erkennen zu erfassen. Für uns Menschen aber ist, wenigstens im Zustande der Vereinigung von Seele und Leib, das ersterkannte Objekt nicht unser eigener Geist, sondern die körperliche Wesenheit, dieser haftet aber unser Erkennen nicht an, kann daher auch nicht zugleich mit ihr erkannt werden. Gegen diesen Gedankengang des hl. Thomas[1] wendete P. T. Pesch[2] allerdings ein, daß ich ebenso gut ein Objekt als von mir erkannt erfassen kann, wie ich es als ausgestattet mit einer gewissen Vollkommenheit zu denken vermag. Allein diese Antwort übersieht doch, daß das Erkanntwerden des Objektes an demselben keine Realität, sondern eine bloße Denomination ist; die Realität, von welcher diese Denomination hergeleitet ist, findet sich einzig im Erkennenden und ist dessen Erkenntnisakt, und darum müssen wir uns unseres Erkennens schon bewußt geworden sein, ehe wir einen Gegenstand als erkannt erkennen und benennen können.

Man könnte gegen die hier vertretene Anschauung etwa einwenden: Damit wir ein Objekt geistig erkennen, ist weiter nichts erfordert, als daß es in Wirklichkeit und nicht bloß der Anlage nach (wie etwa die körperlichen

[1] S. theol. 1. q. 87. a. 3. ad 2. [2] Inst. psych. III. 168.

Dinge in ihrem physischen Sein) geistig erkennbar d. i. immateriell sei, und daß es in unserem Verstande in letzter Wirklichkeit (in actu secundo) gegenwärtig sei; beiden Bedingungen entspricht aber unser Verstandesakt, durch welchen wir irgendein Objekt erfassen: als geistige Realität ist er, ohne einer vorhergehenden Abstraktion zu bedürfen, wirklich geistig erfaßbar, und als Akt unseres Verstandes ist er in unserem geistigen Erkenntnisvermögen in letzter Wirklichkeit vorhanden; mithin bedarf es keines neuen Aktes, sondern es genügt seine bloße Anwesenheit, um ihn zu erkennen. Was ist darauf zu erwidern?

Der hl. Thomas legt uns die Lösung dieser Schwierigkeit nahe, wo er von dem Erkennen unseres Willensaktes durch den Verstand handelt. Um dieses zu erklären, begnügt er sich nicht damit festzustellen, daß der Willensakt im Verstande ist, sondern er betont nachdrücklich, daß er auch intelligiblerweise im Verstande ist. Nicht jede beliebige aktuelle Gegenwart eines Seins im Verstande reicht also hin, damit dieses Sein wirklich erkannt werde, vielmehr ist außerdem noch erfordert, daß es intelligibel, intentional, objektiv im Verstande gegenwärtig sei und nicht bloß seinem physischen Sein nach das Erkenntnisvermögen subjektiv aktuiere.[1] Dieser Bedingung aber ermangelt unser Verstandesakt als solcher: er ist die objektive und intelligible Gegenwart eines Außendinges in uns, ist aber selbst zunächst nur seiner physischen Realität nach im Verstande wie die Verwirklichung in der subjektiven Anlage als deren Verwirklichung gegenwärtig, während jedes Erkennen darin besteht, daß das erkennende Subjekt das erkannte Objekt zwar in sich trägt, aber sich dasselbe nicht zu eigen macht, sondern es in seiner Objektivität beläßt.[2]

Allein, so könnte man fragen, würde uns die Annahme eines realen Unterschiedes zwischen dem intellektuellen Bewußtseinsakt und dem bewußten Verstandesakt nicht zur Annahme einer unendlichen Anzahl von gleichzeitig vorhandenen Akten hinausdrängen? Denn wenn irgendein Verstandesakt nur durch einen davon verschiedenen Akt bewußt werden kann, dann kann auch dieser Bewußtseinsakt nur durch einen zweiten bewußt werden, dieser

[1] S. Theol. 1. q. 87. a. 4. c. „Quod intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est, ut ab eo intelligatur".

[2] Vgl. Caiet. in S. theol. 1. q. 87. a. 3.

durch einen dritten und so fort ins Unendliche. C. Willems[1] stützt sich besonders auf diesen Grund, scheint jedoch übersehen zu haben, daß schon der hl. Thomas sich den gleichen Einwand vorgelegt und ihn auch beantwortet hat. Ja, der engelgleiche Lehrer nimmt gerade dieses Bedenken zum Anlaß, um in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise seine eigene Auffassung auszusprechen, und fügt dann in Beantwortung der erhobenen Schwierigkeit kurz und bündig bei: Es steht nichts im Wege, dem Intellekt eine potentielle Unendlichkeit beizulegen.[2] Diese Lösung ist offenbar in dem Sinn zu deuten, daß tatsächlich jeder Verstandesakt, der bewußt wird, durch einen von ihm verschiedenen Bewußtseinsakt bewußt wird, daß infolgedessen eine unendliche Menge von Akten möglich wäre, deren einer das Bewußtsein des anderen wäre, daß aber diese Möglichkeit immer nur Möglichkeit bleibt, daß also in Wirklichkeit ein Akt unbewußt ist und die Kette der Bewußtseinsakte abreißt, so daß der Einwand von einer irrigen Voraussetzung ausginge. In der Tat erscheint die Annahme, daß jeder Verstandesakt bewußt sei, durch nichts gerechtfertigt. Die Erfahrung weist Fälle auf, welche dieser Meinung zum mindesten Schwierigkeiten bereiten, und die spekulative Begründung derselben aus der Natur des Erkennens sahen wir uns schon früher als unstichhaltig abzulehnen genötigt.

Somit dürfte es auch bezüglich des Verstandesaktes bei dem bleiben, was wir bereits früher bezüglich der Akte unseres Begehrens und unserer sinnlichen Wahrnehmung ausgesprochen haben: Der Bewußtseinsakt ist von dem bewußten Akt verschieden. Nachdem wir dieses allgemeine Urteil in mehrere Teilbehauptungen zerlegt und diese im einzelnen begründet und verteidigt haben, erübrigt uns nur noch, auf einige Schwierigkeiten zu

---

[1] Inst. phil. I. 145.

[2] S. theol. 1. q. 87. a. 3. obi. 2. „Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur; si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum et iterum illum actum alio actu; erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile . . . Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione; unde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia."

antworten, welche gegen diese Lehre als Ganzes ins Feld geführt werden.

Ganz kurz können wir nach den vorstehenden Ausführungen den Einwand Willems[1] erledigen, daß kein Grund vorliege, eine reale Unterscheidung anzunehmen; denn die Behauptung, eine und dieselbe Realität könne nicht zugleich Subjekt und Objekt des Erkennens sein, sei unrichtig und würde schließlich jedes Bewußtsein unmöglich machen. Letzteres ist gewiß zuzugeben, allein wir haben uns in unserem Beweisverfahren auf diesen Irrtum durchaus nicht gestützt, und so dürfte die vorliegende Abhandlung, welche eine Reihe anderer Gründe für die reale Verschiedenheit des Bewußtseinsaktes und des bewußten Aktes beibringt, in ihrer Gänze eine Antwort auf diesen Einwand Willems sein.

Derselbe Autor verweist weiterhin auf das Zeugnis unseres Selbstbewußtseins, welches uns die Identität des Bewußtseins und des bewußtes Aktes verbürge.[2] Ich glaube, daß uns das „direkte" oder „begleitende" Bewußtsein weiter nichts bezeugt als die Tatsache, daß irgendeine psychische Tätigkeit in uns vorhanden ist und von uns wahrgenommen wird; das Urteil darüber, ob diese psychische Tätigkeit und ihre Wahrnehmung eine und dieselbe oder zwei Realitäten sind, fällt erst die analysierende Reflexion, diese aber gewährt uns keine unmittelbare Gewißheit und daher ist mit der bloßen Berufung auf ihr Zeugnis nichts gedient, vielmehr ist eben die Richtigkeit desselben nachzuprüfen.

Doch — so argumentiert Willems weiter[3] — wenn wir es in der Tat mit zwei psychischen Tätigkeiten zu tun hätten, dann müßten wir ja ein eigenes Bewußtseinsvermögen annehmen, da ja die Seele nur durch ihre Vermögen sich betätigt; ein solches Vermögen sei aber abzulehnen. Die Ausführungen dieser Abhandlung dürften wohl die Unterscheidung mit hinreichender Deutlichkeit an die Hand geben, wodurch sich dieser Einwand entkräften läßt. Irgendein Vermögen, dessen Akt das Bewußtsein ist, ist gewiß anzunehmen, das will ja doch auch Willems nicht leugnen; daß dieses Vermögen verschieden sei von jenem, dessen Akt das Objekt des Bewußtseins bildet, ist richtig für die Akte des Begehrens und der sinnlichen Wahrnehmung, unrichtig für die Akte des Ver-

[1] Instit. philos. I. 145. [2] Ebd. 144. [3] Ebd. 145.

standes. Unser sinnliches Erkennen und Begehren werden durch den Gemeinsinn, das geistige Erkennen und Begehren durch den Verstand, aber durch einen vom bewußten Akt verschiedenen Akt des Verstandes wahrgenommen. Ein spezifisches Bewußtseinsvermögen ist überflüssig.

Ehe wir schließen, möchten wir noch auf eine Konsequenz der hier vorgetragenen Lehre verweisen, um zu zeigen, daß es sich in dieser Frage nicht um eine höchst überflüssige Spekulation, sondern um die Feststellung einer Wahrheit handelt, von welcher die Art der Lösung eines der wichtigsten philosophischen Probleme abhängt. Bekanntlich hat in der Frage nach der Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisvermögen Kardinal Mercier teilweise neue Bahnen eingeschlagen. Er spricht von einem Beweise (preuve) der Objektivität der unmittelbar erkannten Urteile der idealen Ordnung.[1] Allerdings fügt er sogleich bei, daß der einzig mögliche Beweis dieser These in der Feststellung der behaupteten Tatsache durch das Bewußtsein bestehe. Etwas später aber deduziert er aus dieser Lehre das Korollar: Der menschliche Verstand ist fähig, die Wahrheit zu erkennen. Wir haben, so fährt er erläuternd fort, von vornherein ebenso den Skeptikern das Recht abgesprochen, diese Fähigkeit zu leugnen, wie wir den Vertretern der Theorie von den drei Grundwahrheiten das Recht bestritten haben, dieselbe a priori zu behaupten; tatsächlich läßt sich das Vermögen unserer Erkenntniskräfte nur durch deren Akte bewerten; auf dem Punkte aber, auf dem wir hier angelangt sind, läßt sich diese Fähigkeit mit Fug und Recht behaupten.[2] Kardinal Mercier scheint also die Fähigkeit unserer Erkenntniskräfte zur Erfassung der Wahrheit als beweisbar zu betrachten, und in diesem Sinne sprechen sich auch seine zahlreichen Schüler und Verehrer aus. So finde ich beispielsweise im letzterschienenen Heft der Rivista di filosofia neo-scolastica,[3] welche in Italien die Ideen Kardinal Merciers besonders eifrig vertritt, die ältere Kriteriologie Tongiorgis und die neuere der Löwener Schule dadurch charakterisiert, daß erstere die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisvermögen als unbeweisbar und eines Beweises gar nicht bedürftig voraussetzen zu müssen glaubt, während

[1] D. Mercier, Critériologie générale. [5]Louvain 1906. p. 252.
[2] Mercier l. c. 260. [3] (Firenze 1911) 149.

letztere eine Pflicht anerkennt, dieselbe zu beweisen. Der beigebrachte Beweis stützt sich, wie bereits erwähnt, auf die Feststellung einer internen Tatsache durch unser Bewußtsein. Kann er als gelungen bezeichnet werden? Wenn das Bewußtsein und die Feststellung durch das Bewußtsein nichts anderes sind als der bewußte und festgestellte Akt, dann mag die Sache angehen. Wenn aber das Bewußtsein, wie wir in dieser Abhandlung zu zeigen versuchten, ein zweiter Akt des Verstandes ist, verschieden von jenem ersten, dessen Vorhandensein und Beschaffenheit er feststellt, dann läuft wohl das ganze Beweisverfahren auf einen Zirkelschluß oder im günstigsten Falle auf ein argumentum ad hominem hinaus und muß deshalb als Beweis abgelehnt werden. Man braucht deswegen noch nicht zu Tongiorgis „Grundwahrheiten" zu greifen, deren Kritik durch Kardinal Mercier gewiß berechtigt ist. Den richtigen Mittelweg dürfte der hl. Thomas gezeichnet haben an einer Stelle, die auch von Kardinal Mercier zitiert, aber, wie mir scheint, nicht ganz richtig interpretiert wird: der Verstand erkennt die Wahrheit, indem er über seinen Akt, über dessen Natur und die Natur des aktiven Prinzips selber reflektiert und so die Hinordnung seines Verstandes auf die Erfassung der Wahrheit erkennt.[1] Von einem Erkennen des Verhältnisses unseres Verstandes zu den Dingen spricht der hl. Thomas und nicht von einem Beweis desselben. Beweisen können wir die Zuverlässigkeit unseres Verstandes nicht, wir brauchen sie aber auch nicht blind vorauszusetzen, sondern wir schauen sie in dem Erkenntnisakt, dessen wir uns bewußt sind.

---

[1] S. Thom. De ver. q. 1. a. 9. c. „Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur."