Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 1 (1923)

Artikel: Die phaenomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie

Autor: Thiel, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762807

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

Die phaenomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie.

Von Dr. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

Jede Zeit hat ihre besonderen geistigen Strömungen. Gegenwärtig macht unter den philosophischen Bewegungen Deutschlands wohl keine so viel von sich reden wie die phaenomenologische. Was aber die Phaenomenologie eigentlich ist, das hat bisher noch niemand in einer klaren und eindeutigen Definition ausgedrückt. Selbst Husserl nicht, der sie begründet und ihr den bereits bei Kant, Hegel u. a. in anderer Bedeutung vorkommenden Namen gegeben hat. Man kann nicht einmal sagen, daß die Vertreter dieser neuen Richtung sonderlich bemüht sind, eine vollkommen befriedigende Begriffsbestimmung zu finden. Das scheint man vielmehr der Zeit zu überlassen. Wenn einer sich an der Philosophia perennis gebildet hat, so nimmt er anfangs an einem solchen Vorgehen Anstoß. Bedenkt man jedoch, daß Husserl nicht das, was andere vor ihm geschaffen haben, fortsetzen, sondern die allerersten Prinzipien des Philosophierens finden und sichern möchte, so versteht man, daß er die Frage nach einer Definition seiner Wissenschaft einstweilen auf sich beruhen läßt.

Immerhin scheint gerade das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung in der Phaenomenologie die einzigartige Erscheinung bewirkt zu haben, daß die Anhänger derselben philosophischen Bewegung selbst in so grundlegenden Fragen, wie das Realitätsproblem, ganz und gar auseinander gehen. *Husserl* selbst ist ausgesprochener Idealist, sein Mitbegründer *Scheler* aber und andere lehnen selbst den kritischen Realismus als eine Halbheit ab und vertreten einen zum Teil schroffen Realismus. Aber auch das läßt sich verstehen. Die Phaenomenologie will zunächst noch gar nicht eigentliche Philosophie sein, vielmehr nur Grundlegung alle wissenschaftlichen Philosophierens. Denn man philosophiert zwar schon seit Jahrtausenden, aber nach Husserl ist die Philosophie bis heute noch nicht so weit gediehen, daß sie verdient, eine wahre Wissenschaft genannt zu werden. Denn

dazu ist erforderlich, daß sie ganz gesicherte Prinzipien hat. Diese Sicherung der Fundamente aber ist bislang noch nicht geschehen. Es hat daher die Phaenomenologie eine ganz fundamentale und zunächst nur fundamentale Aufgabe und Bedeutung. Um ihr Ziel zu erreichen, geht sie von der ganz richtigen Erkenntnis aus, daß in jeder Wissenschaft das eine aus dem anderen bewiesen wird, daß aber dieser Prozeß nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Auch Platon und Aristoteles haben diesen Standpunkt schon vertreten. Er ist also gar nicht neu. Neu ist auch nicht, wenn die Phaenomenologen die Erkenntnisse, mit denen alles Philosophieren anheben muß, Intuitionen oder Anschauungen nennen. Sobald man jedoch darauf achtet, was sie unter Anschauung verstehen, sieht man, daß hier eine ganz andere Auffassung vertreten wird als sie in der Philosophia perennis üblich ist.

Auch die Scholastik baut ihre Philosophie auf Intuitionen oder Anschauungen auf. Sie läßt sogar drei Arten von Intuition gelten: eine unmittelbare, sinnliche, und zwei mittelbare des Verstandes. Dabei ist für sie durchgängig der Umstand maßgebend, daß die Bezeichnung « intuitives Erkennen » eine Metapher ist. Die Scholastiker haben sich bei dieser Auffassung an Platon und Aristoteles angelehnt. [1] Intueri, etwas anschauen kann eigentlich nur das Auge. Wenn daher auch von den übrigen Erkenntnisvermögen ein solches « Anschauen » ausgesagt wird, so ist das eine bildliche Bezeichnung, die insoweit berechtigt ist, als diese Vermögen in ihrem Erkennen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Erkennen unseres Gesichtssinnes aufweisen. Dieser aber kann nach den Scholastikern, die erkenntnistheoretisch alle Realisten sind, immer nur physisch gegenwärtige Farben sehen. Mithin ist, so schließen sie, zum intuitiven Erkennen die wirkliche Gegenwart des erkannten Gegenstandes erforderlich. Jedoch braucht die physische Gegenwart nicht selbst als solche erkannt zu sein. Sie muß nur der Grund dafür sein, daß der Gegenstand, dem sie zukommt, jetzt von jenem Vermögen erkannt werden kann und erkannt wird.

Auf Grund dieser Begriffsbestimmung schreiben die Scholastiker eine Intuition im strengen Sinne zunächst allen äußeren Sinnen zu. Sodann dem Gemeinsinn, weil dieser innere Sinn mit dem äußeren darin übereinkommt, daß er nur wirklich Gegenwärtiges zum Gegenstand haben kann, nämlich die gegenwärtig stattfindenden Tätigkeiten

[1] Vgl. *O. Willmann*, Philos. Propaedeutik I [3], 20.

der äußeren Sinne. Den drei anderen inneren Sinnen sprechen sie jede Art von Intuition ab. Beim menschlichen Verstand unterscheiden sie. Eine Intuition in engerer Bedeutung kommt auch ihm nicht zu. Denn sein eigentümlicher Gegenstand sind die allgemeinen Wesenheiten der körperlichen Dinge. Was aber ein Ding im allgemeinen ist, das läßt sich erkennen, ohne daß es faktisch existiert. Wenn die Scholastiker dem menschlichen Verstande aber dennoch eine Intuition zuerkennen, so hat das seinen bestimmten Grund : obschon der Verstand bezüglich der faktischen Existenz seines eigentlichen Gegenstandes gleichgültig ist und auch nur *allgemeine* Wesenheiten der körperlichen Dinge erkennt, so kann dennoch auch er durch Vermittlung der äußeren Sinne von der physischen Gegenwart singulärer Dinge Bewußtsein erhalten. Kraft seiner dominierenden Stellung ist es ihm nämlich möglich zu wissen, was die äußeren Sinne wahrnehmen. So sehe ich beispielsweise zunächst mit meinen Augen die gelbe Farbe des Papiers. Das ist eine unmittelbare Anschauung. Indem aber jetzt mein Verstand darauf aufmerksam wird, daß meine Augen diese gelbe Farbe sehen, erhält auch er Kenntnis von dieser singulären Farbe. Denn er erkennt nicht bloß, *was* gelbe Farbe überhaupt ist, sondern auch *daß* hier eine konkrete gelbe Farbe gesehen wird. Diese zweite Verstandeserkenntnis ist nach den Scholastikern wenigstens mittelbar intuitiv. Denn wäre die gelbe Farbe nicht physisch gegenwärtig, so hätten meine Augen keine Gelb-Empfindung und wäre darum auch nicht in meinem Verstande die Erkenntnis, daß das Papier gelb ist. Es liegt also hier alles vor, was zu einer Intuition wesentlich erforderlich ist. Solche mittelbar intuitive Verstandeserkenntnisse machen das aus, was wir « Erfahrung » nennen.

Nun hat die Unmittelbarkeit, mit der unser Verstand die Axiome oder obersten Prinzipien erkennt, viel Ähnlichkeit mit dieser mittelbaren Intuition. Vor allem hat diese Erkenntnis der ersten Prinzipien mit ihr gemein, daß sie ohne Anwendung des schlußfolgernden Denkens gewonnen wird. Daher hat schon Aristoteles dem Nus ein intuitives Erkennen der obersten Prinzipien zugeschrieben und sind ihm die Scholastiker hierin gefolgt, obgleich es sich hier nicht mehr um die Erkenntnis eines physisch gegenwärtigen Gegenstandes handelt, vielmehr nur um eine Erkenntnis, die nicht erst aus anderen *Verstandes*-erkenntnissen abgeleitet werden muß und darum an die Unmittelbarkeit erinnert, mit der unser körperliches Auge seine Gegenstände wahrnimmt.

Vergleichen wir nun mit dieser thomistisch scholastischen Lehre

von der Anschauung jene der Phaenomenologen, so gewahren wir bald nicht unbedeutende Unterschiede. Zwar lassen sich auch ihre Intuitionen in drei Arten zusammenfassen. Aber keine dieser drei Arten deckt sich mit einer der drei scholastischen.

Um sie darzustellen, lehne ich mich an *Otto Gründler* an, der in seinem Buche « Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phaenomenologischer Grundlage » (Kempten 1922) versucht hat, vom Standpunkte der Phaenomenologie aus die Frage nach der Art unseres Wissens von Gott zu beantworten. Denn Zweck dieser Abhandlung soll es nicht sein, über die Phaenomenologie im allgemeinen zu orientieren, vielmehr will sie nur an konkreten Beispielen die Berührungspunkte und Abweichungen der phaenomenologischen und der thomistischen Auffassung vom anschaulichen Erkennen aufdecken. Solcher Beispiele aber hat Gründler in hinreichender Anzahl zusammengestellt und uns so der Mühe überhoben, Beispiele zu konstruieren, von denen man doch vielleicht sagen würde, daß sie die phaenomenologische Auffassung nicht richtig widerspiegeln. [1]

Nach Gründler läßt sich nicht begrifflich definieren, was ‚Anschauung' ist, « sondern selbst nur wieder intuitiv, durch immanente (innere) Wahrnehmung der eigenen Anschauungsakte erfassen. ‚Anschauen' ist ein Bewußtseinsakt, in dem sich uns die Gegenstände in bildhafter Weise als so und so beschaffen präsentieren. » S. 4 f. Wie bei den Scholastikern ist auch nach den Phaenomenologen die sinnliche Anschauung die einzige Art, die man im vollen Sinne unmittelbar nennen kann. Aber schon diese sinnliche Anschauung der Phaenomenologen ist viel umfangreicher gefaßt, als irgend eine der drei scholastischen. Denn sie wird nicht allein der bloßen Empfindung der äußeren Sinne zuerkannt, sondern auch der Wahrnehmung. Während also ein Thomist z. B. nur die Grün-Empfindung des Auges eine sinnliche Anschauung nennt, ist nach Gründler noch die Wahrnehmung des grünen *Baumes* eine Anschauung. Ja, selbst die Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen fallen noch unter den phaenomenologischen Begriff von sinnlicher Anschauung.

[1] Wenn ich im folgenden schon prinzipiell von Gründler abweiche und demzufolge auch alles ablehnen muß, was nur eine Konsequenz seiner Auffassung vom anschaulichen Erkennen ist, so möchte ich damit doch keineswegs ausdrücken, daß sein Buch nicht lesenswert sei. Im Gegenteil, ich finde darin manche Gedanken, die auch den anregen, der einen anderen Standpunkt einnimmt. Besondere Beachtung verdient seine Analyse des religiösen Aktes und seine Auseinandersetzung mit der Offenbarung.

Die beiden anderen Hauptarten phaenomenologischer Anschauung teilen das Merkmal der Übersinnlichkeit. Die eine wird kategoriale oder Sachverhaltsanschauung genannt und die andere Wesensanschauung. Fassen wir zunächst diese zweite Art ins Auge, weil sie noch am meisten Annäherungen an die thomistische Philosophie enthält, insonderheit an die thomistische Lehre von der Wesens*erkenntnis*. Mit dieser stimmt sie sogar bezüglich zweier Tatsachen vollkommen überein. Denn nach beiden Auffassungen setzt das übersinnliche Erkennen des Menschen nicht bloß immer eine sinnliche Wahrnehmung voraus, sondern es ist auch immer nur auf das *allgemeine* Wesen der Dinge gerichtet. In der weiteren Frage, wie der Mensch auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung eines Dinges zu dessen Wesenserkenntnis gelange, gehen sie dann allerdings weit auseinander. Nach Gründler erkennt der Mensch, nachdem er z. B. einen grünen Baum sinnlich wahrgenommen hat, sofort auch mittels einer « übersinnlichen Anschauung » das Wesen des Grün oder das « Grün überhaupt ». (S. 6.) Nach den Thomisten geschieht diese Wesenserkenntnis des Grün nicht so unmittelbar. Denn das « Grün überhaupt » oder das Wesen des Grün ist *in der Allgemeinheit, wie es erkannt wird,* in dem sinnlich wahrgenommenen Baume nicht tatsächlich gegeben. Das Grün an dem Baume ist ein konkretes, singuläres Grün, nicht das « Grün überhaupt ». Es kann also auch der grüne Baum für sich allein nicht imstande sein, im menschlichen Verstande die Kenntnis von « Grün überhaupt » hervorzubringen. Vielmehr muß sich der menschliche Verstand diese Kenntnis selbst aus dem sinnlich wahrgenommenen Grün erarbeiten. Damit er das kann, hat die Natur dem Menschen den Intellectus agens gegeben. Um die thomistische Lehre vom Intellectus agens zu verstehen, muß man die thomistische Lösung des Universalienproblems kennen. Die Thomisten scheiden scharf zwischen einer Ordnung des Psychischen und einer Ordnung des Physischen. In Gott sind diese beiden Ordnungen auf das vollkommenste miteinander vereinigt. Aber in den Geschöpfen fallen sie auseinander. In der physischen Ordnung gibt es nur singuläre und individuelle Dinge. In der psychischen dagegen gibt es auch Allgemeines, Universelles. Wenn wir speziell den Menschen betrachten, so müssen wir sogar sagen, daß alle seine Verstandeserkenntnisse mehr oder weniger allgemein sind. Denn der menschliche Verstand kann immer nur *allgemeine* Wesenheiten erkennen. De singularibus non est scientia. Singulare est ineffabile. Dennoch muß der menschliche Verstand auch diese

allgemeinen Wesenserkenntnisse aus den singulären Dingen der physischen Welt gewinnen. Denn angeborene Ideen gibt es nicht. Wie ist das möglich ? Antwort : Die Dinge der physischen Ordnung sind zwar alle singulär, aber desungeachtet kommen viele von ihnen darin überein, daß jedes die physische Verwirklichung ein und desselben Psychischen, nämlich der gleichen Idee darstellt. So ist z. B. sowohl im Caesar als im Brutus und in ungezählten anderen Individuen ein und dieselbe Idee « Mensch » physisch verwirklicht. Es muß daher einem Erkenntnisvermögen auch möglich sein, diese allgemeine Idee aus jedem einzelnen der genannten Individuen wieder zu gewinnen. Und gerade dieses Gewinnen solcher allgemeiner Ideen aus den sinnlich wahrgenommenen physischen Einzeldingen besorgt der Intellectus agens. Jedoch gelingt ihm das in den meisten Fällen nicht auf einmal. Im Gegensatz zu den Phaenomenologen lehren die Thomisten, daß nur sehr wenige Wesenserkenntnisse unmittelbar seien. Nehmen wir wieder das Beispiel von der grünen Farbe. Nach den Thomisten wird die Idee von « Grün überhaupt » oder die Wesenserkenntnis des Grün längst nicht mehr unmittelbar gewonnen. Denn es ist doch dazu, daß sich der Mensch aus dem sinnlich wahrgenommenen grünen Baume die Idee von « Grün überhaupt » erarbeiten kann, vorausgesetzt, daß er schon die Idee von « Farbe überhaupt » gewonnen hat. Denn es kann einer wohl die grüne Farbe sinnlich wahrnehmen, ohne etwas wahrgenommen zu haben, was weder die grüne noch eine andere bestimmte Farbe hat, aber *was* die grüne Farbe ist, das kann nur der erkennen, der schon einen Begriff davon hat, was « Farbe überhaupt » ist. Und da die Farbe eine körperliche Beschaffenheit ist, so setzt auch die Idee der Farbe in bezug auf ihre Gewinnbarkeit im Menschen den Besitz anderer Ideen schon voraus. Daraus folgt, daß die Wesenserkenntnis von « Grün überhaupt » schon ganz dem diskursiven Erkennen angehört. Doch darf man sich diese Mittelbarkeit nicht als einen Syllogismus vorstellen, in dem aus einem allgemeinen Prinzip ein besonderer Fall deduziert wird. Die Wesenserkenntnis von Grün wird natürlich nicht einfach a priori aus der Wesenserkenntnis von Farbe abgeleitet, wohl aber durch sie vermittelt und eben deswegen heißt sie mittelbar.

Wenn aber desungeachtet die Thomisten betonen, das letzte Kriterium aller Wahrheit sei nicht etwas außerhalb des Erkenntnisgegenstandes Gelegenes, sondern die objektive Evidenz, so ist das wieder ein Moment, auf das auch die Phaenomenologen den größten

Wert legen. Jedoch unterscheiden sie sich auch da wieder von diesen dadurch, daß sie dort, wo nach ihrer Lehre nur eine mittelbare Wesenserkenntnis vorliegt, auch nur eine mittelbare Evidenz zugeben, sodaß also nach ihnen die allermeisten Wahrheiten dem Menschen nur mittelbar evident werden können. Unmittelbare Evidenz schreiben die Scholastiker nur den Axiomen zu, und auch bei diesen ist die Unmittelbarkeit nicht durchweg gleich vollkommen. Alle übrigen Erkenntnisse werden nur im Lichte dieser unmittelbaren Erkenntnisse vollkommen evident.

Daß die Phaenomenologen in der Frage nach der Wesenserkenntnis von den Scholastikern abweichen, hat einen doppelten Grund : einmal berücksichtigen sie das Universalienproblem zu wenig oder sie denken in dieser Frage anders als die gemäßigten Realisten ; sodann bleiben sie absichtlich bei dem stehen, was uns ohne weitere Analyse bewußt wird, um es, wie sie sagen, ehrlich zu beschreiben, nicht aber viel zu erklären. Rein empirisch-psychologisch betrachtet kommen uns aber die meisten Erkenntnisse unmittelbar vor. Denn nächster Gegenstand unserer Verstandeserkenntnis ist immer etwas außer dem Verstande Liegendes. Um sich seiner selbst und seiner eigenen Tätigkeiten klar bewußt zu werden, muß der Verstand, nachdem er etwas ihm Fremdes erkannt hat, erst eigens über dieses Geschehnis reflektieren. Aber auch dann kommt ihm nicht gleich alles zum Bewußtsein, was sich in ihm abgespielt hat, bevor er jenes Fremdobjekt hat erkennen können. Es ist daher begreiflich, daß uns anfangs manche Erkenntnisse unmittelbar erscheinen, ohne es wirklich zu sein. Ihr Schein der Unmittelbarkeit rührt nur davon her, daß wir nicht gleich alles beachten, was in uns vorgeht.

Gehen wir nun über zu der dritten Art von phaenomenologischer Anschauung. Von ihr schreibt Gründler : « Die Entdeckung der übersinnlichen, kategorialen Anschauung ist die Grundlage der ganzen Phaenomenologie, denn nur sie ermöglicht es, alles Erkennen letzten Endes auf Anschauung zu gründen, — worin ja Husserls ‚Prinzip aller Prinzipien' besteht. » (S. 5.). Es gibt viele Unterarten kategorialer Anschauung. Es seien hier nur die wichtigsten herausgestellt. « Wenn ich z. B. », so schreibt Gründler, « einen grünen Baum vor mir habe (sei es nun in der Wahrnehmung oder in der Phantasievorstellung), so ist mir sinnlich-anschaulich gegeben der grüne Baum mit allen seinen Bestandteilen, seiner ihm anhaftenden grünen Farbe usw. Dagegen das Grünsein des Baumes, dieser *Sachverhalt*, steht mir nicht

sinnlich ‚greifbar' gegenüber und doch ist er mir ohne Zweifel anschaulich gegeben, wird nicht etwa aus der Wahrnehmung des Baumes erst erschlossen ; er präsentiert sich mir schlicht anschaulich in seiner bildhaften Fülle. In ähnlicher Weise wie diesen Beschaffenheitssachverhalt nehmen wir eine *Wirksamkeit* kategorial wahr. Was wir unmittelbar sinnlich erfassen, ist z. B. eine ruhende Kugel und eine rollende Kugel, hierauf zwei sich berührende Kugeln und dann zwei rollende Kugeln. Es ist aber kein Schluß oder sonst irgend ein Denkvorgang nötig, um aus diesen sinnlich-anschaulichen Gegebenheiten den Satz abzuleiten : ‚die eine Kugel hat die andere in Bewegung versetzt', sondern auch dieser Sachverhalt steht anschaulich vor mir, wird von mir in einem gewissen Sinne wahrgenommen. » (S. 5 f.) Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Vom thomistischen Standpunkte aus betrachtet, können wir zugeben, daß das Grünsein des Baumes uns wirklich anschaulich gegeben ist, aber es ist eine *sinnliche* Anschauung, nicht eine übersinnliche. Denn das Grünsein des Baumes ist eine Beschaffenheit, die von unserem Gesichtssinn unmittelbar empfunden wird. Wäre der Baum absolut farblos, so könnte er von uns nicht wahrgenommen werden. Die Grün-Empfindung ist also das erste, nicht die Wahrnehmung des Baumes.

Ganz anders liegt die Sache in dem Beispiel von den beiden Kugeln. Daß der Satz, « die eine Kugel hat die andere in Bewegung gesetzt », keine sinnliche Anschauung ausdrückt, steht außer Frage. Aber drückt er wirklich, wie Gründler meint, eine schlußfreie, intuitive Erkenntnis aus ? Damit dies zutrifft, muß sich die Sache folgendermaßen verhalten : zuerst nimmt der Gesichtssinn wahr, wie die Kugeln also sich berühren, dann wie beide sich bewegen, zwei nacheinander erfolgende Vorgänge. Auf Grund dieser sinnlichen Wahrnehmungen erkennt nun unser Verstand *un*mittelbar, daß die eine Bewegung aus der andern hervorgegangen ist. Diese Verstandeserkenntnis der Wirksamkeit ist demnach zwar in bezug auf die von ihr notwendig vorausgesetzten sinnlichen Wahrnehmungen nur mittelbar, aber deshalb doch nicht aus einer andern *Verstandes*erkenntnis abgeleitet. Vielmehr muß sie eine originäre, erste « Anschauung » genannt werden, und es gehört somit das Urteil, « die eine Kugel hat die andere in Bewegung gesetzt », zu den unmittelbaren, nicht erst erschlossenen Urteilen.

Aber verhält es sich wirklich so ? Zunächst müssen wir uns eine prinzipielle Frage stellen : erkennt unser Verstand in dem vorliegenden Falle nur das Auseinander der beiden Bewegungen, d. h. den Sach-

verhalt der Wirksamkeit oder hat er auch Kenntnis davon, daß die Bewegungen der beiden Kugeln nacheinander entstanden sind ? Es liegt nahe zu antworten, der Verstand erkenne durch denselben Akt beides auf einmal. Denn ein und dieselbe Bewegung, die nach der anderen entsteht, entsteht ja auch aus dieser anderen. Nach dieser Annahme würde also der Verstand dasselbe wahrnehmen, was die Sinne wahrnehmen, wenn auch auf andere Weise, und gleichzeitig durch *denselben* Akt darüber hinaus die Kausalität « schauen ». Indes, wenn es auch wahr ist, daß das Nacheinander und das Auseinander denselben Bewegungen zukommen, so sind sie doch zwei ganz verschiedene Sachverhalte. Das ergibt sich aus der unleugbaren Tatsache, daß ein Subjekt den einen dieser Sachverhalte ohne den anderen haben kann. So fällt im Herbst ein Blatt nach dem anderen vom Baume, aber deshalb braucht das eine Blatt doch nicht die Ursache dafür zu sein, daß das andere ihm nachkommt. Andererseits geht, wie wir aus der Offenbarung wissen, in der Dreifaltigkeit wohl eine Person aus der anderen hervor, aber es ist hier nicht die eine nach der anderen entstanden. Demzufolge ist damit, daß unser Verstand an der Bewegung der zweiten Kugel den einen Sachverhalt als gegeben erkannt, von ihm noch nicht ohne weiteres auch erkannt, daß der andere Sachverhalt gleichfalls vorliegt. Es muß vielmehr jeder der beiden Sachverhalte für sich getrennt erkannt werden. Nun kann aber kein Vermögen zwei Akte zugleich setzen. Mithin muß unser Verstand den einen Sachverhalt nach dem andern erkennen.

Wenn wir den ersten Eindruck, den wir in solchen Fällen in uns erleben, festhalten und entscheiden lassen, dann werden wir jetzt sagen, daß wir zuerst den Sachverhalt der Wirksamkeit erkennen und erst nachher, indem wir hierüber reflektieren, auch des anderen Sachverhaltes bewußt werden, den unsere Sinne wahrgenommen haben. Doch nehmen wir an, es sei so, es erkenne unser Verstand wirklich zunächst das Auseinander der Bewegungen, ohne vorher um den Sachverhalt des Nacheinander zu wissen. Was dann ? In diesem Falle müssen wir sagen, daß unser Verstand, wenn er jetzt von den nacheinander erfolgten Vorgängen Kenntnis erhält, diese Erkenntnis aus der ersten ableiten und folgern muß. Denn diese zwei Verstandeserkenntnisse stehen dadurch zueinander in einem inneren Verhältnis, daß sie beide die gleichen sinnlichen Wahrnehmungen voraussetzen. Wenn sich sonst im Verstande zwei Akte folgen, so liegt der Grund dafür, daß der eine früher und der andere später ist, darin, daß die dem ersten

Akte zu Grunde liegende sinnliche Wahrnehmung eher eingetreten ist als die von der zweiten Verstandeserkenntnis vorausgesetzte. In Fällen aber wie der unsrige liegt die Sache anders. Die Verstandeserkenntnis von der Wirksamkeit gründet sich nicht etwa nur auf die sinnliche Wahrnehmung, daß die beiden Kugeln sich berührt haben. Wenn das der Fall wäre, dann könnte man Gründler beistimmen. Vielmehr setzt diese Verstandeserkenntnis die drei sinnlichen Wahrnehmungen *zusammen* voraus, daß zuerst nur eine Kugel in Bewegung war, daß diese dann die ruhende Kugel berührt hat und daß endlich auch diese sich bewegte. Erst nach diesen *drei* sinnlichen Wahrnehmungen kommt die Erkenntnis von der Wirksamkeit zustande. Daraus ersieht man, daß kein äußerer Grund dafür vorliegt, wenn der Verstand diesen Akt notwendig immer vor dem anderen setzt. Denn sowohl die Kenntnis der aufeinander folgenden Vorgänge als auch die des Auseinander der Bewegungen setzt alle drei sinnlichen Wahrnehmungen voraus. Der Grund für die bestimmte Reihenfolge dieser zwei Verstandesakte muß daher in ihnen selbst liegen. Das aber bedeutet soviel wie: die beiden Verstandesakte stehen zueinander in dem Verhältnis von Grund und Folge. Wenn daher unser Verstand auf die drei sinnlichen Wahrnehmungen hin zuerst das Auseinander der Bewegungen erkennt und erst dann deren Nacheinander feststellt, so ist eben diese Erkenntnis des Nacheinander eine Folgerung aus der ersten. Wie aber soll das möglich sein? Indem der Verstand das Auseinander oder die Wirksamkeit erkennt, erkennt er doch schon den Grund für die Erscheinung, daß die zweite Kugel sich nach der ersten bewegt. Er würde also in diesem Falle schon den Grund für einen Sachverhalt erfassen, ohne diesen selbst zu erkennen, sich auf eine Frage antworten, die er noch gar nicht gestellt hat. Sodann müßte man sagen, die Verstandeserkenntnis und sinnliche Wahrnehmung seien nur äußerlich miteinander verbunden. Denn die Sinne gehen immer nur auf das *Daß* der Erscheinungen, niemals aber auf das *Warum*? Wenn also unser Verstand zunächst das Warum erkennt und das Daß erschließt, so besteht offensichtlich zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen und dem auf sie folgenden *ersten* Verstandesakt eine Kluft. Nehmen wir dagegen an, daß unser Verstand zuerst das Nacheinander der Bewegungen erkennt und dann daraus ihr Auseinander folgert, so haben wir einen ganz organischen Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Verstandeserkenntnis. Dann können wir mit Recht den Satz, «die eine Kugel hat die andere in

Bewegung gesetzt », also begründen : zuerst sahen wir nur die eine Kugel in Bewegung, dann nahmen wir wahr, wie diese die andere berührte, und endlich sahen wir beide einherrollen. Auf Grund dieser Wahrnehmungen muß sich die Sache wirklich so, wie wir sagten, verhalten. Die eine Kugel muß die andere in Bewegung gesetzt haben.

Von den weiteren Arten kategorialer Anschauung, die Gründler noch anführt, seien hier nur noch jene zwei berücksichtigt, die für seine Religionsphilosophie grundlegend sind und ihn bestimmen, « auch im Gebiete des Religiösen von einer Anschauung zu reden. Denn auch das Anschauen Gottes ist eine eigentümliche Art jener mittelbaren Anschauung und mit demselben Recht wie diese als ‚Anschauung' zu bezeichnen ». (S. 7.)

« Eine andere Art der mittelbaren Anschaulichkeit ist die, in der Körperliches auf Seelisches und Geistiges hinweist. So ‚sehe' ich z. B. an der Kopfform eines Menschen seine ‚Intelligenz', an seinem Gesichtsausdruck seine ‚Begeisterung', an seinem ganzen Verhalten seine ‚Treue', — auch all dies ist mir anschaulich gegeben und nicht irgendwie erschlossen. »

« Ebenso kann auch eine geistige Gegebenheit auf eine andere geistige hinweisen. So erwächst mir z. B. beim Lesen eines Buches ganz unreflektiert die Anschauung ‚der Verfasser ist ein scharfsinniger Kopf', beim Anblick eines Kunstwerkes erfasse ich anschaulich das künstlerische Genie seines Urhebers usw. » S. 7.

Um zu erkennen, ob in den angeführten Beispielen eine Anschauung vorliegt oder nicht, genügt es, ein einziges von ihnen zu analysieren. Denn sobald sich findet, daß in einem der angeführten Fälle keine Anschauung vorliegt, sondern ein Schluß, können wir auch in den übrigen Beispielen nicht zugeben, daß man von einem anschaulichen Erkennen spricht. Nehmen wir das zweite Beispiel : « Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung. » Ist die durch diesen Satz ausgedrückte Erkenntnis schon eine Schlußfolgerung oder ein unmittelbares, intuitives Urteil ? Gehen wir in unserer Untersuchung von der auch von den Phaenomenologen zugegebenen Tatsache aus, daß die durch den Satz, « Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung », ausgedrückte Verstandeserkenntnis eine sinnliche Wahrnehmung voraussetzt. Die Sinne nehmen aber nur eine bestimmte Beschaffenheit des Gesichtes, eine bestimmte Gesichtsform wahr. Zum B. das Leuchten seiner Augen, eine bestimmte Haltung des Kopfes u. a. Nicht aber wird durch irgend einen Sinn wahrgenommen,

was hinter diesem Gesichtsausdruck steckt, was ausgedrückt ist. Wir können die sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit des Gesichtes das Symbol von etwas Geistigem nennen. Das Symbol weist zwar wesentlich hin auf das von ihm Symbolisierte, aber die Sinne nehmen nur das Symbol wahr ohne diesen Hinweis. Nur der Verstand erkennt das symbolisierte Geistige. Doch wie ? Erkennt der menschliche Verstand zuerst das Symbol und dann aus dem Symbol das Symbolisierte, oder erkennt er sofort und unmittelbar die durch den Gesichtsausdruck symbolisierte geistige Seelenstimmung ? Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Fragestellung jener in dem Beispiele von den zwei Kugeln sehr ähnlich ist. Nehmen wir an, der Verstand erkenne das Symbolisierte unmittelbar, so entstehen für uns sofort zwei Fragen. Denn wir müssen doch zugeben, daß schon der bestimmte Gesichtsausdruck, den unsere Sinne wahrnehmen, ein Sachverhalt ist, der auch vom menschlichen Verstande erkannt werden kann. Und zwar lehrt die Erfahrung, daß der menschliche Verstand diesen absoluten Sachverhalt zuweilen erkennt, ohne den relativen mitzuerkennen, d. h. ohne zu wissen, was ein solcher sinnlich wahrgenommener Gesichtsausdruck wirklich ausdrückt. Die Verstandeserkenntnis des absoluten Sachverhaltes können wir z. B. in dem Satze ausdrücken : « ich sehe sein Auge hell leuchten ». Es kann also, daran läßt sich nicht zweifeln, schon der absolute Sachverhalt des wahrgenommenen Gesichtsausdruckes für sich allein Gegenstand einer menschlichen Verstandeserkenntnis sein. Auf Grund dieser Tatsache ist die Frage berechtigt, ob unser Verstand die beiden Sachverhalte durch einen einzigen Akt erkennen könne oder ob dazu zwei verschiedene nötig seien. Angenommen, es sei dem menschlichen Verstande möglich, den absoluten und den relativen Sachverhalt eines solchen Symbols auf einmal zu erfassen, also zugleich zu erkennen, wie der Gesichtsausdruck beschaffen ist und welche Seelenstimmung dadurch symbolisiert ist, so wäre das eine Verstandeserkenntnis, die nur durch mindestens zwei Sätze ausgedrückt werden könnte. Der eine würde den absoluten und der andere den relativen Sachverhalt bezeichnen. Und der eine könnte ganz gut wahr sein, während der andere einen Irrtum enthält. In diesem Falle wäre aber ein und derselbe Verstandesakt zugleich wahr und falsch, was undenkbar ist. Folglich müssen wir annehmen, daß unser Verstand die beiden Sachverhalte nur durch zwei verschiedene Akte erkennt.

Aber diese Erkenntnis ruft sofort die weitere Frage wach,

welchen der beiden Sachverhalte unser Verstand zuerst erkennt. Da die beiden Erkenntnisse dieselbe sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage haben, so kommt hier wieder zur Geltung, was wir in dem oben analysierten Beispiel von den zwei Kugeln schon gefunden haben. Je nachdem unser Verstand zuerst den relativen oder den absoluten Sachverhalt erkennt, ist diese oder jene Erkenntnis ein Schluß. Daß nun unser Verstand zuerst den absoluten Sachverhalt erkennt, dafür spricht schon der Umstand, daß die Deutung des Gesichtsausdruckes in den meisten Fällen schon ein gewisses Studium voraussetzt und erst allmählich leichter wird. Die Erkenntnis des absoluten Sachverhaltes dagegen ist auch dem leicht, der nicht erkennt, was dieser Gesichtsausdruck zu bedeuten hat. Sodann wird mich nach dem Satze, « Ich sehe Ihre Augen hell leuchten », niemand nach dem Grund dieser Aussage fragen ; wohl aber ist mancher nach dem Satze, « Ich sehe an Ihrem Gesichtsausdruck Ihre Begeisterung », noch geneigt zu fragen : « woraus schließen Sie das ? » Berücksichtigen wir alle Tatsachen, so müssen wir also sagen, daß der Satz, « Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung », wohl ein Schlußsatz ist und nicht der Ausdruck einer anschaulich gegebenen Verstandeserkenntnis.

Noch deutlicher zeigt die Analyse, daß der Satz, « der Verfasser dieses Buches ist ein scharfsinniger Kopf », keine unmittelbare Erkenntnis ausdrückt, sondern ebenfalls schon ein Schlußsatz ist. Denn hier muß der Verstand doch offenbar zunächst Kenntnis haben von dem Inhalt des Buches (absoluter Sachverhalt), um zu erkennen, daß sein Verfasser ein scharfsinniger Kopf ist (relativer Sachverhalt).

So sehen wir, daß in allen Beispielen für die kategoriale Anschauung der Phaenomenologen tatsächlich keine unmittelbare Verstandeserkenntnis vorliegt, vielmehr allenthalben ein Schlußverfahren notwendig ist. Wenn daher gerade diese kategoriale Anschauung den Rechtsgrund dafür abgeben soll, auch im Gebiete des Religiösen von einer Anschauung zu reden, und insbesondere unser natürliches Gotteserkennen hier auf Erden schon ein « Anschauen Gottes » zu nennen, so halten uns die angestellten Untersuchungen ab, dieser Ansicht beizustimmen. Wenn wir jene ganz verschwommene Gotteserkenntnis, bei der man noch nicht weiß, ob Gott mit unserem eigenem Ich identisch ist oder von ihm verschieden, außer acht lassen, so beruht unsere natürliche Gotteserkenntnis hier auf Erden ganz wesentlich auf einem Schlußverfahren und nicht auf einer Anschauung irgendwelcher Art.