

# Die Bedeutung der Gnoseologie Giuseppe Zambonis

Von Josef de Vries S. J

*Vorbemerkung.* Am 19. Oktober 1975 fand in Verona, der Geburtsstadt Zambonis, aus Anlaß seines 100. Geburtstages (2. August) eine Gedenkfeier statt. Der im folgenden wiedergegebene Beitrag wurde dabei in italienischer Übersetzung verlesen. Die Übersetzung, für deren sorgfältige Durchsicht auch hier *Giovanni Sala* von der Hochschule für Philosophie in München Dank gesagt sein soll, wurde inzwischen in *RivFilNeoscol* 68 (1976) 257–268 veröffentlicht. Die Freunde Zambonis wünschten indes auch eine Veröffentlichung der deutschen Urschrift; sie sind mit Recht der Überzeugung, daß das Werk Zambonis verdient, auch außerhalb Italiens nicht der Vergessenheit zu verfallen. Gegenüber der im Anfang unseres Jahrhunderts in der Neuscholastik herrschenden unkritischen Behandlung des Erkenntnisproblems war er einer der ersten, der sich ernsthaft um eine kritische Grundlegung bemühte. Es ging ihm dabei vor allem um die Grundlegung der Metaphysik. In den dreißiger Jahren waren seine Auffassungen heiß umstritten. Seine Gegner bekämpften sie gerade im Namen der Metaphysik. In den Jahren nach dem Krieg bis zu seinem Tod (8. Aug. 1950) und darüber hinaus traten diese Erörterungen sehr zurück. Und doch haben sie auch heute noch ihre Bedeutung. Mit bloßer Wissenschaftstheorie und Sprachanalyse lassen sich die für die Metaphysik grundlegenden Fragen nicht klären.

Seit *D. Merciers* „*Critériologie générale*“ (1. Aufl. 1899) setzte sich bei vielen Vertretern der Neuscholastik langsam die Überzeugung durch, daß die seit *S. Tomgiorgis* „*Logica*“ (1. Aufl. 1861) üblich gewordene Methode der Erkenntniskritik<sup>1</sup> unzureichend ist, um auf die Fragen der modernen Philosophie eine befriedigende Antwort zu geben. Man sah ein, daß die Berufung auf den gesunden Menschenverstand keine philosophisch hinreichende Antwort auf die drängenden Fragen ist und auch nicht als Beweis für die „unmittelbare Evidenz“ der so gewonnenen Annahmen gelten kann. Die Verteidiger der – freilich noch recht jungen und nur irrtümlich als „klassisch“ angenommenen – Tradition meinten allerdings, wer gegenüber diesen Annahmen noch ein „kritisches Problem“ sehe, begeben sich auf einen Weg, der folgerichtig nur im Idealismus oder gar Skeptizismus enden könne. Aber mußte man demgegenüber nicht fragen, ob nicht die grundsätzliche Weigerung, die seit Jahrhunderten heiß umstrittenen Probleme auch nur als sinnvolle Fragen zuzulassen, folgerichtig zu einer Art Irrationalismus führe. Denn wenn gewisse nicht einmal klar umgrenzte „Grundwahrheiten“ (*veritates primitivae*) als unumstößliche Wahrheiten angenommen werden müssen, ohne daß nach ihrer Begründung gefragt werden darf, ist das nicht Irrationalismus?

## I. Zambonis Auffassung der „Gnoseologie“

1. Der erste, der in Italien an die Lösung dieser Probleme herantrat und sich in zäher Arbeit um sie bemüht hat, war Giuseppe Zamboni. An der damals üblichen neuscholastischen Erkenntniskritik bzw. „*Critériologie*“ tadelte er, daß sie eine

<sup>1</sup> Dieser Methode folgt z. B. auch *C. Frick* in seiner bekannten „*Logica in usum scholarum*“ (1. Aufl. 1893, 6. Aufl. 1925).

kritische Prüfung der Sinneserfahrung und der abstrakten Prinzipien ablehne, die metaphysischen Grundbegriffe (wie Sein und Seiendes, Dasein und Wesen, Akt und Potenz, Substanz und Akzidens, Ursache) durch Abstraktion aus der Sinneserfahrung gewinnen wolle und eigentlich nur den deduktiven Schluß als Begründung einer Aussage kenne. Demgegenüber verlangte er in einer Erkenntnislehre, die Anspruch auf philosophischen Rang erhebt, daß auch für die ersten, nicht mehr ableitbaren Sätze der Weg angegeben werde, wie sie reflex begründet werden können. Gewiß werden diese Sätze im alltäglichen Denken meist ohne ausdrückliche Begründung angenommen, und zwar mit Recht („natürliche Gewißheit“). Er will sie auch nicht ernsthaft bezweifeln. Aber er sieht, daß viele dieser Sätze tatsächlich im Lauf der Geschichte bezweifelt worden sind und daß dieser Zweifel nicht immer einfach als unbegründet abgewiesen werden kann. Jedenfalls wenn Philosophie letztbegründete Erkenntnis bieten will, darf sie die Forderung nach Begründung nicht ablehnen, auch nicht unter dem Vorwand, das alles sei doch „evident“. Diesen ungenauen Begriff der „Evidenz“ oder „unmittelbaren Evidenz“, oder auch das Nicht-weiter-Zurückfragen über andere „Kriterien“ der Wahrheit hinaus scheint Z. zu meinen, wenn er eine „Kriteriologie“ als hinreichende Erkenntniskritik ablehnt.

Wenn man Zambonis *Forderung nach letzter Begründung* mit der unsinnigen Forderung, alles zu beweisen, gleichsetzt, ist das selbstverständlich ein Mißverständnis. Was er meint – auch wenn er es, soweit mir bekannt, nicht gerade mit den folgenden Worten formuliert – ist einfach dieses: Wahrheit, insofern sie als logische Wahrheit im Urteil gegeben ist, ist Übereinstimmung des „Denkens“ (genauer: des Denkinhalts eines Urteils) mit dem „Sein“ (genauer: mit dem gemeinten realen Sachverhalt). Diese Wahrheit ist nicht dadurch schon erkannt, daß uns der Denkinhalt des Urteils gegeben ist; ebensowenig durch die Zustimmung, durch die das Urteil eigentlich erst Urteil wird. Vielmehr muß der Denkinhalt als mit dem realen Sachverhalt übereinstimmend festgestellt, „wahrgenommen“, (im weitesten Sinn des Wortes) „gesehen“ werden. Dieses „Sehen“ ist als solches nicht wiederum ein Urteil im Sinn eines Denkgebildes, eines Urteilsgedankens (lat.: enuntiabile), obwohl die Tatsache des Sehens auch in einem reflexen Urteil ausgesagt werden kann. Das „Sehen“ der Übereinstimmung ist vielmehr nur dadurch möglich, daß uns einerseits der Urteilsinhalt bewußt (und so „gesehen“) ist, andererseits das Sein des Sachverhalts „sich uns zeigt“, „wahrgenommen“, „gesehen“ wird. Nur diese Wahrnehmung oder genauer: der Sachverhalt als „wahrgenommener“, als sich irgendwie zeigender gibt uns die Möglichkeit, die Übereinstimmung des „Denkens“ mit dem „Sein“, d. h. die Wahrheit des Urteils zu sehen und darum mit Recht zu behaupten. Mit anderen Worten heißt das: das sich zeigende und darum wahrgenommene Sein ist der „Grund“ des Urteilsgedankens. In diesem und nur in diesem Sinn fordert Z. eine Begründung jedes mit fester Zustimmung angenommenen Urteils (von wahrscheinlichen Urteilen sehen wir hier ab). Das besagt also keineswegs, daß jedes Urteil „bewiesen“ wird. Eine solche Forderung wäre in der Tat sinnlos, da „beweisen“ nichts anderes ist, als ein Urteil durch andere Urteile begründen, was zu einem unmöglichen Fortschreiten ins Unendliche führen würde, wenn es für alle Urteile gefordert würde. Eine letzte Begründung kann also nie durch einen Beweis geschehen, sondern nur durch das sich zeigende Sein selbst. (Das ist übrigens auch der berechtigte Sinn der These von der „Evidenz“ als „Wahrheitskriterium“, wenn auch zugegeben werden muß, daß die so formulierte These mißverstanden werden kann und oft mißverstanden worden ist. Aber was kann in der Erkenntniskritik nicht mißverstanden werden? Gerade Zamboni hat das Mißverstandenwerden immer wieder erfahren.)

Wenn eine letzte Begründung der Seinsaussage, die im Urteil geschieht, überhaupt möglich sein soll, ist also ein unmittelbares Sichzeigen des Seins eines

Seienden notwendig. Wo findet es sich? Z. antwortet mit aller Bestimmtheit: im Selbstbewußtsein (*autocoscienza*), und nur in ihm. In ihm haben wir die grundlegende geistige Erfahrung. So verstehen wir Zambonis Definition der „gnoseologia pura“: „La gnoseologia pura è appunto la ricerca, spinta fino in fondo, intorno a quelle esperienze elementari, dalle quali effettivamente . . . esce e deve uscire ogni conoscenza volgare, scientifica e filosofica.“<sup>2</sup>

2. Die *Gnoseologie* in diesem Sinn ist für Z. die *Grundwissenschaft* schlechthin. Damit scheint er nun aber in Widerstreit mit *Aristoteles* zu geraten, für den die Lehre vom Seienden als Seienden, die später „Metaphysik“ genannt wurde, die Grundwissenschaft ist, eine Auffassung, die von der gesamten scholastischen Tradition übernommen wurde. Es ist klar, daß weder *Aristoteles* noch die Meister der Scholastik das Wort *πρώτη* hier im Sinn des zeitlich Ersten verstehen, sondern eben gerade im Sinn des Grundlegenden (*fondamentale*), wie Z. es von der *Gnoseologie* behauptet. Trotzdem setzt Z. schon im Titel seines ersten bedeutenden philosophischen Werkes<sup>3</sup> voraus, daß die „gnoseologia“ das „Fundament der Seinsphilosophie“ ist. In einem späteren Werk wird der Vorrang der *Gnoseologie* geradezu als These aufgestellt: „La gnoseologia, nell'ordine sistematico del sapere è assolutamente fondamentale.“ Ausdrücklich wird das auch von ihrem Bezug zur *Metaphysik* gesagt: „la gnoseologia fonda le certezze . . . della metafisica.“<sup>4</sup>

Es ist verständlich, daß diese These vielen Thomisten anstößig erschien. Auf dem 2. Internationalen Thomistischen Kongreß in Rom (1936) wurde die These lebhaft erörtert<sup>5</sup>. Vielleicht beruht der Gegensatz – wenigstens teilweise – auf einem Mißverständnis. Was Z. ausschließen will, ist eine Erkenntniskritik, die von vornherein eine mehr oder weniger fertige *Metaphysik* voraussetzt, die ihrerseits ohne Reflexion auf ihre Grundbegriffe und Grundsätze begonnen wird. Denn dies bedeutet, daß einerseits wesentlichste Fragen der Erkenntniskritik von vornherein als schon gelöst vorausgesetzt werden und daher ohne philosophische Begründung bleiben und daß andererseits gerade auch die *Metaphysik* ohne reflex geklärte und gesicherte Grundlagen bleibt. Man denke nur an die unbekümmerte Weise, wie die neuscholastische Ontologie vielfach den Begriff des alles umfassenden Seienden fraglos als gültig vorausgesetzt hat. Man berief sich dafür auf das Wort *Thomas von Aquins*, das Seiende (*ens*) sei das, „quod primo cadit in conceptione intellectus“<sup>6</sup>, was also dem denkenden Verstand ohne bewußtes und gewolltes Tun geradezu in den Schoß fällt. Und doch widerspricht *Thomas* gewiß auch nicht dem bekannten Ausspruch des *Aristoteles*: „Was von jeher und jetzt und immer zu lösen versucht wird und immer wieder in Verlegenheit führt, das ist die Frage: Was ist das Seiende?“<sup>7</sup> Und wenn man dazu bedenkt, daß *Aristoteles* diese Frage mit der anderen gleichsetzt: Was ist die Substanz? und daß eben diese Gleichsetzung heute gerade auf thomistischer Seite als „*Essentialismus*“ abgelehnt wird, so spürt man wohl, daß die Frage nicht so einfach ist und daß es bedenklich ist, ohne Reflexion auf die grundlegende Erfahrung einen denkbaren Begriff des Seienden unter Ausschluß jedes anderen zu bevorzugen.

Eine solche *Metaphysik* ohne kritische Besinnung auf ihre Grundlagen lehnt Z. ab. In diesem und nur in diesem Sinn fordert er eine *gnoseologische* Grundlegung

<sup>2</sup> *Metafisica e gnoseologia* (Verona 1935) 14 f.

<sup>3</sup> *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere* (Milano 1923).

<sup>4</sup> *Il realismo critico della gnoseologia pura* (Verona 1936) 169 und 176.

<sup>5</sup> Vgl. *J. de Vries*, Zum Römischen Thomisten-Kongreß: *StimmZeit* 131 (1936/37) 344–348, und die systematische Behandlung des Problems selbst: *Erkenntniskritik und Metaphysik*: *Schol* 13 (1938) 321–341.

<sup>6</sup> *S. th.* 1, q. 5, a. 2.

<sup>7</sup> *Metaphysik* Z 1; 1028b 2–4.

der Metaphysik. Streng genommen sagt er damit nicht, daß der Metaphysik eine nicht-metaphysische Grundlegung logisch vorgeordnet werden muß. Das Fundament ist ja nicht notwendig von wesentlich verschiedener Art als der auf ihm errichtete Bau.

Vielleicht hat sich aber Zamboni zu wenig Gedanken gemacht über das, was „Metaphysik“ eigentlich meint, und seinen Begriff der Metaphysik nach der damals herrschenden unkritischen Metaphysik gebildet. Ihr gegenüber ist allerdings eine andersartige Grundlegung erforderlich, aber nur deshalb, weil sie dem echteren Begriff der Metaphysik nicht entspricht. Das heißt: Gnoseologie, wie Z. sie versteht, hat – wenigstens in ihren grundlegenden Teilen – metaphysischen Charakter; die Metaphysik bleibt also „erste Philosophie“.

Wenn Z. allerdings später die Metaphysik bestimmt als „lo studio della costituzione intima del reale“<sup>8</sup> und zugleich zugibt, daß nicht nur das innerste Wesen der in den sinnlichen Wahrnehmungen erscheinenden Dinge, sondern auch der „fondo essenziale“ des eigenen Ich nur mittelbar erkannt wird<sup>9</sup>, so scheint daraus zu folgen, daß „Metaphysik“ im Verständnis Zambonis wesentlich mittelbare Erkenntnis ist, also eine nicht-metaphysische unmittelbare Erkenntnis voraussetzt. Richtiger scheint es allerdings zu sein, bei der klassischen Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik: „das Seiende als Seiendes“ (ὄν ἢ ὅν<sup>10</sup>), zu bleiben. Dann ist es aber klar, daß der Zugang zum Gegenstand der Metaphysik ein unmittelbarer sein muß; denn von etwas Nicht-seiendem, etwa einer bloßen Erscheinung aus, läßt sich Seiendes als solches durch keinen Schluß erreichen. Gegen Z. ist allerdings der Vorwurf nicht selten erhoben worden, er wolle von bloßen Phänomenen („Erscheinungen“ im Sinne *Kants*) durch Schlußfolgerung zum Seienden gelangen, aber, wie schon angedeutet wurde und noch deutlicher zu zeigen sein wird, zu Unrecht.

3. Neben der systematischen Einordnung der Gnoseologie in das Ganze der Philosophie sucht Zamboni die *geschichtliche Bedeutung der Gnoseologie* zu klären, und zwar unter zweifacher Rücksicht: erstens in ihrem Verhältnis zur neuzeitlichen Philosophie und ihrer Erkenntnistheorie, zweitens in ihrer Stellung zu Thomas von Aquin.

Die neuzeitliche Philosophie, sei es die rationalistische (*Descartes*) oder die empiristische (insbesondere *Hume*) oder die in der kritischen Philosophie *Kants* versuchte Synthese beider, stellt mit aller Schärfe Probleme, die nicht einfach als unerheblich beiseite geschoben werden können. In der zu Anfang dieses Jahrhunderts üblichen neuscholastischen Erkenntnislehre wurden diese Probleme, die echte Probleme sind, nicht ernst genommen und darum nicht gelöst. Gewiß können die in der neuzeitlichen Philosophie gegebenen empiristischen oder idealistischen Lösungsversuche nicht befriedigen, aber Z. weigert sich mit Recht, anzunehmen, daß sich diese für jede Metaphysik zerstörerischen Folgerungen notwendig ergeben, wenn man sich auf die Probleme ernsthaft einläßt. Gerade das gründliche Studium der Philosophie des Aquinaten hat ihn in dieser Überzeugung bestärkt. Auf *Thomas* beriefen sich allerdings auch seine neuscholastischen Gegner. Aber sie verwechselten dessen spekulative Erkenntnispsychologie bzw. Erkenntnismetaphysik mit einer kritischen Begründung der Geltung unserer Erkenntnis. In der spekulativen Erklärung des Zustandekommens der verschiedenen Erkenntnisformen (*sensatio*, *phantasma*, *species intelligibilis*, *verbum mentis*) geht *Thomas* allerdings – entsprechend dem allgemeinen Brauch der Zeit – von einer selbstverständlich vorausgesetzten

<sup>8</sup> La persona umana (Verona 1940) 333.

<sup>9</sup> Ebd. 114.

<sup>10</sup> Aristoteles, Metaphysik Γ 1: 1003a 21.

realistischen Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus. Wo er aber die Frage nach dem letzten Grund der Erkenntnis der Wahrheit ausdrücklich stellt<sup>11</sup>, beruft er sich nicht auf die „Evidenz“ der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auf die „Rückkehr des Geistes zu sich selbst“, obwohl diese zu ihrem Zustandekommen einer der Natur nach „früheren“ direkten Erkenntnis bedarf: „Die Vernunft erkennt die Wahrheit, insofern sie über sich selbst reflektiert.“ Gewiß hat Thomas das hier angedeutete Programm einer auf dem Selbstbewußtsein beruhenden Erkenntniskritik nicht systematisch entfaltet. Aber an nicht wenigen Stellen gibt er doch wertvolle Hinweise in dieser Richtung<sup>12</sup>. Leider sind diese in die Zukunft weisenden Einsichten von den unmittelbaren Schülern und jahrhundertlang auch von den späteren Thomisten wenig beachtet und noch weniger weiterentwickelt worden. So kam es schließlich, daß man den Anfang aller menschlichen Erkenntnis von der Sinneserfahrung und die „quidditas rei sensibilis“ als „ersten Gegenstand“ des menschlichen Verstandes auch als erste Grundlage aller Gewißheit vom Sein eines Seienden mißverstand. Demgegenüber zeigt Zamboni, daß „cognitio“ ein sehr vieldeutiger Ausdruck ist und keineswegs immer schon ein sicheres Urteil über das Sein eines Seienden bedeutet. Rein sinnlich wird Seiendes als solches überhaupt nicht erfaßt, aber auch in der Verstandeserkenntnis muß unterschieden werden zwischen bloßer „apprehensio“ einer Washeit oder auch eines Sachverhaltes, d. h. dem bloß denkenden Vorstellen des Sachverhaltes, und der „perceptio“, dem „Sehen“ des Sachverhaltes, das erst ein begründetes Urteil über das Sein eines Seienden ermöglicht. Gerade die sorgfältige Herausarbeitung dieser (und anderer) Unterschiede im weiten Bereich der „Erkenntnis“ zeigt Zamboni als Meister der Analyse.

## II. Wichtige Einzelfragen

1. Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung der Gnoseologie Zambonis sei im einzelnen auf einige bedeutsame gnoseologische Lehren hingewiesen. Zunächst seine Lehre von der *Sinneserkenntnis*. Wie üblich, unterscheidet er die besonderen Sinnesdaten der einzelnen Sinne (*sensibilia propria*) und die gemeinsamen des Gesichts- und Tastsinnes (*sensibilia communia*: räumliche Ausdehnung – Figur, Bewegung). Allein aufgrund der äußeren Eindrücke würden aber gesehene Fläche und getastete Fläche nicht als dieselbe erscheinen, erst recht würden nicht sämtliche Sinnesdaten in einen einzigen dreidimensionalen Raum eingeordnet erscheinen. Alles das ist schon Wirkung des inneren Sinnes. Zugleich fügt dieser zu den wahrgenommenen Bruchstücken die Vorstellung von nichtwahrgenommenen hinzu (etwa die Vorstellung der Rückseite). Auch die Zusammenfassung von Sinnesdaten zu Gestalten, die sich von anderen Daten als bloßem Hintergrund abheben, ist nicht dem äußeren Sinneseindruck, sondern einer Funktion des inneren Sinnes zu verdanken. Das Ergebnis dieses Zusammenwirkens von äußeren und inneren Sinnen (als letztere nennt Z. Einbildungskraft [*imaginatio*], Gedächtnis und „*cogitativa*“) nennt er mit *Thomas* „*phantasma*“; es ist in diesem Sinn also nicht als bloßes Gebilde der Einbildungskraft zu verstehen, sondern als das Gesamtbild, in dem die Gegebenheiten der äußeren Sinne durch das Wirken innerer Sinne geeint und ergänzt sind<sup>13</sup>. An dem so verstandenen „*phantasma*“ knüpft die Abstraktions-tätigkeit des Verstandes an.

Zur Methode der hier geübten Thomasinterpretation sei noch eine Bemerkung hinzugefügt: Z. deutet die Texte nicht rein grammatisch-philologisch, wie es oft bei

<sup>11</sup> De veritate, q. 1, a. 9.

<sup>12</sup> Z. hat sie gesammelt in seinem Buch „La gnoseologia di San Tommaso“ (Verona 1934). Vgl. auch *J. de Vries*, De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis (Münster 1933) 2. Aufl. 1953.

<sup>13</sup> La gnoseologia dell'atto (vgl. Anm. 3) S. 37–39; La gnoseologia di San Tommaso (Anm. 12) 142–149.

Thomisten geschieht, sondern am Leitfaden der eigenen inneren Erfahrung; denn er ist überzeugt, daß auch Thomas selbst nicht nur vom Text des Aristoteles ausgeht, sondern von der eigenen inneren Erfahrung; gelegentlich weist *Thomas* selbst darauf hin, etwa mit den Worten: „et hoc experimento cognoscimus“<sup>14</sup>. Die Tatsache, daß durch diese Interpretationsweise oft ein viel verständlicherer Sinn gewonnen wird als durch eine rein sprachlich-logische Deutung, läßt sie als berechtigt erscheinen. Sie zeigt zugleich, wie viel echte Phänomenologie und feine Beobachtung sich auch bei Thomas findet.

Diese Interpretationskunst bewährt sich auch in Zambonis Deutung des „sensibile per accidens“<sup>15</sup>. Das „sensibile per accidens“ wird nicht sinnlich wahrgenommen, sondern von einer anderen Erkenntniskraft spontan hinzugefügt<sup>16</sup>, da es zu dem sinnlich Gegebenen „hinzufällt“ (accidit), hinzutritt. Oder, wie es an einer anderen Stelle heißt: „es wird bei der Begegnung eines Sinnesobjektes spontan hinzuge-dacht“<sup>17</sup>. In dieser Weise wird vom Verstand beim Gegebenen entsprechend sinnlich wahrnehmbarer Anzeichen die Lebensbetätigung, allgemeiner: das Wirken, das Ursachesein spontan hinzugedacht<sup>18</sup>. Ebenso heißt es kurz und bündig: „Keine Substanz ist an sich (per se) sinnlich wahrnehmbar“<sup>19</sup>, oder: „Die substantiellen Formen sind sensibilia per accidens“<sup>20</sup>, oder: „keine substantielle Form ist an sich sinnlich wahrnehmbar, vielmehr ist sie nur vom Verstand erfassbar.“<sup>21</sup>

Bedeutsam ist nun, daß Thomas die gleiche Aussage auch vom Sein und dem Seienden als solchen macht: „Obwohl in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen Sein ist, erfährt der Sinn doch nicht die ‚ratio essendi‘ oder die ‚intentio entis‘, wie auch nicht die substantiale Form, es sei denn ‚per accidens‘, sondern (er erfährt) nur die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien.“<sup>22</sup> Was meint hier ‚ratio essendi‘ bzw. ‚intentio entis‘? Zamboni übersetzt: ‚nozione di essere‘ und ‚concetto di ente‘<sup>23</sup>; aber das ist mißverständlich – obwohl es von Z. nicht falsch verstanden wird. Wenn „der Begriff des Seienden“ nicht vom Sinn erfährt wird, könnte dies deshalb so sein, weil der Sinn überhaupt nichts durch Begriffe erfährt; das gilt sogar vom Begriff der Farbe. ‚Ratio essendi‘ meint vielmehr „das, was der Verstand (in seinem Begriff) gedanklich erfährt von der Bedeutung des Wortes“<sup>24</sup>; das aber ist in der direkten Erkenntnis (im Gegensatz zur logischen Reflexion) nicht der Begriff als Denkkant und auch nicht der Begriffsinhalt *als solcher*, sondern das, was durch den Begriffsinhalt als Zeichen bezeichnet wird, in unserem Fall also das

<sup>14</sup> S. th. 1, q. 79, a. 4 (hier vom Wirken des intellectus agens gesagt!).

<sup>15</sup> Vgl. La gnoseologia di San Tommaso 96–98.

<sup>16</sup> quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva: S. th. 1, q. 12, a. 3, ad 2.

<sup>17</sup> statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus: In 2 De anima lect. 13, n. 396; zu beachten ist, daß hier nicht das eindeutige ‚percipitur‘ = ‚wird wahrgenommen‘, sondern das weniger bestimmte ‚apprehenditur‘ steht.

<sup>18</sup> So, wenn wir sagen: Ich sehe, daß er lebt: video eum vivere: ebd.

<sup>19</sup> In 2 Sent. d. 13, a. 3.

<sup>20</sup> In 7 Metaph. lect. 2, n. 1304.

<sup>21</sup> In 2 De anima lect. 14, n. 420.

<sup>22</sup> Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia: In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad 6. Vgl. auch In 2 Sent. d. 13, q. un., a. 2: ens non est per se sensibile.

<sup>23</sup> La gnoseologia di San Tommaso (vgl. Anm. 12) 65.

<sup>24</sup> Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: In 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 3. Zwischen ‚ratio‘ (essendi) und ‚intentio‘ (entis) dürfte in dem in Anm. 22 zitierten Text kein wesentlicher Unterschied bestehen (sehr wohl dagegen zwischen esse und ens). Jedenfalls dürfte die Untersuchung dieser Frage hier zu weit führen.

wirkliche Sein. (Natürlich wird dieses dadurch, daß es *gedacht* wird [apprehenditur], nicht schon *als wirklich bestehend erkannt*.) Wenn also dem Sinn die Erfassung der so verstandenen ‚ratio essendi‘ abgesprochen wird, so heißt das, daß er das *Sein* dessen, was er wahrnimmt, eben *nicht wahrnimmt* (die Erkenntnisweise des Sinnes ist ja nie Denken, sondern beim äußeren Sinn Wahrnehmen, Schauen). Der Sinn nimmt etwa eine rote Fläche wahr; aber auch, wenn durch die „Zutaten“ der inneren Sinne diese Fläche zu einem dreidimensionalen Gebilde ergänzt wird, das sich als räumlich außerhalb dessen zeigt, was uns in sinnlicher Wahrnehmung von unserem eigenen Körper gegeben ist, wird dadurch das wirkliche Sein dieses dreidimensionalen Gebildes nicht wahrgenommen. Das Sein wird allerdings normalerweise spontan hinzugedacht – eben das wird durch den Ausdruck „sensible per accidens“ gesagt; aber es wird eben nur *hinzugedacht*, nicht aber in einer intellektuellen *Anschauung* unmittelbar wahrgenommen<sup>25</sup>. Das spontane Denken fügt das wirkliche Sein hinzu, weil der Mensch schon überzeugt ist, daß das Wahrgenommene wirklich besteht. Es ist aber ein vorschneller Schluß, deshalb anzunehmen, wir sähen das wirkliche Sein der Dinge in einer unmittelbaren geistigen Schau. Das ist es, was Z. mit aller Klarheit erkannt und was ihm so viele Angriffe eingetragen hat.

2. Das haben aber auch schon *Hume* und *Kant* gesehen. Der Empirismus hat deshalb das wirkliche Sein in das „Wahrgenommenwerden“ umgedeutet (esse est percipi) oder, da dies zu allzu absurden Folgerungen führt, in die dauernde Möglichkeit des Wahrgenommenwerdens. Kant hat diese Deutung mit Recht abgelehnt; das „Dasein“, das durch die Synthesis des Verstandes zu den räumlich-zeitlichen Gestalten hinzugefügt wird – und zwar mit Recht hinzugefügt wird –, ist etwas wesentlich anderes als alles sinnlich Wahrnehmbare oder Vorstellbare. Es ist ein Begriff, ein „Stammbegriff“ des reinen Verstandes. Kant nennt solche Begriffe bekanntlich „Kategorien“. Sie werden nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen; denn diese Erfahrung müßte sonst eine rein intellektuelle sein, eine solche aber ist uns Menschen versagt. Sie sind vielmehr Denkformen, die „a priori“ im „transzendentalen Subjekt“ bereitliegen und mit deren Hilfe wir die „Gegenstände der Erfahrung“ denkend hervorbringen. Es ist klar, daß so nicht „Dinge an sich“, die unabhängig von unserem Denken im vollen Sinn des Wortes ‚sind‘, erkannt werden können. Die „Gegenstände der Erfahrung“ haben, „so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz“<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Hier ist ein Einwand möglich, den Z. selbst, soweit mir bekannt ist, nicht berücksichtigt: Nach der thomistischen Erkenntnislehre gibt es ein „intelligibile in sensibili“, das nicht in rein geistiger Schau, sondern in einer sinnlich-geistigen Schau wahrgenommen wird. Warum sollte das wirkliche Sein nicht in dieser Weise wahrgenommen werden? – Hier kann nur eine ganz kurze Antwort auf diese Frage gegeben werden: weil das Sein – im Gegensatz zu vielen Soseinsbestimmungen – *überhaupt nicht* sinnlich gegeben ist; darum kann es nicht durch eine „Erleuchtung“ des Sinnenbildes tiefer – nämlich wesenhaft (seinem Wesen nach) – geschaut werden, sondern nur unanschaulich *hinzugedacht* werden. Dann aber ist die Frage – wenigstens für eine kritische Reflexion – unvermeidlich: Warum, mit welchem Recht wird es hinzugefügt? – Oder, in anderer Terminologie: Was im Sinnlichen in keiner Weise enthalten ist (nämlich als *erkannt* gegeben ist), kann nicht „aus“ ihm abstrahiert werden, sondern nur „zu“ ihm hinzugefügt werden. Aber mit welchem Recht? Dies wird ausführlich dargelegt in: *J. de Vries, La pensée et l'être* (Louvain 1962) 210–216, 263–283. Es sei bemerkt, daß Z. mit dieser Darstellung nicht in allem übereinstimmt, was die positive Lösung angeht, wohl aber in der Ablehnung einer intuitiven Gewißheit des wirklichen Seins der Dinge. – Zu dieser Ablehnung vgl.: *Zamboni, La gnoseologia dell'atto* (vgl. Anm. 3) 80–85.

<sup>26</sup> *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft* B 519.

Zamboni hat sich mit der Kritik Kants in einem eigenen Werk<sup>27</sup> auseinandergesetzt. Den entscheidenden Fehler sieht er nicht darin, daß Kant zugibt, die Seinsidee könne nicht aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden, da sie ihr gegenüber a priori ist, sondern darin, daß Kant die ontologische Erfahrung des eigenen „actus essendi“ vernachlässigt, so daß nur ein *aller* Erfahrung gegenüber a priori bestehender Seinsbegriff übrigbleibt, der das Sein zu einem rationalistisch veräußerlichten Begriff des „Daseins“ verflüchtigt. Den letzteren Vorwurf will Z. gewiß nicht gegen *Rosmini* erheben; aber auch seinen „Apriorismus“, der keine andere Idee als die Idee des Seins (idea dell'essere) oder das „ideale Sein“ (essere ideale) als angeborene Idee annimmt, lehnt er ab, weil eine bloße Idee, und sei es auch die Idee des Seins, keine begründete Gewißheit des wirklichen Seins eines Seienden geben kann<sup>28</sup>.

Zur reflexen Begründung des wirklichen Seins der räumlich-zeitlichen Dinge bleibt also kein anderer Weg, als ihr wirkliches Sein – ausgehend von einem anderen unmittelbar erfahrenen wirklichen Seienden her – durch Schlußfolgerung zu begründen. Diese *unmittelbare Wahrnehmung des Seins eines Seienden* findet sich aber nur *im Selbstbewußtsein*. Zamboni kommt immer wieder darauf zurück, aber verhältnismäßig selten finden sich zusammenfassende Darstellungen<sup>29</sup>. Er weist auf den wesentlichen Unterschied hin, der zwischen der Weise, wie unsere seelischen Akte im Begriff oder im Existenzurteil als Denkinhalte gegeben sind, und der Weise, wie sie im lebendigen Vollzug als gegenwärtig erlebt werden; nur hier ist ihre „vitale energia attuale“, ihr „atto di essere“, ihre „realtà in esercizio“ gegeben<sup>30</sup>. Zugleich wird die Einheit des Ich im Gegensatz zu der Vielheit seiner „sekundären Seinsweisen“ unmittelbar wahrgenommen. Darin kündigt sich der Unterschied der Substantialität des Ich und der Akzidentalität seiner Seinsweisen an<sup>31</sup>. Das Ich erfährt sich aber nicht bloß als Subjekt seiner Akte, sondern wenigstens bei gewissen Akten auch als deren „Prinzip“, wie etwa bei Akten der Zustimmung (assenso) und der Einwilligung (consenso), bei der Gewißheit (certezza) und beim Zweifel (dubbio)<sup>32</sup>. Darin liegt eine Wahrnehmung des Wirkens, der Wirkursächlichkeit. Immer wieder betont Z., daß wir in dieser „esperienza integrale“ des Ich eine unmittelbare geistige Erfahrung von ontologischer Realität haben. In seiner Frühzeit nannte er diese Erfahrung gelegentlich auch Intuition (intuizione)<sup>33</sup>. Später scheint er diesen Ausdruck gemieden zu haben.

Damit ist zugleich gesagt – obwohl Z. das nicht ausdrücklich hervorhebt –, daß die Seinsidee und ebenso die Begriffe der Substanz und der Ursache ursprünglich

<sup>27</sup> Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della Ragione pura (Verona 1932).

<sup>28</sup> Siehe: La persona umana (Verona 1940) 28, 139, 167, 233; an der letztgenannten Stelle nennt Z. Rosminis angeborene Seinsidee „un a priori che apre l'adito a tutti i vaneggiamenti della pura speculazione“ und „quest'ultimo rifugio disperato“: wohl sein schärfstes Wort gegen Rosminis „intuizione dell'essere ideale“.

<sup>29</sup> Eine kurze Zusammenfassung findet sich in La persona umana (Verona 1940) 111–121.

<sup>30</sup> Ebd. 118 f.

<sup>31</sup> Ebd. 117.

<sup>32</sup> Hier sagt Z. sogar, der Mensch erfahre im Bewußtsein sich selbst als padrone della direzione della sua condotta, d. h., er erfahre die Freiheit seiner Willensentscheidung (ebd. 115). Man fragt sich: Wie ist damit vereinbar, was er in dem nachgelassenen Werk La dottrina della coscienza immediata (Verona 1951) sagt: Er finde im Bewußtsein nicht die causalità dell'io (S. 36). Vielleicht will er nur die in der Tat zu weit gehende Lehre Maine de Birans ablehnen, den er hier ausdrücklich nennt.

<sup>33</sup> La gnoseologia dell'atto (1923) S. 53 (übrigens auch ein zusammenfassender Text).



nicht der Körperwelt angehörige Begriffe sind, die dann (fälschlicherweise) im gleichen Sinn auf die personale Wirklichkeit übertragen würden, sondern im Gegenteil personale Begriffe, die nur in absteigender Analogie auf die Körperwelt übertragen werden. Wäre diese Einsicht nicht so weithin verlorengegangen, so hätte man die Substanz wohl nicht als „starrs Wirklichkeitsklötzchen“ und die Kausalität nicht als bloß naturgesetzliches Nacheinander physikalischer Vorgänge mißverstehen können<sup>34</sup>.

3. Mit Zambonis Lehre über die Wahrnehmung des Seinsaktes im Selbstbewußtsein hängt eng zusammen seine Unterscheidung von bloßer Existenz (*esistenza*) bzw. bloßem Dasein (*esserci*) einerseits und Seinsakt andererseits. Diese Unterscheidung wird heute mit Recht als für das Verständnis der Seinslehre des Aquinaten wesentlich betrachtet, obwohl sie in der thomistischen Schule, gerade auch bei Cajetanus und Johannes a S. Thoma, in Vergessenheit geraten ist<sup>35</sup>. Von daher versteht man das Wort Heideggers von der „Seinsvergessenheit“ der Metaphysik des Abendlandes. Cornelio Fabro, Louis De Raeymaeker, Johannes B. Lotz und andere haben gezeigt, daß dieser Vorwurf zumindest Thomas von Aquin nicht trifft, da dieser deutlich unterschieden hat zwischen der bloßen Tatsache des Daseins und dem Seinsakt<sup>36</sup>. Z. ist bisher, soviel mir bekannt ist, nicht einmal als Vorläufer dieser neu entdeckten Erkenntnis gewürdigt worden. Und doch unterscheidet er schon 1923 klar zwischen dem *esserci* und dem *essere* als *realtà ontologica*<sup>37</sup>. Kurz zusammengefaßt ist seine Lehre in einer Schrift aus dem Jahr 1935: „Existenz und ontologisches Sein sind zwei unterschiedene und verschiedene Begriffe: Existenz ist die Tatsache des Existierens oder wirklichen Daseins (*esserci davvero*); Sein ist der konstitutive Akt des realen Seienden, d. h. jene innerste Energie, durch die das Seiende existiert.“<sup>38</sup> Während Fr. Olgiati beide Termini für synonym hält, betont Z. ihren wesentlichen Unterschied. In „La persona umana“ (1940) wird der Unterschied von Z. noch deutlicher herausgestellt. Existenz (*esistenza*) besagt für ihn nicht notwendig Ansichsein, sondern jedes Gegenwärtigsein, Gegebensein (323, 382 f.); das Gegenteil ist die bloße Fiktion (*finzione*); Dasein (*esserci*) kommt schon dem „Phantasma“ zu (337), wohl weniger im Sinn eines bloßen Gebildes der Einbildungskraft als im Sinn der durch die inneren Sinne vervollständigten Wahrnehmung. Wenn (334) gesagt wird, daß schon „logische Gebilde (*entità*) ihre Existenz haben, die sich auflöst (*risolve*) in ihre Objektivität im Sinn eines

<sup>34</sup> Von dem im Selbstbewußtsein unmittelbar wahrgenommenen Sein des eigenen Ich aus begründet Z. das wirkliche Sein der räumlich-zeitlichen Dinge. Auf die Weise, wie er diesen Übergang vollzieht, sei hier nicht näher eingegangen. Er geschieht nach ihm durch Vermittlung des wirklichen Seins des eigenen Körpers, das im Selbstbewußtsein ebenso unmittelbar wahrgenommen werde wie das Ich als Subjekt der geistigen Akte. Dieser Weg scheint mir wenig überzeugend zu sein. Die spontane Gewißheit dürfte eher darauf beruhen, daß die Konvergenz all unserer Erfahrungen ohne die Annahme der wirklichen Existenz der Dinge unerklärlich ist. Leider hat Z., wie es scheint, die erhellenden Ausführungen J. H. Newmans über „informal inference“ aufgrund der Konvergenz nicht gekannt. Vgl. zu der Frage: J. de Vries, Neun Kapitel Erkenntniskritik (München 1975<sup>2</sup>) Hochschule für Philosophie, 52–70.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu: Job. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 4 (Pullach 1959). – Zu Johannes a S. Thoma dessen *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. B. Reiser, Bd. II, 131.

<sup>36</sup> Vgl. A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin: Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 7 (München 1968). Z. wird hier allerdings nicht erwähnt.

<sup>37</sup> La gnoseologia dell'atto, 80–97. Noch klarer: Sistema di gnoseologia e di morale (Roma 1930) 75–81.

<sup>38</sup> *Metafisica e gnoseologia* (Verona 1935) 120.

Erzeugnisses des Gedankens (prodotto del pensiero)“, scheinen sogar Gedankendinge eine „Existenz“ zu haben (vielleicht ist hier gedacht an „*entia rationis cum fundamento in re*“). Letztlich ist freilich jede Existenz nach Z. in einem eigenen oder fremden Seinsakt begründet (383). Der Seinsakt selbst dagegen ist jene innere „Energie“, die dem substantiellen Wesen eines Seienden – und als der gleiche Akt auch seinen Akzidentien – das Dasein verleiht. Diese Auffassung erscheint Z. allein durch das Selbstbewußtsein schon hinreichend gesichert zu sein.

Entsprechend dem Unterschied von Dasein und Seinsakt unterscheidet Zamboni zwei Stufen der Metaphysik: eine Metaphysik der Existenz, „die vom Begriff des Daseins (*esserci*) und der Realität im allgemeinen her gewonnen wird (*si ricava*), und eine Metaphysik des Seins (*dell'essere ontologico*), die von der innersten Konstitution des Seienden aus Akt des Seins und Wesen handelt“<sup>39</sup>. Indem er die Realität, die durch die Metaphysik der Existenz erkannt wird, „*realità fenomenica*“ nennt, entsteht allerdings eine der Klarheit abträgliche Zweideutigkeit, je nachdem man das ‚Phänomen‘ im Sinne *Kants* als bloße ‚Erscheinung‘ versteht, der kein wirkliches Sein zukommt (obwohl sie auf ein wirklich Seiendes hinweist), oder im Sinn der Phänomenologie als das unmittelbar sich Zeigende, mag es nun ‚Erscheinung‘ im eben erklärten Sinn oder wirklich Seiendes, das sich unmittelbar zeigt, sein. Wenn Z. die ‚*realità fenomenica*‘ definiert als „jenen Grad oder jene Weise von Realität, die den realen äußeren Flächen (*superfici*) zukommt, welche die Sinnlichkeit erkennen läßt“<sup>40</sup>, so scheint mir auch das nicht eindeutig zu sein. Man kann jedenfalls verstehen, daß seine Gegner immer wieder hier mit ihren Angriffen angesetzt haben. Natürlich „ist“ auch die Erscheinung auf ihre Weise „da“, aber dieses „Dasein“ müßte meines Erachtens philosophisch deutlich unterschieden werden von dem „Dasein“ des wirklichen Körpers, wobei zugegeben werden kann, daß es Fälle gibt, in denen nicht ohne weiteres entschieden werden kann, ob ein „Dasein“ im ersten oder im zweiten Sinn vorliegt. Verwirrend wirkt auch, daß Z. das als solches erkannte wirkliche Dasein noch von dem Seinsakt unterscheidet, nicht nur in dem berechtigten Sinn, daß der Seinsakt mehr besagt als die bloße Tatsache des Existierens, sondern auch in dem Sinn, daß das wirkliche Dasein als etwas erscheint, das erst aus dem Seinsakt sich ergibt, also anscheinend nicht im Seinsakt selbst enthalten ist<sup>41</sup>.

Zu Bedenken gibt auch die Auffassung Anlaß, daß der substantiale Seinsakt auch den Akzidentien ihr Dasein verleiht. Die Frage drängt sich hier auf: Bleibt der substantiale Seinsakt dabei unverändert das, was er zuvor war, oder wird er selbst zu größerer Vollkommenheit und größerer Fülle entfaltet? Gerade das „Mehr oder Weniger“ an Seinsfülle bildet den Ausgangspunkt der „*quarta via*“ des Aquinaten. Dieses Mehr oder Weniger besteht nicht nur zwischen den artverschiedenen Seienden, sondern auch in jedem einzelnen sich zu größerer Fülle entfaltenden Seienden, das sich eben dadurch als kontingent erweist.

Gerade für die *quarta via* hält Zamboni die Auffassung des Seins als bloßen Daseins für unzureichend<sup>42</sup>. Aber gerade hier kommt es, wie mir scheint, auf die kritisierten Besonderheiten seiner Auffassung des Seinsaktes *nicht* an. Bedeutsam ist dagegen, was Z. positiv vom Seinsakt sagt. Vielleicht war gerade die unbefriedigende genauere Fassung des Unterschieds von Seinsakt und bloßer Existenz der Grund, warum er mit seiner Unterscheidung wenig dazu beigetragen hat, daß sich die Einsicht in den wahren Sinn des ‚*esse*‘ bei Thomas durchgesetzt hat.

Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß er als einer der ersten das tiefe Mißverständnis aufgedeckt hat, das sich bezüglich der Auffassung des ‚*esse*‘

<sup>39</sup> Ebd. 121.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> *Metafisica e gnoseologia*, 120.

<sup>42</sup> *La persona umana*, 598 f.

jahrhundertelang im Schulthomismus festgesetzt hat. Ähnlich hat er, wie gezeigt wurde, auch in anderen wichtigen Fragen die richtigere Thomasideutung gegen seine thomistischen Gegner verteidigt. Durch seine ehrliche Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie hat er nicht wenig dazu beigetragen, daß der Thomismus – oder besser gesagt: die christliche Philosophie – aus dem Getto herausgekommen ist, in das sie sich durch die enge Bindung an eine Schultradition zurückgezogen hatte. Unvermeidlich bringt ein solches weniger an eine Tradition gebundene Philosophieren Risiken mit sich. Wer ihnen um jeden Preis entgehen will und sich darum in allem an die „sichere“ (secura) Lehre einer Schultradition hält, gerät in die größere Gefahr eines unblendigen und darum unfruchtbaren Philosophierens. Dafür, daß Zamboni das Wagnis neuer Wege mit der Treue zum Geist wahrhaft großer Tradition verbunden hat, verdient er unsern bleibenden Dank.