Wirklichkeit und Bild im Erkennenden

Autor(en): **Wintrath, Petrus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1929)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762715

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Wirklichkeit und Bild im Erkennenden.

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B., Maria Laach.

Die Auffassung, die die Scholastik vom Wesen und von der Aufgabe unseres Erkennens hat, wird oft als *Abbildungstheorie* bezeichnet. [1] Dabei versteht man unter Scholastik zwar die Lehre, die in der Erkenntniskritik dem Realismus, insbesondere dem Sinnenrealismus zugetan ist; man glaubt aber vielfach, die Scholastik sei der Überzeugung, die reale Außenwelt sei uns in ihren Abbildern und folglich nicht in ihrem reinen und unmittelbaren Ansich zugänglich. Man mag sich für diese Meinung selbst auf Texte aus dem hl. Thomas berufen, in denen dieser, der klassische Repräsentant der Scholastik, ausspricht, daß unser Erkennen ein Verähnlichungsprozeß sei, daß die Erkenntnisgegenstände den Sinnen und allgemein dem Erkennenden ihre Bilder oder Ähnlichkeiten, species, similitudines, imagines einprägen usw. Anführen lassen sich z. B. folgende Stellen:

1. Cognitio autem omnis fit per *assimilationem* [2] cognoscentis et cogniti. S. c. G. 1, 65 n. 8.

2. Quia omnis cognitio perficitur secundum *similitudinem*, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit *similitudo* rei sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu vero sit *similitudo* rei intellectae quantum ad eius essentiam. Ebenda 4, 11 n. 6.

3. Sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est *similitudo* objecti; unde *similitudo* rei visibilis est, secundum quam visus videt; et *similitudo* rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. S. th. 1, 85, 2 c. 2.

[1] Vergleiche neuestens *Hans André*, Neue Gesichtspunkte zur Rechtfertigung der «Abbildungstheorie» der Sinneswahrnehmungen. «Divus Thomas» 1928, S. 74 f.

[2] Die Wörter sind von mir unterstrichen.

4. Anima humana *similitudines* rerum, *quibus* cognoscit, accipit a rebus, illo modo accipiendi, quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum, quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso, sed generat sui *similem* educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. Quodlibet. 8 q. 2 a. 4, 3 c. Edit. Paris. tom. 15.

5. Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae. ... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae *similitudo*. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est *similitudo* rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei *similem*, quia quale est unumquodque, talia operatur; et ex hoc quod intentio intellecta est *similis* alicui rei, sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. S. c. G. 1, 53 n. 2.

6. Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, *similitudo* scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum et est totum rei dictae expressivum. Opusc. 13 De verbo seu de natura verbi intellectus, c. 1. Edit. Paris. tom. 27.

Diese Stellen können in der Tat beim ersten Lesen den Eindruck erwecken, als ob die Scholastik lehre, daß das, was unsere Erkenntnisvermögen erreichen, nicht die Dinge selber seien, sondern ihre Ähnlichkeiten, oder daß unser Erkennen selber ein Abbilden sei, eine Art Vorstellung, die wir uns subjektiv von den Dingen machen. Wenn das der Fall wäre, könnte man, um das gleich zu sagen, die Scholastik nicht mehr für den Realismus in Anspruch nehmen. Denn der Realismus, wenn er wirklich ernst genommen werden soll, verlangt, daß wir die *realen* Dinge, die Dinge in ihrer eigenen Wirklichkeit, nicht in ihren Abbildern erkennen. Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß es Scholsatiker gibt, die das Erkennen für ein Abbilden und Vorstellen der Dinge in dem angedeuteten subjektiven Sinne halten. [1] Wie diese

[1] Vergleiche *Joseph Gredt*, De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum in Xenia Thomistica. Romae 1924, S. 312 ff., und die von *H. André* a. a. O. S. 74 angeführten Stellen.

dabei noch konsequenter Weise an die Wirklichkeit herankommen, läßt sich freilich nicht leicht einsehen.

Was ist also vom Standpunkt des Scholastikers aus, der den Realismus, genauer den *strengen oder natürlichen* Realismus vertritt, zu der Abbildung oder Verähnlichung beim Erkennen, von der offenbar auch der hl. Thomas spricht, zu sagen ?

I.

1. Tatsache ist bei den strengen Realisten, daß das Erkennende mit dem Erkannten die innigste Verbindung eingeht, daß das Erkennende das Erkannte *wird*, freilich nicht in der physischen, entitativen, sondern in der intentionalen Ordnung. Diese *Identität* des Erkennenden mit seinem Gegenstand ist die Gewähr dafür, daß das Erkennende den Gegenstand in seinem physischen bezw. metaphysischen Ansich erreicht, daß wir also mit unsern Erkenntnisfähigkeiten eine von uns unabhängige, bewußtseinsjenseitige Außenwelt erfassen.

2. Eingeleitet und bewirkt wird diese Identität des Erkennenden mit dem Erkannten durch Aufnahme des eingeprägten Erkenntnisbildes (der species impressa) in das Erkenntnisvermögen. Das Erkennende ist der Gegenstand intentionaliter in actu secundo, in dem Moment, in dem es tatsächlich durch seinen Akt erkennt. Es muß also, so verlangt es das Ursächlichkeitsgesetz, vor dem aktuellen Erkennen, in actu primo, der Gegenstand werden, ihn in das Erkenntnisvermögen aufnehmen. Und da die bewußtseinsjenseitigen Dinge nicht in ihrem entitativen Ansich in unsere Erkenntnisvermögen eingehen, erfolgt ihre Aufnahme in der Weise, daß sie in ihnen Beschaffenheiten hervorbringen, durch die sie sich als Bestimmtheiten oder Formen in der intentionalen Ordnung dem Erkennenden mitteilen. Diese Beschaffenheiten oder eingeprägten Erkenntnisbilder stehen also ganz im *formalursächlichen* Dienste des Gegenstandes. Sie sind nicht nur Bestimmtheiten in der entitativen Ordnung, die vom Gegenstand im Erkenntnisvermögen oder auch, wie bei den Sinnen, in dem vom Erkenntnisvermögen informierten körperlichen Organ, wirkursächlich hervorgebracht sind und im Verein mit demselben das wirkursächliche Prinzip des auf einen durch sie bestimmten Gegenstand tendierenden Erkenntnisaktes bilden, sie sind vor allem Repräsentanten des Gegenstandes in der *Erkenntnisordnung* und haben als solche die formalwerkzeugliche

Aufgabe, *diesen selber* dem Erkennenden zu übermitteln. Die Überzeugung vom Dasein dieser Erkenntnisformen unterscheidet also den Realisten vom Idealisten. Ihre Bejahung ist das Bekenntnis, daß wir von den von uns vorgefundenen Dingen beim Erkennen abhängig sind ; ihre Leugnung macht den Menschen zum Schöpfer und Maß seiner Erkenntnisgegenstände.

3. Der formale Grund für das Einswerden des Erkennenden mit seinem Gegenstand ist die immaterielle Aufnahme des Gegenstandes, ist die Aktualität des Erkennenden der aufzunehmenden Form gegenüber, die Erhabenheit des Erkennenden über die materielle und potenzielle Bestimmbarkeit durch die Form. Da das Erkennende als Akt die fremde Form aufnimmt, behält diese, die ebenfalls Akt, ein ens actu, nicht ens in potentia ist, ihre Gegenständlichkeit bei und versinkt nicht in die Potenzialität der Materie, wie dies bei den Formen der Fall ist, die das Nichterkennende aufnimmt.

Als Akt oder immateriell die Form aufnehmen ist also : die Form oder den Gegenstand intentionaliter oder gegenständlich besitzen (= die Form oder der Gegenstand intentionaliter sein). Und beides ist : den Gegenstand erkennen. Sagt man : das Erkennende besitzt die Form (= ist die Form) intentionaliter oder gegenständlich, so steht man auf dem erkenntnismäßigen, psychologischen Standpunkt. « Das Erkennende nimmt als Akt oder immateriell die Form auf (besitzt die Form) », sagt man vom entitativen, physischen (oder wenn man sich modern ausdrücken will, metaphysischen) Standpunkt aus. « Der Sinn, der Verstand erkennt den Gegenstand », bezeichnet den gewöhnlichen, vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch.

4. Das Erkennende geht entweder auf den dem Erkenntnisvermögen (dem Sinnesorgan) unmittelbar physisch gegenwärtigen Gegenstand. So der Akt der äußern Sinne und des Gemeinsinnes. Oder sein Akt bringt, der Natur nach früher als er den Gegenstand erkennt, das Mittel hervor, in dem ihm der nicht physisch gegenwärtige Gegenstand entgegentritt : er prägt ein Erkenntnisbild (die species expressa) aus. So der Akt der innern Sinne (mit Ausnahme des Gemeinsinnes) und das Verstandeserkennen. In diesem Falle terminiert der Akt auf den in dem ausgeprägten Erkenntnisbild ihm repräsentierten Gegenstand. Also, wenn man will, auf beides : auf das Erkenntnisbild, das der hl. Thomas in der oben n. 5 angeführten Stelle *quasi* terminus nennt, und auf den Gegenstand. Aber das eigentliche

Ziel des Aktes ist der Gegenstand, nicht das ausgeprägte Erkenntnisbild. Dieses ist für den Akt nur ein Hilfsmittel. Denn das Erkenntnisbild ist um des Aktes willen da, nicht der Akt um des Erkenntnisbildes willen. Das Erkennen ist eine metaphysische, keine physische Tätigkeit, eine Tätigkeit (actio), die die Vervollkommnung des Erkenntnisvermögens anstrebt, nicht die Setzung einer Wirkung, ein Bewirktes, zum Zweck hat. Darum setzt der Erkenntnisakt entweder keine Wirkung oder, wenn er es tut, tut er es per accidens und nur um seiner selbst willen.

Wie also das Erkennende, dessen Gegenstand physisch vorliegt, insofern auf den physisch vorliegenden Gegenstand terminiert (d. h. ihn erkennt), als es *a*) in actu primo oder anfangsweise (principiative) durch das eingeprägte Erkenntnisbild und *b*) in actu secundo formaliter durch den Akt der Gegenstand intentionaliter ist, — so terminiert das Erkennende, dem der Gegenstand nicht physisch vorliegt, auf seinen Gegenstand, insofern, als es *a*) in actu primo oder principiative durch das eingeprägte Erkenntnisbild und *b*) in actu secundo α) formaliter durch seinen Akt, β) abschlußweise (terminative) durch das ausgeprägte Erkenntnisbild der Gegenstand intentionaliter ist. In beiden Fällen wird der Terminus, der zu erkennende Gegenstand, unmittelbar erreicht, denn das ausgeprägte Erkenntnisbild, das im zweiten Falle vermittelt, ist kein objektives Mittel, das zuerst erkannt und auf den eigentlichen Gegenstand erst hinführen würde, sondern nur subjektives Mittel, signum formale, das, ohne sich selbst dem direkten Akt zu erkennen zu geben, den Gegenstand repräsentiert.

Wie das eingeprägte Erkenntnisbild, steht also auch das ausgeprägte ganz im Dienste des Einsseins von Erkennendem und Erkanntem. Beide stellen sich ebensowenig zwischen das Objekt und das erkennende Subjekt, wie der Akt, dem sie dienen. Wenn es die Natur des erkennens ist, auf *Anderes*, auf Gegen-stände zu gehen und diese als Anderes als *Gegen-stände* zu erfassen, dann machen auch die Mittel, durch die dieser Erkenntnisvorgang sich vollzieht, dieses Tendieren auf den Gegenstand mit, ohne die Gegenständlichkeit, das Anderssein selber zu beeinträchtigen.

II.

1. Schon *Aristoteles* weist auf die Lehre von dem immateriellen, intentionalen Einswerden des Erkennenden mit seinem Gegenstand hin, wenn er im zweiten Buch Von der Seele c. 12 sagt, daß die

Sinne die sinnfälligen Formen « ohne die Materie » aufnehmen und daß die Pflanzen deswegen ohne Empfindung sind und kein der Aufnahme sinnfälliger Formen fähiges Prinzip haben, weil sie « mit der Materie leiden ». Die sinnfälligen, also fremde, Formen ohne Materie aufnehmen, bei ihrer Aufnahme nicht mit der Materie, nicht in materieller Weise leiden, heißt im Sinne des Aristoteles die Formen als Akt aufnehmen, sie gegenständlich, als fremde Formen aufnehmen, also erkennend eins mit ihnen werden.

Noch deutlicher spricht Aristoteles seine Ansicht im dritten Buch c. 2 aus, wo er sagt, daß die Wirklichkeit des Empfundenen und die Wirklichkeit des Empfindenden eine und dieselbe sei, sowie in c. 8 desselben Buches, wo die bekannten Worte stehen, daß die erkennende Seele « gewissermaßen alles » sei, « das Wissen das Gewußte, die Empfindung das Empfundene ». Die Seele identifiziert sich also beim Erkennen mit dem Gegenstand, Erkennen und Erkanntes sind eine und dieselbe Wirklichkeit. [1] Und wenn Aristoteles das einschränkende Wort « gewissermaßen » gebraucht, so tut er das nicht, um das Einswerden des Erkennenden mit seinem Gegenstand zu einer Art Verähnlichung im oben angedeuteten Sinn herabzudrücken, sondern um den Gedanken fernzuhalten, als ob die Seele entitativ, seinsmäßig die Dinge wäre und dieselben nur auf Grund dieser seinsmäßigen Identität erkennen könnte. Diese Auffassung, so berichtet er im ersten Buch c. 2 und an andern Stellen, habe Empedokles gehabt, als dessen Gegner er sich bekennt. Die Identität ist nach Aristoteles keine absolute, seinsmäßige, sondern eine erkenntnismäßige. In ihr fällt auch die Wirklichkeit des Erkannten mit der Wirklichkeit des Erkennenden in eins zusammen. [2]

2. Daß *der hl. Thomas* die oben skizzierte Lehre bezüglich des Erkennens hat, steht außer Zweifel. Er hat sich die Auffassung des Aristoteles zu eigen gemacht und sie weiter ausgebaut. So schreibt er in der Summa theolog. I, 14, 1, c, daß der Unterschied zwischen

[1] Es wäre verfehlt, aus der Stelle von der Identität der Wirklichkeit des Empfundenen und der des Empfindenden : « μία μέν ἐστιν ἡ ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον » (III. 2. 426 a 15, 16.), zu schließen, Aristoteles lehre, die sinnfälligen Beschaffenheiten beständen ausschließlich in der Empfindung. Andere Stellen bezeugen das Gegenteil. Vergleiche *Joseph Gredt*, Unsere Außenwelt, 1921, S. 23 ff.

[2] Vergleiche meinen Aufsatz : Zur Frage nach der Natur des Gegenstandes der äußeren Sinne. « Divus Thomas » 1924, S. 166 f.

dem Erkennenden und dem Nichterkennenden darin bestehe, daß das Nichterkennende auf seine Form beschränkt sei, das Erkennende aber auch die Formen anderer Dinge besitze : « cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ». Das Erkennende besitzt seine eigene Form und hat dazu noch — etiam — die Formen anderer Dinge. St. Thomas sagt nicht : andere Formen, formam aliam. Andere, neue Formen kann auch das Nichterkennende aufnehmen. So das Eisen, dessen Hitze unter dem ständigen Einfluß des Feuers immer mehr gesteigert wird. Er sagt vielmehr : formam rei alterius. Das Erkennende besitzt, trägt in sich die Formen *anderer Dinge*. In ihrem Anderssein sind sie im Erkennenden. Dieses erhebt sich über sich selbst hinaus und dehnt sich auf *anderes* aus, *es wird anderes*. « Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem ; propter quod dicit Philos. III. De anima (text. 37) quod anima *est* quodammodo omnia » (ebenda). Den Grund für dieses eigentümliche Alleswerden des Erkennenden sieht Thomas mit Aristoteles in der relativen Immaterialität des Erkennenden. « Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva » (a. a. O.).

Dieselben Gedanken spricht er in seiner Abhandlung Über die Wahrheit aus (De verit. 2, 2). Auch hier hebt er hervor, daß das Erkennende mit den Vollkommenheiten anderer Dinge eins wird. « Perfectio, quae est propria unius rei, *in altera re* invenitur ; et haec est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens ; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo *est apud cognoscentem*, et ideo in III De anima (comment. 15 et 17) dicitur animam *esse* quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est, ut in una re *totius universi perfectio existat.* » Grund für die Erkennbarkeit der Dinge und das Erkennen ist ihm auch hier wieder das Freisein von der Materie.

Wenn der hl. Thomas mit Aristoteles sagt, daß die Seele « quodammodo » alles sei, daß das Erkannte « aliquo modo » im Erkennenden sei, so ist auch er sich bewußt, daß es sich nicht um eine entitative Identität handelt, sondern um eine intentionale : « alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse *intentionale* et spirituale » (Kommentar zum Buch Von der Seele, zu l. II c. 12 lect. 24). Bei Gott freilich ist die Identität zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten (zwischen seinem Verstand und seiner Wesenheit) eine absolute, enti-

tative, weil er im höchsten Grad von aller Materialität und Potenzialität frei ist. Darum macht sich Thomas das Wort Avicennas zu eigen: « ipse (scilicet Deus) intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res *quae est ipsemet* » (De verit. 2, 2). Gott ist ohne Einschränkung, also absolut in seiner Selbsterkenntnis der Gegenstand, den er erkennt.

3. Auf Aristoteles bezw. auf Aristoteles und Thomas gestützt haben denn auch andere Philosophen, wie Averroes, Cajetan und andere Scholastiker gelehrt, daß die Vereinigung von Erkennendem und Erkanntem sehr innig sei, inniger als die von Materie und Form. Denn wenn Materie und Form sich auch zu einer Einheit zusammenschlössen, so bildeten sie doch ein Drittes, eine zusammengesetzte Einheit. Erkennendes und Erkanntes dagegen bildeten kein Drittes, sondern das eine werde das andere. So z. B. Cajetan. [1]

4. Angesichts dieser Lehre kann man nicht behaupten, daß Aristoteles, Thomas von Aquin und ihre Anhänger der Abbildungstheorie in dem oben angeführten Sinne huldigten. Dafür betonen sie zu sehr die Identität von Erkennendem und Erkanntem, das: cognoscens fit cognitum. Wo aber Identität herrscht zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, da wird der Gegenstand in seinem Ansich erkannt und nicht ein Bild oder ein sonstiges Surrogat von ihm, da ist das Erkennen selber keine subjektive Darstellung oder repraesentatio eines Gegenstandes, sondern eine Tätigkeit (actio metaphysica), durch die das Erkennende intentionaliter und immaterialiter die Formen *anderer Dinge* besitzt.

III.

Und dennoch kann und muß in einem gewissen Sinn von einer Abbildung und Verähnlichung beim Erkennen gesprochen werden. Schon die oben angeführten Texte des hl. Thomas bestimmen den Thomisten dazu. Inwiefern liegt also eine Verähnlichung vor? Drei Seinsheiten sind es, wie angedeutet wurde, die außer dem Erkenntnisvermögen zum Erkenntnisvorgang konkurrieren: der Erkenntnisakt und das eingeprägte bezw. das eingeprägte und das ausgeprägte

[1] Siehe *Joseph Gredt*, De unione omnium maxima, a. a. O. S. 303.

Erkenntnisbild. Jede von ihnen steht in Wesensbeziehung zu der Identität, die beim Erkennen zustandekommt und damit auch, wie die Untersuchung zeigen wird, zur « assimilatio », durch die sich nach Thomas (oben Stelle n. 1) das Erkennen vollzieht.

1. Den gegebenen Ausführungen gemäß geht nach der aristotelisch-thomistischen Philosophie der Gegenstand, der erkannt wird, als Form auf das erkennende Subjekt über, aber nicht in entitativer sondern in intentionaler Weise. Alle geschaffenen Formen, die Gegenstände unseres Erkennens sein können, sind wegen der Unvollkommenheit ihres Seins und ihrer Aktualität auf ihre eigenen Träger beschränkt und erschöpfen ihm gegenüber ihre entitative Formalursächlichkeit. Auch stehen sie, da ihr Wesen nur actus primus, nicht actus secundus, vom Dasein real verschieden ist, nicht auf derselben Stufe der Immaterialität und Aktualität wie das in actu secundo Erkennende. Darum muß selbst der körperlose Geist, um seine Substanz zu erkennen, diese seine Substanz, die ebenfalls an sich nur actus primus, wenn auch actus primus substantialis ist, durch den Erkenntnisakt, der actus secundus ist, in jene Aktualität und Intentionalität versetzen, durch die sie diesem Akt proportioniert ist : er muß ein Erkenntnisbild ausprägen.

Dadurch aber, daß die Form, die, wie St. Thomas sagt, außerhalb des Erkennenden ein esse naturale hat, im Erkennenden ein esse intentionale bekommt, ist das Erkennende und der Gegenstand im Erkennenden nicht schlechthin und absolut der Gegenstand außerhalb des Erkennenden. Es besteht also auch zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand im Erkennenden einerseits und dem Gegenstand außerhalb des Erkennenden andererseits nicht die Beziehung absoluter Identität, sondern eine Beziehung, die man füglich Beziehung *vollkommenster Verähnlichung* oder Ähnlichkeit nennen kann. Aber man fasse diese Beziehung richtig auf. Die Beziehung absoluter Identität ist eine gedankliche, keine vom Gedachtsein unabhängige, reale Beziehung, weil die beiden Beziehungsglieder nur zwei von uns betrachtete Seiten an einer und derselben mit sich identischen Sache sind. Die Beziehung aber, die zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstand besteht, ist eine reale Beziehung, weil ein realer Unterschied zwischen dem in actu secundo Erkennenden und dem Gegenstand außerhalb des Erkennenden herrscht. Aber dieser Unterschied wird durch die intentionale Identität zwischen dem Erkennenden und

dem Gegenstand überwunden. Denn darin besteht gerade das Erkennen, daß sich das erkennende Subjekt mit dem real verschiedenen Gegenstand intentional identifiziert. Und so kann man doch wieder die Beziehung zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand eine Beziehung der Identität, aber der intentionalen Identität, nennen.

Es ist also eine ganz eigenartige Ähnlichkeit, die zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstand besteht: das Erkennende verähnlicht sich, *um den Gegenstand zu erkennen. Seine Verähnlichung ist sein Erkennen:* cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti (St. Thomas, Stelle n. 1); *seine Verähnlichung ist das intentionale Einswerden und Einssein des Erkennenden mit dem Erkannten.*

Weil dies aber der Fall ist, weil hier eine Verähnlichung auf Seiten des *Subjektes* zum Zwecke des Erkennens, des *Hintendierens* auf das Objekt vorliegt, ist es einleuchtend, daß der *Objekt*bereich durch diese Verähnlichung nicht in Mitleidenschaft gezogen wird. Dieser bleibt vielmehr unangetastet. Und es handelt sich bloß um die Weise, wie das Erkennen selber zustandekommt. Das geschöpfliche Erkennende ist zwar Akt bei der Formenaufnahme, wie oben erwähnt wurde, und nicht Potenz und Materie. Aber es ist doch nur actus impurus, actus permixtus potentia, und darum nicht so frei von sich selber, daß nicht eine gewisse Unvollkommenheit und Subjektivität sich geltend machen würde. Hier kommt man an dem Axiom nicht vorbei, das die Scholastiker gerade in diesem Zusammenhang aufgestellt haben: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Aber die unvollkommene, subjektive Weise der Aufnahme trifft nicht den Gegenstand, der erkannt wird, sondern das Erkennen; sie modifiziert nicht den Gegenstand, auf den das Erkennen transzendiert, sondern *den Gegenstand im Erkennenden*, durch dessen Bildung und Vorhandensein das Transzendieren des Erkennens sich vollzieht.

2. Die Anerkennung dieser Tatsache ist von größter Bedeutung für die Austragung des Problems der Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände. Ihre Verkennung, das Bestreben, statt sich mit der Subjektivität des Erkenntnisvorganges zu begnügen, den Gegenstand zu versubjektivieren, ist der Ausgangspunkt all der so verschieden gearteten Abweichungen vom natürlichen Realismus. Versubjektiviert man den Gegenstand, der Terminus des Erkennens ist, statt es bei der Versubjektivierung des Gegenstandes im Erkennenden,

des Gegenstandes *in der intentionalen Seinsweise,* bewenden zu lassen, dann versperrt man sich freilich den Zugang zum subjektunabhängigen Ansich des Gegenstandes. Der Gegenstand im Erkennenden muß sich naturgemäß nach dem erkennenden Subjekt richten. Durch ihn geschieht die Angleichung (assimilatio) des Subjektes an das Objekt; das Erkennende im Akt ist der Gegenstand im Akt. Wenn man aber den *Terminus* des Aktes versubjektiviert, was bleibt dann noch subjektunabhängig, das heißt: *Gegen-stand, Anderes?* Entweder hat dann das Erkennen keinen Gegen-stand mehr oder es terminiert seiner Natur nach auf sich selber. Aber auch das ist unmöglich, denn das Erkennen müßte dann doch wenigstens sich selber zum Gegen-stand haben, d. h. in seinem Ansich erreichen.

Es wäre also auch ganz verfehlt, den Gegenstand im Erkennenden selber als den Terminus des Erkenntnisaktes anzusehen. Das wäre erst recht gegen die ganze bisherige Darstellung von der Struktur des Erkenntnisvorganges. Wäre der Gegenstand in der intentionalen Seinsweise das was erkannt wird, dann wäre er zugleich Ziel des Erkennens und Mittel und Weg zum Ziel. Und all unser Erkennen wäre wiederum Erkennen seiner selbst und weiter nichts. Und das Problem würde wiederkehren, wie nun diese Selbsterkenntnis vor sich gehen sollte. Auch der Gegenstand im Erkennen will doch in seinem Ansich erkannt werden, d. h. endlich müßte doch einmal das Erkennen den Gegenstand frei geben, um ihn sich *gegenüber* zu stellen.

Wir haben aber keinen Akt, der im vollen Sinn des Wortes Selbsterkennen ist. All unser Erkennen transzendiert auf Fremdgegenstände, auch das reflektierende. Auch die sogenannte reflexio propria, die unserm Verstand zukommt, terminiert nicht auf sich selber, sondern auf den ihr vorhergehenden Akt (also auf die forma rei alterius), sei dieser nun ein direkter Verstandesakt, der auf einen außerhalb des Erkennenden liegenden Gegenstand geht, oder ebenfalls ein reflektierender Akt, der seinerseits auf einen direkten terminiert. Und reflexio propria wird sie nur zum Unterschied von der reflexio impropria genannt. Diese wendet sich vom Formalobjekt des Verstandesaktes zum Akt und Objekt *anderer* Erkenntnisvermögen, z. B. der Phantasie (bei der verstandlichen Erfassung des Einzeldinges). Auch der Akt des Gemeinsinnes, der direkt auf die Akte (und Objekte) der äußern Sinne terminiert, wird reflexio impropria genannt. Die reflexio propria dagegen beschränkt sich auf den Verstand, von dem sie ausgeht.

Darum haben wir auch keinen Akt, der *in sich selber* den Gegenstand in der intentionalen Seinsweise wahrnehmen würde. Wohl erkennt jeder Akt sich selber dunkel und nebenbei. Diese Erkenntnis erreicht aber, weil sie die auf den Fremdgegenstand hinzielende Haupterkenntnis nur begleitet, bloß das Dasein des Aktes, nicht aber seine intentionale Struktur. Auf diesem Wege gelingt es also nicht, den Erkenntnisakt, statt zu dem bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, zu dessen bewußtseinsdiesseitiger Ähnlichkeit heranzuführen.

Dieser Versuch gelingt auch nicht, wenn man die eben behandelte Ansicht etwas variiert, die Lehre von dem intentionalen Gegenstand beiseite läßt und meint, der Erkenntnisakt selber stelle sich ausdrücklich und in erster Linie als subjektives Hintendieren auf einen Gegenstand dar, er erfasse sich selber als subjektives psychisches Haben eines Gegenstandes. Also z. B. eine Rotempfindung sei das bewußte psychische Haben eines Rot. Und wie das Haben, so bilde auch das Rot einen Bestandteil des Empfindungsaktes. Und wenn man dann noch weiter annimmt, daß das bewußtseinsdiesseitige Rot sich auf eine bewußtseinsjenseitige, unserm Erkennen aber nicht zugängliche Körperbeschaffenheit kausal beziehe, oder, was dasselbe ist, daß das Rothaben die Reaktion des empfindenden Subjektes auf einen von dieser Beschaffenheit ausgehenden Reiz sei, dann glaubt man sich berechtigt, das Erkennen für eine Vorstellung oder repraesentatio, für eine Art Ähnlichkeit des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes zu halten. — Es sei aber ausdrücklich bemerkt, daß damit nicht die Auffassung der oben erwähnten Scholastiker charakterisiert sein soll. Deren Auffassung wird später zu behandeln sein.

Auch diese Ansicht verkennt, wie die vorhergehenden, vollständig das Wesen und die Aufgabe des Erkennens. Was Sache der Akte der Reflexion und der wissenschaftlichen Untersuchung ist, das schreibt man der einfachen Sinnesempfindung zu, macht sie, die ihrer ganzen Natur nach als Akt eines körperlichen Organes auf körperliche Beschaffenheiten geht und diese nicht einmal in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Außenseite, in ihrer konkreten Verbindung von Sosein und Dasein erfaßt, zu einer bewußten Hinkehr auf sich selbst, zu einer Betätigung also, wie sie selbst unser Verstand nicht aufzuweisen hat. *Keiner* unserer Erkenntnisakte ist ausdrückliches und bewußtes Erfassen seiner selbst, Darstellung seiner selbst. Wohl gibt es in unserm Erkenntnisbereich Vorstellungen, nämlich die Akte der Phantasie und des sinnlichen Gedächtnisses. Aber auch diese terminieren

nicht auf sich selber, sondern auf Fremdgegenstände, seien es wirkliche, seien es eingebildete. Und nur darum werden sie Vorstellungen genannt, weil sie nicht, wie die Akte der äußeren Sinne und des Gemeinsinnes auf physisch gegenwärtige Gegenstände transzendieren, sondern von der physischen Gegenwart ihrer Gegenstände absehen und selber das Mittel (das ausgeprägte Erkenntnisbild) hervorbringen, in dem ihnen ihre Gegenstände entgegentreten. Insofern gehört freilich auch unser Verstandeserkennen hierher. Selbst, wenn unsere Phantasie Vorstellungen bildet, deren Inhalte in der Wirklichkeit nicht existieren, und unser Verstand Gedankendinge erkennt, die in der Wirklichkeit ein Widerspruch sind, sind doch die Elemente dieser Gebilde der Wirklichkeit entnommen, also Fremdgegenstände. Auf diesem Wege sind wiederum keine Bilder oder Symbole von den subjektunabhängigen Gegenständen im erkennenden Subjekt anzutreffen.

3. Es bleibt somit dabei, daß die Verähnlichung, die beim Erkennen vor sich geht, nicht Gegenstand, nicht Terminus des Erkenntnisaktes ist, sondern die relativ unvollkommene Weise, in der das Erkennen selber sich vollzieht. Eine andere Weise fordern, die entitative Identität statt der intentionalen beim geschöpflichen Erkennen fordern, hieße dieses selber aufheben. [1] Gott allein ist, wenn er seine Wesenheit erkennt, entitativ und absolut identisch mit dem Gegenstand seiner Erkenntnis. Darum ist bei ihm intelligere = esse schlechthin.

Ebenso ist er mit den außergöttlichen Dingen, insofern sie Erkenntnisgegenstand für ihn sind, entitativ identisch identitate eminentiali causali. Diese Dinge nimmt Gott aber nicht, wie wir, erkennend in sich auf, sondern läßt sie, in dem er sie erkennt und will, schöpferisch aus sich heraustreten. Sie sind, *weil* er sie erkennt und will, sie sind nicht erst, um dann nachträglich von ihm erkannt zu werden. In seinem Wesen, das er — als Subjekt in absoluter Identität mit seinem Objekt — erkennt, sind sie causaliter eminenter enthalten. Darum erkennt er sie, indem er sein Wesen erkennt.

[1] Es ist also nicht so sehr die Beschränktheit der Form auf ihren eigenen Träger, die ihrer entitativen Aufnahme von seiten des Erkennenden im Wege steht, als vielmehr die Natur des geschöpflichen Erkennens selber. Diese verlangt aus sich heraus, daß die fremde Form intentionaliter im Erkennenden sei. Ein entitatives Einswerden könnte sich nur durch eine materielle Aufnahme vollziehen, die Erkennen ausschließt. Beim Geschöpf ist Erkennen nur dadurch möglich, daß Subjekt und Objekt intentional eins werden und die Form immateriell aufgenommen wird.

Sobald wir aber Gottes Erkennen verlassen und das Erkennen bei den Geschöpfen betrachten, auch beim reinsten Geist, der sich selbst, seine eigene Substanz erkennt, verwandelt sich die entitative und absolute Identität in eine intentionale, in eine *Identität der Ähnlichkeit* — beim körperlosen Geist wenigstens in actu secundo cognitionis, wenn er auch in actu primo wurzelhafte substanzielle Selbsterkenntnis, in actu primo cognitionis also entitativ identisch mit seinem Gegenstand ist.

Das gilt selbst für die *visio beata* im Himmel. Auch der Verstand der Seligen vereinigt sich in *intentionaler*, nicht entitativer Weise mit der Wesenheit Gottes, die sie sehen, wie sie in sich ist. Gerade weil diese Wesenheit ihrem durch das Glorienlicht, wie die Theologie lehrt, gestärkten und gehobenen Verstand in ihrem physischen Ansich entgegentritt, ist in der visio beata jedes Erkenntnisbild, das eingeprägte, wie das ausgeprägte, ausgeschaltet — diese, als geschöpfliche Mittel können den ungeschaffenen Gegenstand nicht in seinem Ansich repräsentieren. — Trotzdem ist es auf Seiten des Erkennenden ein actus *impurus*, der in der glückseligen Schau dem Actus purus als seinem Gegenstand entgegentritt, und jener, der actus impurus, kann auch in dieser Schau den Actus purus nicht frei von sich selbst, von seiner Geschöpflichkeit aufnehmen, weshalb auch Gott von keinem Geschöpf so erkannt wird, wie er sich selber erkennt : komprehensiv. Der Verstand der Glückseligen geht also ebenfalls mit dem Gegenstand ihrer Schau eine identitas intentionalis ein, zwischen ihm und Gott besteht eine « Beziehung der Ähnlichkeit ». — Und doch : videbimus eum sicuti est, oder vollständig : cum apparuerit, *similes ei erimus*, quoniam videbimus eum sicuti est (1. Joh. 3, 2) : wie der Glaube lehrt, werden wir Gott — in der Verähnlichung — in seinem Ansich erkennen, facie ad faciem, und nicht per speculum in aenigmate (1. Cor. 13, 12).

Daß Gott dadurch, daß seine Wesenheit den geschöpflichen Verstand unmittelbar informiert, nicht herabgewürdigt wird, ist selbstverständlich. Die göttliche Wesenheit ist ein Gegenstand von unendlicher Seinsfülle, in sich in erhabener Weise (eminenter) jene Seinsweise enthaltend und ohne Einbuße mitteilend, die sonst eine Zweitursache, eine geschöpfliche Form — und auch diese nicht ohne Mitwirken der Erstursache — geben könnte. Sie teilt ja auch dem geschaffenen Verstand nicht physisch ihre göttliche Aktualität, ihr göttliches Sein mit — denn es handelt sich in der visio beata auch nicht um eine *Information* in der entitativen Ordnung —, sondern

sie gibt als Gegenstand seinem Erkenntnisakt nur die Spezifikation, nicht ein esse divinum, sondern ein specificatum esse essentia divina.

4. Wohl ist also den Gegenstand erkennen ganz allgemein = der Gegenstand sein. Aber wie unser Sein mit dem göttlichen Sein verglichen nur ein analoges Sein ist, so ist auch unser Gegenstand-erkennen verglichen mit dem göttlichen Gegenstand-erkennen nur ein analoges Gegenstand-sein. Und weiterhin: wie es im Bereich des geschöpflichen Seins verschiedene Abstufungen hinsichtlich der Immaterialität der erkennenden Subjekte gibt — der körperlose Geist hat ein immaterielleres Sein als die Menschenseele, der Verstand ein immaterielleres als die Sinne — so gibt es auch verschiedene Abstufungen, in denen das geschöpfliche Gegenstand-erkennen Gegenstand-sein ist: das Gegenstand-erkennen des Engels, der seine Substanz (in actu secundo) erkennt, reicht näher an das Gegenstand-sein heran — in actu primo ist ja bereits entitative Identität vorhanden —, als das Gegenstand-erkennen der Sinne, die den ihnen entsprechenden Gegenstand erkennen. Ob aber der äußere Sinn eines Insektes ein Blau oder Rot erkennt oder der Verstand eines Engels seine Substanz: der eine erkennt den Gegenstand intensiv nicht mehr und nicht weniger in seinem Ansich als der andere. Wie die logische Wahrheit, die adaequatio intellectus et rei cognita, im besondern, so läßt auch das Erkennen im allgemeinen, die adaequatio cognoscentis et cogniti kein Mehr und Weniger hinsichtlich der Intensität zu.

Nach dem Gesagten sind die Wendungen, die der hl. Thomas gebraucht, wenn er in den oben angeführten Stellen n. 1 und 2 von assimilatio und similitudo spricht, ohne weiteres verständlich. Das Erkennen selbst ist Verähnlichung mit dem Gegenstand, nicht sein Terminus. Der Gegenstand in der intentionalen Seinsweise ist die Ähnlichkeit des Gegenstandes in der natürlichen Seinsweise. Letzterer aber ist allein der Terminus und ersterer nur der Weg dahin.

5. Die Beziehung der Ähnlichkeit, die das Erkennende mit dem äußern Gegenstand hat, ist eine transzendentale Beziehung. Dadurch, daß es den Gegenstand in intentionaler Seinsweise in sich trägt, ist es mit seinem ganzen Sein, das es dadurch besitzt, auf den Gegenstand hinbezogen, ein Zeichen, daß das Erkennende als solches per se auf die Wahrheit hingeordnet ist. Auf diese transzendentale Beziehung gründet sich sodann, sofern der Gegenstand in der entitativen Ordnung

wie das Erkennende existiert, eine reale prädikamentale Beziehung der Ähnlichkeit und des Maßes. Diese Beziehung, wie auch die transzendentale, besteht nur auf Seiten des Erkennenden ; sie ist eine relatio non mutua. Denn nur das Erkennende verähnlicht sich dem bewußtseinsjenseitigen Gegenstand. Dieser wird dadurch dem Erkennenden nicht verähnlicht. Obiectum eo quod scitur non mutatur, lautet ein scholastischer Satz. Der realen Beziehung auf Seiten des Erkennenden entspricht auf Seiten des Gegenstandes nur eine gedankliche, eine relatio rationis. Die Beziehung der Ähnlichkeit ist aber in allen andern Fällen eine relatio realis mutua, eine doppelseitige.

Ist die transzendentale Beziehung des Erkennenden zum Gegenstand erkannt — und das ist im Verstandesurteil und nur in ihm der Fall — dann ist die logische Wahrheit vorhanden. Da der Verstand, insofern er actu der Gegenstand in der intentionalen Seinsweise ist, der conceptus objectivus im formellen Sinn ist, leuchtet ein, daß die logische Wahrheit die im Urteil erkannte Beziehung eben dieses conceptus *objectivus* zum bewußtseinsjenseitigen Gegenstand und eine relatio realis conformitatis, adaequationis, similitudinis — per identitatem intentionalem — ist.

(Fortsetzung folgt.)