Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1929)

Artikel: Wirklichkeit und Bild im Erkennenden [Schluss]
Autor: Wintrath, P. Petrus
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762719

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: 11.07.2025

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

Wirklichkeit und Bild im Erkennenden.

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

(Fortsetzung und Schluß.)

IV.

1. Sehr oft nennt der hl. Thomas die beiden *Erkenntnisspezies*, die species impressa und die species expressa, Ähnlichkeiten. Sie sind ihm similitudines objecti, similitudines rei exterioris, rei intellectae usw. Trotzdem ist es die res exterior und nicht deren Ähnlichkeit, die nach seiner Überzeugung erkannt wird. Die Spezies sind nur die Mittel, durch die der äußere Gegenstand erkannt wird. Sie selbst sind nicht primärer, sondern wie der Erkenntnisakt, sekundärer Gegenstand, Gegenstand nicht des direkten, sondern des reflexen Erkennens. Gegenstand des primären und direkten Erkennens ist die Sache selber. «Species intelligibilis se habet ad intellectum *ut quo* intelligit intellectus», heißt es einige Zeilen vor der unter n. 3 angeführten Stelle. Und unmittelbar nach ihr: «Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva *secundario* est id quod intelligitur, sed id quod intelligitur *primo, est res*, cuius species intelligibilis est similitudo». Und in der Stelle n. 5 heißt es: «... ex hoc quod intentio intellecta (die species expressa) est *similis* alicui rei, sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem, *rem illam* intelligat».

Ebenso schreibt Thomas in der quaest. disp. De verit. q. 10 de mente a. 8 ad 2: «Cum intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat, sed *ipsam essentiam* consideramus. Non tamen ex hoc concluditur, quod visio ista non sit per aliquam speciem». Dasselbe sagt er in der gleichen quaest. De mente a. 4 ad 1: «Objectum intellectum est *ipsa rei essentia*, quamvis essentiam rei cognoscat (mens) per eius *similitudinem* sicut per medium cognoscendi, *non sicut per objectum* in quod *primo* fertur eius visio».

Und im opusc. 13 De verbo c. 2 heißt es: «Anima enim quasi transformata est *in rem* per speciem, quo agit quidquid agit; unde cum intellectus ea informatus est actu, verbum producit, in quo *rem illam* dicit, cuius speciem habet». Die Ähnlichkeit der Spezies, der eingeprägten wie der ausgeprägten, schließt also, das ist die unzweideutige Lehre des Aquinaten, das Ansich des Gegenstandes, der außerhalb des Erkennenden liegt, nicht aus — ebensowenig wie die assimilatio des Erkenntnisaktes —, sondern bedingt und bewirkt dessen Erkenntnis.

2. Worin ist nun die Ähnlichkeit mit dem Gegenstand oder die Bildhaftigkeit der Spezies, die im Deutschen, wenn das Wort im Zusammenhang mit dem Erkenntnisvorgang gebraucht wird, mit Erkenntnis*bild* übersetzt wird, zu suchen?

Wenn das Erkennende durch die *intentionale Identität*, die es in seinem *Akt* mit dem Gegenstand eingeht, sich dem Gegenstand verähnlicht, dann ist es klar, daß die Erkenntnis*mittel*, *durch* die sich die intentionale Identität vollzieht, in einem entsprechend ähnlichen Sinn wie der Erkenntnisakt Ähnlichkeiten, Bilder des äußern Gegenstandes genannt werden können. Zwischen den Erkenntnisbildern und dem Akt sind jedoch entsprechend der Verschiedenheit der Natur und Funktion dieser Seinsheiten hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Intentionalität des Gegenstandes und folglich auch hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit mit ihm Unterschiede zu machen.

Intentional identisch mit dem Gegenstand im formellen Sinn ist das Erkennende nur durch den *Erkenntnisakt*. Dieser *ist* der Gegenstand intentionaliter in actu secundo, das ist sein Wesen. Durch das *eingeprägte* Erkenntnisbild ist das Erkennende der Gegenstand in actu primo. Trotzdem ist das Erkenntnisbild nicht der Gegenstand in actu primo, wie der Erkenntnisakt der Gegenstand in actu secundo ist. Es ist ja seiner Natur nach Stellvertreter des Gegenstandes, Werkzeug desselben im Bereich der Formalursächlichkeit. Es ist also *Repräsentant* des Gegenstandes in actu primo, also an sich etwas anderes als dieser. Das Erkennende wird der Gegenstand in actu primo durch etwas anderes. Trotzdem wird es der Gegenstand und nicht dieses andere. Es wird das, was das Erkenntnisbild repräsentiert, nicht das, was es ist.

Wohl ist auch der Akt an sich etwas anderes als der Gegenstand, aber nur in der entitativen Ordnung. In ihr ist er wie das Erkenntnis-

bild ein accidens praedicamentale, eine Qualität. Aber in der intentionalen Ordnung ist er der Gegenstand selber und sonst nichts, *er repräsentiert ihn nicht.* Infolgedessen kann er auch insofern — und das ist die Ansicht der erwähnten Scholastiker (siehe unten) — nicht Darstellung und Ähnlichkeit des Gegenstandes sein.

Das Erkenntnisbild dagegen ist Repräsentant des Gegenstandes auch in der intentionalen Ordnung. Der Erkenntnisakt ist also nicht einfach die Entwicklung und Vollendung — der actus secundus — des Erkenntnisbildes, sondern des Erkennenden, das durch das eingeprägte Erkenntnisbild in actu primo der Gegenstand geworden ist.

Wie das eingeprägte Erkenntnisbild intentionaliter der Gegenstand ist, nämlich repraesentative, so ist es auch *Ähnlichkeit* desselben, insofern es Repräsentant desselben ist.

Dasselbe gilt in entsprechender Weise vom *ausgeprägten* Erkenntnisbild. Auch es ist, vom Erkenntnisakt hervorgebracht, der Gegenstand intentionaliter nicht wie der Akt. Auch es repräsentiert den Gegenstand, aber anders als das eingeprägte Erkenntnisbild. Letzteres repräsentiert den Gegenstand *im Erk*enntnis*vermögen*, in dem es ihn *vertritt*, damit der Akt der Gegenstand werde. Das ausgeprägte Erkenntnisbild repräsentiert den Gegenstand *dem* Erkenntnis*akt*, indem es ihm denselben *entgegenhält* und *kundtut*, damit der Akt im Erkenntnisbild und im Gegenstand als in seinem Ziele ruhe, wie der Akt der äußern Sinne und des Gemeinsinnes im physisch gegenwärtigen Gegenstande ruhen. Wie also das Erkennende in actu primo nicht das eingeprägte Erkenntnisbild wird, sondern durch es der Gegenstand, den es repräsentiert, so tendiert auch das Erkennende in actu secundo nicht auf das ausgeprägte Erkenntnisbild als auf seinen primären Gegenstand, sondern durch es auf den Gegenstand, den es repräsentiert.

Man kann entsprechend dem, was oben vom Erkenntnisvorgang als solchem gesagt wurde, bezüglich der *Verähnlichung* so sagen: die intentionale Verähnlichung des Erkennenden mit seinem Gegenstand vollzieht sich anfangsweise (principiative) durch das eingeprägte, abschlußweise (terminative) durch das ausgeprägte Erkenntnisbild (wenn ein solches erforderlich ist) und formaliter durch den Erkenntnisakt.

Infolgedessen sind die beiden Erkenntnisbilder ebensowenig Ähnlichkeiten des äußern Gegenstandes im objektiven Sinn wie der Erkenntnisakt selber. Sie sind ja nicht objektive, sondern *subjektive* Erkenntnismittel. Das gilt vor allem von dem ausgeprägten Erkenntnis-

bild, das, wie gesagt wurde, sich nicht zuerst selbst, d. h. als etwas anderes, kundgibt, um dadurch auf den Gegenstand hinzuweisen — dann freilich könnte man es als dessen « Abbild » ansprechen —, sondern ohne sich selbst dem direkten Erkenntnisakt kundzutun, macht es direkt und objektiv — unmittelbar den Gegenstand kund. [1] Vom direkten Akt wird es (wie der Akt selber) nur dunkel und nebenbei erkannt, während es sich ausdrücklich nur der reflektierenden wissenschaftlichen Untersuchung offenbart, der allein sich auch das eingeprägte Erkenntnisbild und die Intentionalität des Aktes, von der oben die Rede war, erschließen.

Das ausgeprägte Erkenntnisbild wird darum auch *signum formale* oder *in quo* im Gegensatz zum signum instrumentale oder ex quo genannt. Ein Gemälde, eine Statue, ein Spiegel sind solche signa instrumentalia oder objektive Erkenntnismittel. Indem man das Gemälde sieht, die Statue, sein Bild im Spiegel, erkennt man den dargestellten Gegenstand. Die Erkenntnis des Bildes — das Sehen — *führt* zur Erkenntnis — zur Vorstellung — des abgebildeten Gegenstandes. Vielleicht wird man sich des Umstandes nicht bewußt, daß man ein Bild vor sich hat, man « denkt » sofort an den abgebildeten Gegenstand. Und erst recht kommt es einem nicht zum Bewußtsein, daß man dabei wenigstens zwei Erkenntnisakte setzt. Trotzdem sind es zwei Erkenntnisakte, die gesetzt und zwei Objekte, die erkannt werden : das Sehen und das Vorstellen, das Bild und der dargestellte Gegenstand. Und der eine Akt mit seinem Objekt ist der Grund (ex quo) für den andern.

Nicht so beim signum formale, beim ausgeprägten Erkenntnisbild, das das einzige signum formale ist, das es gibt. Die Denkrichtung geht sofort auf den dargestellten Gegenstand, und die Erkenntnis (die Reflexion) des Darstellenden (des ausgeprägten Erkenntnisbildes) kommt erst hinterher, ja ist oft überhaupt nicht vorhanden. Jedenfalls ist die Reflexion nicht der Grund des direkten Aktes, der auf den Gegenstand geht, wie das Sehen des Bildes der Grund für die Vorstellung des Gegenstandes ist.

Es gibt zwar außer diesem objektiven Erkenntnismittel (ex quo), das zwei und mehr Akte nötig macht, bis der dargestellte Gegenstand

[1] Subjektives Erkenntnismittel sein und objektiv-unmittelbar den Gegenstand kundtun sind nicht Momente, die sich ausschließen. Vielmehr bedingt das eine das andere. Weil das subjektive Erkenntnismittel nur den Gegenstand kundtut, und nicht sich selbst, darum stellt es ihn objektiv dar, so wie er ist.

erkannt ist, noch ein anderes, in dem mit demselben Akt, der das Erkenntnismittel wahrnimmt, auch der Gegenstand erkannt wird. Der Spiegel ist auch für dieses medium *objectivum in quo* ein Beispiel, insofern er mit dem *Bilde* des sich abspiegelnden Dinges (nicht mit dem Ding selber, von dem oben die Rede war) bezw. insofern das Bild mit dem Spiegel einen und denselben Sehakt terminiert. Aber auch ein solches Mittel ist das ausgeprägte Erkenntnisbild nicht, denn es ist nicht, wie dieses, objektiver Grund dafür, daß der Gegenstand, den es repräsentiert, erkannt wird, sondern nur das subjektive Instrument. Auch wird es, wie schon hervorgehoben wurde, nur hinterher, indirekt und reflex erkannt und nicht wie dieses objektive Mittel, das zugleich mit dem Bild durch den direkten Akt erkannt wird.

Für das göttliche Erkennen ist zwar die göttliche Wesenheit hinsichtlich der geschöpflichen Dinge sowohl medium subjectivum in quo als auch medium objectivum in quo. Aber hier ist, wie schon angedeutet wurde, das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ein wesentlich anderes als bei uns. Zudem wird niemand vernünftigerweise in Abrede stellen, daß Gott die geschöpflichen Dinge trotz des Erkenntnismittels in ihrem innersten Ansich erkennt.

3. Wenn also der hl. Thomas das verbum mentis (also das ausgeprägte Erkenntnisbild) in der bekannten Stelle mit einem *Spiegel* vergleicht, so muß man ihn richtig verstehen. Sicher will er es damit nicht seiner sonst ausgesprochenen Auffassung zuwider zu einem objektiven Erkenntnismittel und Abbilde machen. Es kommt ihm vielmehr nur darauf an, zu veranschaulichen, wie das verbum einzig den von ihm repräsentierten Gegenstand erkennen läßt und sonst nichts, nicht sich selber. Die Stelle lautet (opusc. 14. De natura verbi intellectus): « est enim tamquam speculum, in quo res cernitur, *sed non excedens id, quod in eo cernitur* ». Zwei Momente kommen in Betracht: erstens der Spiegel zeigt das Bild des Antlitzes (nicht das Antlitz des Hineinschauenden) und *tritt dabei selber zurück;* zweitens, *wenn* der Spiegel — das zweite Moment kann nur hypothetisch angenommen werden — das Bild des Antlitzes so ausschließlich erkennen ließe, daß er dessen Grenzen *nicht überschreiten,* also dort aufhören würde, wo die Grenzen des Antlitzes aufhören — non excedens id, quod in eo cernitur —, dann wäre er ein entsprechendes Gleichnis für das ausgeprägte Erkenntnisbild. Allein einen solchen Spiegel gibt es natürlich nicht. Denn wenn man auch eine Spiegel-

scheibe genau nach der Ausdehnung und Gestalt eines Gegenstandes, der sich in ihr abspiegelt, zuschneiden wollte, sie würde doch beim Abbilden die Grenzen dieses Gegenstandes überschreiten. Aber auch die objektive Beeinflussung des Spiegelglases läßt sich beim Abbilden nicht ausschalten. Man denke an die Spiegel, die das Antlitz vergrößert oder verzerrt oder blasser darstellen als es in Wirklichkeit ist. Der Spiegel ist also in zweifacher Weise *objektives* Erkenntnismittel — und darum für das Erkenntnisbild nur ein unvollkommenes Beispiel — : durch sich selber hinsichtlich des Bildes, das er enthält — und insofern ist er nach dem Gesagten medium objectivum in quo —, und durch das Bild hinsichtlich des Gegenstandes, den er abbildet — und insofern ist er medium objectivum ex quo. Weder das Bild noch den Gegenstand zeigt er in seinem Ansich.

Nun muß man ja freilich — und das wurde bisher auch getan — auch bei dem ausgeprägten Erkenntnisbild zugeben, daß sich wie beim Erkennen überhaupt, so bei ihm als dem subjektiven Erkenntnismittel die *intentionale* Identität geltend macht. Sonst wäre ja kein Grund vorhanden, es wie den Erkenntnisakt als similitudo zu bezeichnen. Aber diese Subjektivität des ausgeprägten (wie auch des eingeprägten) Erkenntnisbildes schmälert, wie gezeigt wurde, ebensowenig die Gegenständlichkeit des Repräsentierten wie die Subjektivität des Erkenntnisaktes die Gegenständlichkeit seines Terminus. Darum gilt auch von der verschiedenen Immaterialität der Erkenntnisbilder dasselbe, was oben bezüglich der verschiedenen Stufen der Immaterialität der Erkennenden gesagt wurde : das Sinnenwesen erkennt vermittelst der seiner Immaterialität entsprechenden Erkenntnisbilder seine Gegenstände ebenso wahr in ihrem Ansich wie der körperlose Geist die seinigen. Dabei bleibt trotzdem bestehen, daß die Beziehungen der Erkenntnisbilder zum Gegenstand gemäß der Verschiedenheit ihrer Funktionen andere sind, als die des Erkenntnisaktes, daß z. B. der Akt auf einen Gegenstand terminieren kann, während die Erkenntnisbilder nicht imstande sind, diesen selben Gegenstand zu repräsentieren — wiederum ein Beweis dafür, daß der Akt als solcher keine repraesentatio des Gegenstandes ist — : In der visio beata würden die Erkenntnisspezies die Ansicherkenntnis der göttlichen Wesenheit hindern, während der geschöpfliche Erkenntnisakt sie nicht hindert. Es wäre verkehrt, aus dieser übernatürlichen Tatsache den allgemeinen Schluß zu ziehen, daß also doch wenigstens die Erkenntnisbilder das Ansich des Gegenstandes beeinträchtigten.

Der Akt nimmt den unendlichen Gegenstand immateriell und intentionelle als Form auf, *soweit er dazu imstande ist,* und soweit erkennt er ihn auch. Wobei nicht übersehen werden darf, daß er über sein natürliches Können hinaus durch das Glorienlicht erhoben ist. Die Erkenntnisbilder dagegen, die als Repräsentanten des Gegenstandes mit diesem naturnotwendig entitativ in einer gewissen Proportion stehen müssen, sind wegen des unendlichen Abstandes eben in der *entitativen* Ordnung nicht imstande, in der intentionalen Ordnung die göttliche Wesenheit in ihrem Ansich zu repräsentieren. Gott ist Sein, wenn auch das unendliche Sein. Das Sein ist der Formalgegenstand des geschöpflichen Verstandes. Darum kann Gott diesen in übernatürlicher Weise zur Ansicherkenntnis des unendlichen Seins befähigen. Dagegen kann Gott durch keinerlei übernatürliche Erhöhung eine geschöpfliche Erkenntnisspezies befähigen, ihn, den ungeschaffenen Gegenstand, in seinem Ansich zu repräsentieren. Das kann er nur durch sich selber.

Wie von selbst haben uns auch hier wieder die Untersuchungen in die erhabensten Geheimnisse des Glaubens geführt, ein Beweis, wieviel *Metaphysik* in den Problemen des Erkennens steckt.

V.

Indessen, die Erkenntnisbilder haben, wie auch der Erkenntnisakt, nicht nur eine intentionale, sie haben auch, wie gerade eben angedeutet wurde, eine *entitative* Seite. Und zwar gehören alle drei Seinsheiten als habitus operativi minus stricte dicti zur ersten Art der Qualität. Freilich sind sie (in der entitativen Ordnung) Beschaffenheiten, durch die in der intentionalen Ordnung das Erkennende das Erkannte wird. Dadurch zeichnen sie sich vor allen andern Beschaffenheiten aus. Darum darf man den Unterschied zwischen ihrer entitativen und ihrer intentionalen Seite nicht zu sehr urgieren. Aber bei diesen Seinsheiten liegt doch in etwa der Dualismus vor und kann beachtet werden. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß der *hl. Thomas,* dem es seiner ganzen Einstellung entsprechend bei allen Wissensgegenständen hauptsächlich um die Aufdeckung der entitativen, d. h. der metaphysischen und physischen Gesetzmäßigkeiten zu tun ist, auch den Erkenntnisvorgang mehr von der *entitativen* als von der psychologischen Seite betrachtet und dementsprechend auch die Erkenntnisbilder und den Erkenntnisakt mehr bezüglich dieser entitativen Seite similitudines nennt. Das sprechen die Texte deutlich aus.

Gerade weil die Erkenntnisbilder intentional den Gegenstand repräsentieren, können sie auch als Beschaffenheiten in der entitativen Ordnung in einem andern Sinne als in dem in der bisher betrachteten intentionalen Ordnung geltenden Ähnlichkeiten genannt werden. Aber sie sind *objektive* Gegenstandsähnlichkeiten in der entitativen Ordnung auch noch unter andern Gesichtspunkten.

1. Als physische Seinsweisen, die der Kategorie der Qualität angehören, werden die Erkenntnisbilder als solche mit Vorliebe Formen genannt — ein Ausdruck, der viele Bedeutungen hat. Die qualitativen Beschaffenheiten informieren und aktuieren ihre Träger. Auch haben sie als konkret existierende Dinge ihre Wirkursachen. So informiert das eingeprägte Erkenntnisbild in entitativer Weise das Erkenntnisvermögen, hebt dessen Indifferenz auf und befähigt es, wie schon hervorgehoben wurde, aus sich wirkursächlich einen auf einen bestimmten Gegenstand hingerichteten Akt hervorzubringen. Das eingeprägte Erkenntnisbild ist also auch eine entitative Form, sowohl für das Erkenntnisvermögen als dessen Vervollkommnung, mit dem es wie jede entitative Form ein Drittes, Zusammengesetztes bildet, als auch für den Akt als dessen Teilprinzip, dem es die Spezifikation gibt. — Auch der Akt, der aus dem Doppelprinzip von Erkenntnisvermögen und Erkenntnisbild hervorgeht, kann, insofern er das Vermögen vervollkommnet, entitativ Form genannt werden. — Ebenso ist das ausgeprägte Erkenntnisbild als qualitatives Akzidens des Aktes eine Form.

Die Erkenntnisbilder haben auch (entitativ betrachtet) ihre Wirkursachen : der Gegenstand, der erkannt wird, beeinflußt *wirkursächlich* das Erkenntnisvermögen und bringt, sei es ohne ein Mittätiges, sei es im Verein mit ihm, das eingeprägte Erkenntnisbild hervor. So wird das eingeprägte Erkenntnisbild des Verstandes (die species intelligibilis des hl. Thomas) mit Hilfe des tätigen Verstandes (des intellectus agens), das eingeprägte Erkenntnisbild der Sinne vom Gegenstand allein hervorgebracht. Die Wirkursache des Aktes wurde schon angegeben. Und dieser seinerseits bringt wirkursächlich das ausgeprägte Erkenntnisbild hervor (wenn ein solches nötig ist). Als Formen in der entitativen Ordnung werden diese Seinsheiten auch wie alle andern Formen von ihren bezüglichen Trägern materiell und potenziell aufgenommen, nicht wie die Formen in der intentionalen Ordnung immateriell.

2. Und nun sagt der hl. Thomas ganz allgemein: « omne agens agit sibi *simile* » (siehe z. B. S. theol. 1, 115, 1, c) und: « forma secundum quam provenit actio, est *similitudo* obiecti actionis » (vergl. Stelle n. 3), und wendet diese Sätze auch auf die Erkenntnisbilder an. Jedes ursächlich Bewirkte ist seiner Ursache ähnlich. Denn jedes Tätige wirkt gemäß seiner Form. Und das, was von ihm bewirkt wird, ist folglich wieder Form, der ersten ähnlich: « Similitudo attenditur secundum convenientiam vel communicationem in *forma* » (S. theol. 1, 4, 3, c). Ebenso ist das Verhältnis der Ähnlichkeit vorhanden zwischen dem Gegenstand, auf den der Akt geht, und der Form, gemäß welcher der Akt gesetzt wird, ganz gleich, ob der Akt im Tätigen bleibt (eine actio metaphysica ist) oder auf ein Leidendes übergeht und dort eine Wirkung hervorbringt (eine actio physica oder praedicamentalis ist).

Indem also der hl. Thomas diese Lehren, die in der entitativen Ordnung gelten, auf die Erkenntnisbilder und den Erkenntnisakt anwendet, zeigt er deutlich, daß er auch sie hauptsächlich nach ihrer entitativen Seite auffaßt und ihnen diesbezüglich die Ähnlichkeit mit dem Gegenstand zuschreibt. Hierhin gehören alle Stellen, die oben unter n. 3-6 angeführt wurden. Namentlich auch der Satz, den er unmittelbar vor der Stelle n. 3 schreibt: « Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9. Metaph. (text. 16), una, quae manet in agente (ut videre et intelligere), altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare), utraque fit secundum aliquam *formam* ». Und nun folgen die oben angeführten Worte: « Et sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est *similitudo* objecti actionis ..., similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est *similitudo* objecti ». [1]

[1] Die ganze für unsere Betrachtung wichtige Stelle lautet im Zusammenhang (S. theol. 1, 85, 2, c. 2): « Dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9. Metaph. (text. 16), una, quae manet in agente (ut videre et intelligere), altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare), utraque fit secundum aliquam formam. Et 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 obiecti; unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit: sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur: sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo «.

Zunächst ist das eingeprägte Erkenntnisbild als Form, gemäß welcher der Erkenntnisakt gesetzt wird, ähnlich dem Gegenstand, den der Akt erkennt: vergleiche die eben angeführte Stelle. Das eingeprägte Erkenntnisbild ist vom Gegenstand im Erkenntnisvermögen bewirkt und darum ähnlich seiner Ursache; das Vermögen nimmt es in derselben Weise auf, wie das Leidende den Einfluß des Tätigen aufnimmt, es geht von der Potenz zum Akt über: vergleiche die Stelle n. 4, sowie die folgende: «Omnis actio est a forma, et ideo quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi quae sit *similitudo formae*» (De verit. 8, 11, c).

Weil das eingeprägte Erkenntnisbild eine Ähnlichkeit des Gegenstandes ist, ist das ausgeprägte Erkenntnisbild ebenfalls dessen Ähnlichkeit. Denn das Erkennende bildet das ausgeprägte Erkenntnisbild auf Grund des eingeprägten: «Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur, quod intellectus intentionem format illi rei *similem*» (S. contra Gentil. 1, 53). Vergleiche auch die Stelle n. 6.

Doch die angeführten Texte mögen genügen, um darzutun, daß der hl. Thomas gerade die entitative Seite der Erkenntnisbilder im Auge hat, wenn er sie Ähnlichkeiten der Gegenstände nennt. In dieser Beziehung sind sie natürlich Ähnlichkeiten nicht in dem Sinne, in dem sie es in der intentionalen Ordnung sind, als subjektive Repräsentanten der Gegenstände, sondern im objektiven Sinn, wie eben Formen, die in kausalem Verhältnis zueinander stehen, Ähnlichkeiten genannt werden, wie der Sohn dem Vater ähnlich ist, das erhitzte Eisen dem erhitzenden Feuer. Es is also auch klar, daß diese Art Ähnlichkeit für die Ansicherkenntnis des Gegenstandes nicht in die Wagschale fällt. Sie liegt ja außerhalb der intentionalen Ordnung.

3. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, wie sowohl das Erkennen als solches, als auch die beiden Erkenntnismittel, das eingeprägte und das ausgeprägte Erkenntnisbild in verschiedener Weise, selbst auch, wenn sie nach ihrer entitativen Seite betrachtet werden, Ähnlichkeiten und Bilder der Gegenstände genannt werden können. Trotzdem konnte eine objektive Beeinträchtigung der Ansicherkenntnis des Gegenstandes nicht nachgewiesen werden. Im Gegenteil wurde festgestellt, daß beim geschöpflichen Erkennen nur auf dem Wege der subjektiven Verähnlichung das Ansich des äußern Gegenstandes erreicht werden kann. Denn die Identität, die Erkennendes und Erkanntes

miteinander eingehen, ist keine absolute und liegt nicht in der entitativen, sondern in der intentionalen Ordnung.

Nur in einer Erkenntnis fanden wir eine absolute, entitative Identität zwischen dem Subjekt und dem Objekt: in der göttlichen Selbsterkenntnis. Hier ist auch das Verbum, das nicht ex indigentia, sondern ex abundantia hervorgebracht wird, die Imago Dei invisibilis (Col. 1, 15), nicht eine Ähnlichkeit im geschöpflichen Sinn, sondern formell und absolut identisch mit dem, der es hervorbringt — aber freilich absolut identisch auch nur hinsichtlich der göttlichen Natur, während es der Person nach real von ihm verschieden ist.

VI.

1. Wiederholt wurde gesagt, daß der Erkenntnisakt nicht eine Vorstellung oder Darstellung des Gegenstandes sein könne, weil er ihn weder objektiv noch wie die beiden Erkenntnisbilder subjektiv repräsentiere, sondern seinem Wesen nach formell der Gegenstand (intentionaliter) selber sei. *Suarez* und seine Anhänger sind nun der Auffassung, letztere vielfach bis auf den heutigen Tag, daß dies doch der Fall sei.

Als Scholastiker vertreten sie die Lehre von einer Vereinigung des äußern Gegenstandes mit dem Erkennenden und lassen auch zwei Erkenntnisbilder gelten; sie leugnen aber die Identität, die das Erkennende mit dem Gegenstand eingeht und auch den realen Unterschied zwischen dem esse intentionale, das der Gegenstand im Erkennenden durch die Erkenntnisbilder hat, und dem esse naturale dieser Erkenntnisbilder selber. Dadurch werden sie dahin geführt, anzunehmen, daß das eingeprägte Erkenntnisbild als objektive Ähnlichkeit des äußern Gegenstandes dem Erkenntnisvermögen auch nur eine objektive Ähnlichkeit desselben vermittele, folglich auch der Gegenstand nur in seiner Ähnlichkeit, in seinem Abbild erkannt werde. Nur im uneigentlichen und metaphysischen Sinn könne gesagt werden, die Seele oder das Erkenntnisvermögen werde der Gegenstand, wie auch nur im uneigentlichen und metaphorischen Sinne vom Marmor, der die Gestalt Caesars trage, gesagt werden könne, er sei Caesar. Und da sie jeden Erkenntnisakt, auch den der äußern Sinne ein dem eingeprägten Erkenntnisbild entsprechendes Erkenntnisbild ausprägen lassen, sind sie der Auffassung, daß der Erkenntnisakt selber formell und per se, eine Darstellung des Gegenstandes sei, objektiv dessen Abbild biete.

2. P. Joseph Gredt hat in dem eingangs angeführten Aufsatz De unione omnium maxima, S. 312 ff., diesen Philosophen gegenüber, die, wie leicht zu erkennen ist, auch bezüglich der Lehre des Erkennens in nicht unwichtigen Punkten von Thomas von Aquin und den Thomisten abweichen, die *Identität* des Erkennenden mit dem Erkannten verteidigt und dem Akt und den beiden Erkenntnisbildern, namentlich dem eingeprägten, ihre dieser Identität entsprechende Aufgabe zugewiesen.

Vom Standpunkt unserer Untersuchung aus und im Anschluß an unsere bisherigen Darlegungen sei noch darauf hingewiesen, daß, wenn man nur eine objektive Ähnlichkeit des außenweltlichen Gegenstandes in das erkennende Subjekt aufgenommen sein läßt, man auf die Erkenntnis der Außenwelt eigentlich verzichtet hat. Inwieweit läßt denn diese im erkennenden Subjekt existierende Ähnlichkeit uns den äußern Gegenstand selbst erkennen, inwieweit ist sie wirklich sein Bild ? Wer garantiert überhaupt dafür, daß sie ein Abbild des äußern Gegenstandes ist, wenn dieser in seinem Ansich keinem unserer Erkenntnisvermögen zum Vergleich zugänglich ist ? Diese Ähnlichkeit ist also weiter nichts als ein Gebilde des erkennenden Subjektes, dessen Beziehung zur Außenwelt nicht nachgewiesen werden kann. Und aus dieser Beschränkung auf das erkennende Subjekt wird sie auch nicht befreit, wenn man sie, wie Suarez es tut, zum signum formale macht, zu einem Erkenntnisbild, das ohne sich selber kund zu tun, unmittelbar auf den äußern Gegenstand hinweist.

Wenn nicht, wie die Thomisten dies lehren, der *Gegenstand selber* durch das Erkenntnisbild eine intentionale *Identität* mit dem Erkennenden eingeht, sondern nur in seiner Ähnlichkeit in ihm enthalten ist, dann ist erstens das Erkenntnisbild kein signum formale, sondern objektives Abbild des Gegenstandes. Und zweitens wird der äußere Gegenstand niemals erkannt, denn um erkannt zu werden, muß er, und zwar er selber, ohne Zweifel ein *Erkanntsein*, ein esse intentionale im Erkennenden haben. Die Erkenntnis bleibt also bei dem « signum formale » stehen. Und wiederum stellt sich die Frage ein, wie diese Erkenntnis wohl vor sich gehen mag. Sodann lehren die Thomisten auch — und das ist sehr wichtig —, daß nicht jeder Erkenntnisakt ein Erkenntnisbild ausprägt. Und so stößt man doch schließlich einmal auf die Außenwelt selber und kann nun auch feststellen, ob und inwieweit etwas Ähnlichkeit und Bild und signum formale dieser Außenwelt ist.

3. Alle Theorien über den gegenständlichen Wert unserer Erkenntnisse leiden an dem gemeinsamen Fehler, daß sie den *Dualismus* zwischen Subjekt und Objekt, der nicht aus der Welt zu schaffen, d. h. aus dem geschöpflichen Erkennen auszuschalten ist, bis zur *Identität des Erkennenden mit sich selber* verflüchtigen. Auch die Suaresianer sind auf dem Wege, das Objekt in das Subjekt zu verwandeln. Das bezeugt ihre Lehre von der für die Erkenntnis des Objektes ausschlaggebenden, im *Subjekte bodenständigen* Ähnlichkeit. Der natürliche Realismus allein wird der Subjekt-Objekt-Synthese des Erkennens gerecht: er lehrt die *Identität* des Erkennenden mit dem Erkannten und wahrt trotzdem den *realen Unterschied* beider. Mit der Anwendung scholastischer Termini erreicht man die Wahrheit nicht, wenn man nicht an dem scholastischen Realismus festhält.