

# ALETHEIA UND ORTHOTES

*Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*

Von JOHANNES B. LOTZ S. J.

In seiner Abhandlung „Platons Lehre von der Wahrheit“<sup>1</sup> hat M. Heidegger herausgearbeitet, wie kraft der platonischen Ideenlehre die Wahrheit als Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) in die Wahrheit als Richtigkeit (*ὀρθότης*) übergeht. „Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden“<sup>2</sup>. Hier stehen einander gegenüber die Unverborgenheit des Seins und die Richtigkeit des Erkennens. Dieses ist der Sitz jener Wahrheit, die insofern Richtigkeit ist, als sie sich nach dem Seienden richtet. Von ihr hebt sich die andere Gestalt der Wahrheit ab, die als Unverborgenheit mit dem Sein selbst gegeben ist. Wenn sie mit dem Vergessen des Seins dahinschwindet, bleibt von der Wahrheit lediglich die Richtigkeit übrig. Tiefer geschaut, stellt sich aber die Richtigkeit als die in das Vergessen gebannte Unverborgenheit dar, weshalb sich durch das zu Ende erfahrene Vergessen ein Weg auftut, der von der Richtigkeit zu der Unverborgenheit hingeleitet. Der damit angedeutete Zusammenhang klingt schon hier an und wird von Heidegger selbst in seinem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“<sup>3</sup> genauer durchgeführt.

Die mit Platon einsetzende Verschiebung bestimmt nach Heidegger seitdem das gesamte abendländische Denken. Auch von der Scholastik wird das Verfallen an die bloße Richtigkeit und das Verlieren der Unverborgenheit behauptet. Zweifellos trifft das für gewisse Spätgestalten des scholastischen Philosophierens zu. Doch bleibt es fraglich, ob auch die Hochscholastik in diese Sicht eingeordnet werden kann, ob namentlich Thomas von Aquin in diese Entwicklung hineingehört, wie Heidegger meint, indem er sich auf einen Text aus den *Quaestiones disputatae*<sup>4</sup> beruft<sup>5</sup>. Letztlich geht es um den Grundzug der scholastischen Denkanstrengung, der nicht deshalb verschwiegen werden kann, weil er in einigen oder vielleicht auch vielen ihrer Formen nicht mehr sichtbar hervortritt. Im folgenden bemühen wir uns zu zeigen, daß wenigstens Thomas von Aquin nicht in der bloßen Richtigkeit untergegangen, sondern zu der Unverborgenheit vorgedrungen ist; er sieht die Wahrheit zuinnerst als Unverborgenheit, wodurch auch die Richtigkeit einen andern Sinn gewinnt. Dabei wird vorausgesetzt, daß der

<sup>1</sup> Bern 1947.

<sup>2</sup> Ebd. 46.

<sup>3</sup> Frankfurt 1943.

<sup>4</sup> De ver. q. 1, a. 4.

<sup>5</sup> Platons Lehre... 44 f.

Aquinate über die Seinsvergessenheit hinausragt; er hat das Sein und seine Differenz vom Seienden als solche gedacht, wie wir schon öfters zu zeigen versuchten <sup>6</sup>.

Dafür, daß Thomas von Aquin die Wahrheit nicht mehr als Unverborgenheit nimmt, führt Heidegger die Worte an: „Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino“ <sup>7</sup>. Danach hat die Wahrheit ihren Sitz im Geiste, was für die Richtigkeit typisch ist, während die Unverborgenheit dem Sein innewohnt oder mit ihm zusammenfällt. Zur Bestätigung dieser Auffassung kann der andere Text dienen: Wenn man die Wahrheit betrachtet „secundum id, quod formaliter rationem veri perficit“, gilt: „veritas est adaequatio rei et intellectus“ <sup>8</sup>. Im selben Zusammenhang ist von „correspondentia“ und „conformitas“ die Rede <sup>9</sup>. Das Gemeinte wird noch eindeutiger umschrieben in den Worten: „Convenientia vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen ‚verum‘; omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam“ <sup>10</sup>. Demnach besteht die Wahrheit, die ihren Sitz im Geiste hat, in der An-gleichung oder Entsprechung oder Gleichformung mit der Sache oder (was damit gleichgesetzt wird) mit dem Seienden; darin offenbart sich die Auffassung, die Erkenntnis vollziehe sich durch die Verähnlichung oder An-ähnlichkeit des Erkennenden an die erkannte Sache. Offensichtlich richtet sich das Erkennen nach dem Seienden, weshalb die zugehörige Wahrheit als Richtigkeit zu bezeichnen ist.

Wie sehr die Wahrheit in das Erkennen verlagert ist, kommt zugespitzt darin zum Ausdruck, daß auf sie die Analogie angewandt wird. Im Geiste findet sich die Wahrheit „sicut sanitas in animali“ <sup>11</sup>; das Erkennen ist also das primäre Analogat, dem die Wahrheit innerlich zukommt. Von dem Erkannten hingegen wird gesagt: „In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum“ <sup>12</sup>; im Seienden findet sich die Wahrheit insofern, als es auf den Geist bezogen ist. Von welcher Art diese Bezogenheit ist, erklärt ein Beispiel: „Sicut sanitas dicitur de quibusdam aliis, in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis“ <sup>13</sup>. Danach wird vom Seienden oder Ding die Wahrheit gemäß der äußeren Attributionsanalogie ausgesagt, weshalb das Seiende als das sekundäre Analogat nicht innerlich wahr ist, sondern lediglich wegen seiner Bezogenheit auf die Wahrheit des Geistes wahr genannt wird. Dieses Ergebnis verschärft sich weiter, wenn man beifügt, daß die Bezogenheit des Seienden zum Geist nicht eine reale, sondern nur eine gedankliche Beziehung ist: „Verum et bonum positive dicuntur. Unde non possunt addere nisi relationem, quae sit rationis tantum“ <sup>14</sup>. Folglich sieht es so aus, als ob die Wahrheit nicht als etwas Seinshafes mit dem Seienden und dem ihm eigenen Sein gegeben wäre. Eine zusammenfassende Formel für diese Sicht der Wahrheit kann man in den Worten erblicken: „Verum enim est in mente“ <sup>15</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. vor allem J. Lotz, Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas v. Aquin: M. Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, 180–194.

<sup>7</sup> De ver. q. 1, a. 4.

<sup>8</sup> De ver. q. 1, a. 1.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> De ver. q. 1, a. 4.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> De ver. q. 21, a. 1.

<sup>15</sup> Ebd.

Wie das bisher Dargelegte zeigt, spricht vieles dafür, daß bei Thomas von Aquin die Wahrheit nur noch in der Richtigkeit besteht. Doch ist damit unsere Frage keineswegs entschieden. Vielmehr verbirgt sich in dem eben Angedeuteten bereits die andere Seite, nämlich die Unverborgenheit, die es nunmehr im einzelnen zu entwickeln gilt. Dabei beginnen wir gerade mit der Angleichung des Geistes an das Ding oder das Seiende. Es handelt sich ja nicht um irgendeine Angleichung sachhafter Art, sondern um jene besondere, die der Erkenntnis eigen ist. Diesen Unterschied kann ein Axiom beleuchten, das der Aquinate oft anführt und das eines der Grundprinzipien seiner metaphysischen Betrachtung bildet: „Omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur“<sup>16</sup>. Wenn also Eindrücke, die aus einem Seienden oder Ding hervorgehen, von anderen Seienden auf jeweils verschiedene Weise aufgenommen werden, so liegt der Grund dafür in dem jeweils verschiedenen „Modus“ und letztlich in der jeweils verschiedenen Wesenheit der betreffenden Seienden. Wie sich demnach die Angleichung nur sachhafter Art (z. B. ein warmes Ding erwärmt ein anderes) aus der Wesenheit oder Natur des Aufnehmenden erklärt, so muß auch die besondere Prägung der Erkenntnis-Angleichung (z. B. eine Wärme-Empfindung oder das Erfassen eines Gegenstandes) aus der Natur oder Wesenheit des Erkennenden und zumal des Menschen verstanden werden. Folglich läßt sich gemäß dem oben erwähnten Axiom die Angleichung des Erkennenden an das Erkannte einzig aus der Angleichung des Erkannten an das Erkennende begreifen. Damit sind wir bei dem Problem des *A priori* angelangt<sup>17</sup>.

Der sich hier öffnende Fragebereich wird deutlicher hervortreten, wenn wir ihn im Lichte der klassischen scholastischen Unterscheidung von Material- und Formalobjekt des Erkennens betrachten. Mit *Materialobjekt* meinen wir den Gegenstand der Erkenntnis oder das, was erkannt wird; nach dem Aquinaten beginnt die menschliche Erkenntnis mit dem sinnfälligen oder materiellen Einzelding als ihrem der Zeit nach ersterkannten Materialobjekt; dieses wird vom Menschen vorgefunden, dessen Erkennen sich ihm jeweils angleicht und dabei seinen Gegenstand ständig wechselt oder vom einen zum andern eilt. Mit *Formalobjekt* meinen wir die Rücksicht, unter der etwas erkannt wird, vor allem die Rücksicht, unter der ein bestimmtes Vermögen alle seine Gehalte erfaßt; man denke an die Farbe bezüglich des Gesichtssinnes, an den Ton bezüglich des Gehörs, an die Wesenheit und das Seiende bezüglich des geistigen Erfassens. Ein solches Formalobjekt ist mit dem betreffenden Vermögen unabänderlich gegeben, also nicht von außen empfangen, sondern *von innen vorgezeichnet*; ja jedes Vermögen ist durch die Ausrichtung auf sein Formalobjekt in seiner Eigenart konstituiert. Dieses legt von vornherein fest, was und inwiefern etwas für ein Vermögen zugänglich ist; denn ein jedes kann nur dadurch, daß (und insoweit, als) in ihm das Formalobjekt sich findet, erfaßt werden. Deshalb gehört zur

<sup>16</sup> Vgl. *Summa theol.* I, q. 75, a. 5; *S. contra gent.* I, 43; *De pot.* q. 7, a. 10 ad 10.

<sup>17</sup> Vgl. J. Lotz, *Zum Problem des Apriori: Mélanges Maréchal*, Brüssel-Paris 1950, 2. Bd., 62–75.

Erkenntnis wesentlich die Angleichung des Erkannten an den Erkennenden oder des Materialobjekts an das Formalobjekt, weil dieses aus jenem herausgehoben werden muß, damit überhaupt das entsprechende Erfassen zustande komme. Schließlich stellt sich das Formalobjekt dar als das, wodurch etwas erkannt wird oder wodurch der Erkennende sein Erkanntes erfaßt. – Wie unsere kurzen Andeutungen zeigen, hat Heidegger bei seiner Auslegung des scholastischen Denkens im Sinne der Richtigkeit allein das Materialobjekt beachtet; darauf hat sich auch unsere obige Skizze der scholastischen Lehre von der Wahrheit beschränkt. Demnach bleibt zu untersuchen, ob von seiten des Formalobjekts eine Bahn über die Richtigkeit hinaus und zu der Unverborgenheit hin führt.

Dazu ist es notwendig, in das Formalobjekt noch tiefer einzudringen, wobei wir uns zu dem Problem des Apriori zurückwenden. Im Gegensatz zu dem Materialobjekt, das a posteriori und meist in der Erfahrung gegeben ist, ruht das Formalobjekt a priori oder vorgängig zu aller Erfahrung im Erkenntnisvermögen eingezeichnet. Des näheren schließen wir mit Kant jedes materiale Apriori, das neben der Form auch den Inhalt der Erkenntnis umfaßt, aus und nehmen das Formalobjekt als *formales Apriori*, das als solches nur die Form der Erkenntnis beisteuert, während das Ganze der Erkenntnis erst durch das Hinzutreten des aus der Erfahrung stammenden Inhalts oder Materialobjekts zustande kommt. – Außerdem ist das ent-deckende von dem verdeckenden Apriori zu unterscheiden. Kant gelingt es nicht, über das verdeckende Apriori hinauszukommen; dieses besteht in der Struktur, die das Subjekt in das Objekt hineinlegt und die in keiner Weise die Struktur des Dinges-an-sich offenbar macht. Das Formalobjekt im Sinne der Scholastik hingegen ist ein *ent-deckendes Apriori*, das mittels der Struktur, die im Subjekt vorgezeichnet ruht, die Struktur des Objekts selbst oder des Dinges-an-sich enthüllt<sup>18</sup>. – Wie man leicht einsieht, kann Wahrheit als Unverborgenheit nicht im verdeckenden, sondern nur im ent-deckenden Apriori gründen. Während nämlich ersteres gerade das Sein des Seienden in der Unverborgenheit läßt und letztlich (wie Heidegger sich ausdrückt) zur Metaphysik der Subjektivität führt, hebt nur letzteres das Sein des Seienden in die Unverborgenheit und bereitet damit der Metaphysik des Seins die Wege, eine Formel, die Heidegger verwirft, weil nach ihm die Metaphysik in der Vergessenheit des Seins verfangen bleibt.

An dieser Stelle haben wir genauer zu prüfen, welches Formalobjekt oder formale Apriori allein *wahrhaft ent-deckend* sein kann. Das zeigt sich, wenn wir den Umfang und die Reichweite und damit die Tiefe, die hierbei in Frage kommen, wenigstens andeutend untersuchen. Einerseits gibt es Fälle, in denen das Formalobjekt lediglich einen *begrenzten* Gesichtspunkt oder eine partikuläre Ordnung umfaßt; dann greift die Reichweite

<sup>18</sup> Vgl. J. Lotz, Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik, in: Kant und die Scholastik heute. Pullach 1955, 35–108.

des betreffenden Vermögens nicht über die Materialobjekte hinaus, die jener Ordnung angehören oder jenen Gesichtspunkt aufweisen; entsprechend stößt auch das Erfassen nur bis zu der Tiefe vor, die von jenem Gesichtspunkt oder jener Ordnung umschrieben wird; solche Formalobjekte sind etwa die Farbe oder die Wesenheit des sinnfälligen oder materiellen Einzeldings. Davon hebt sich andererseits der einzigartige Fall ab, in dem das Formalobjekt jeden begrenzten Gesichtspunkt oder jede partikuläre Ordnung überschreitet und damit den *unbegrenzten* Blickpunkt oder die allumfassende Ordnung innehat; dann greift offensichtlich die Reichweite des betreffenden Vermögens auf alle Materialobjekte überhaupt ohne Ausnahme aus; entsprechend dringt das Erfassen zu der letzten Tiefe vor, die allen begrenzten Gesichtspunkten und partikulären Ordnungen zugrundeliegt und deren Abwandlung diese darstellen. – Von welcher Art dieses Formalobjekt oder formale Apriori ohne gleichen ist, vermag nur eine weitere Überlegung zu klären; sie wird zugleich zeigen, welches Apriori zuinnerst wahrhaft ent-deckend ist und so die Unverborgenheit zu gewährleisten vermag.

Das begrenzte Formalobjekt vermag lediglich zu enthüllen, wie sich eine Sache oder eine Person unter dem ihnen eigenen Gesichtspunkt darstellt oder, in der Fachsprache ausgedrückt, *erscheint*. Diese Erscheinung kann entweder mit einer Seite des Gegenstandes übereinstimmen oder von ihm abweichen, wodurch sich das Apriori entweder als ent-deckend oder als verdeckend bewährt. Doch auch im Falle des Übereinstimmens oder Ent-deckens bleibt das begrenzte Apriori insofern auf die Erscheinung beschränkt, als es nicht imstande ist, sie *reflex* als solche oder das Übereinstimmen und Entdecken *reflex* als solche zu vollziehen. Anders gesagt, wird zwar die Erscheinung erfaßt, ohne daß aber von dieser Stufe allein her entschieden werden kann, ob sie mit dem Gegenstand übereinstimmt oder nicht, ob sie also wirklich ent-deckend ist oder nicht. Ja, weil das begrenzte Formalobjekt ganz auf sich selbst beschränkt ist, geht das betreffende Erfassen in der Erscheinung unter, vermag es nicht einmal die Frage nach der Übereinstimmung oder ihrem Gegenteil zu stellen. Um auch nur zu dieser Frage zu gelangen, müßte das begrenzte Apriori Abstand von sich selbst haben, über sich hinausgreifen oder über sich erhoben sein, was aber damit gleichbedeutend ist, daß es von einem höheren Apriori durchwirkt wird.

Das höhere Apriori kann nicht selbst begrenzt sein; sonst gelten dafür alle die eben gemachten Überlegungen; es ist also unbegrenzt, oder alle die Stufen des begrenzten Apriori werden letztlich, wenigstens im Menschen, von dem einen *unbegrenzten* Apriori getragen. Als unbegrenztes zeigt es sich als das höchste Apriori, das nicht über sich hinausschreiten oder über sich erhoben sein und damit von einem höheren durchwaltet werden kann, das in sich selbst den Abstand von sich selbst hat oder in sich selbst die *vollkommene Reflexion* seiner selbst ist. Das diesem Apriori entsprechende Erfassen ist nicht auf nur einen Gesichtspunkt eingeengt, sondern greift über alle derartigen Gesichtspunkte hinaus. Daher geht es niemals in der Erscheinung unter; vielmehr vollzieht es immer schon die Erscheinung

reflex als solche und stellt damit zugleich die Frage nach deren Übereinstimmen oder Nicht-übereinstimmen mit dem Gegenstand. Sobald aber die Frage gestellt werden kann, ist deren Beantwortung nicht grundsätzlich unmöglich, wird unter den entsprechenden Bedingungen die Antwort auch tatsächlich erreicht; dieser Zusammenhang besteht bei metaphysischen (nicht bei nur empirischen) Fragen, da hier die Frage einzig so aufbricht, daß sich das Erfragte dem Fragenden schon in einem bestimmten Ausmaß mitgeteilt hat. Demnach wird kraft des höchsten Apriori mit der Erscheinung zugleich deren Übereinstimmen mit dem Gegenstand reflex erfaßt, das freilich oft von einem geringen Anfang ausgehend durch die höherstufige Reflexion schärfer bestimmt werden muß. Das Gesagte gilt von den Fällen, in denen sich das hier gemeinte Erfassen ganz erfüllt oder voll gelingt; solches Erfassen allein ist im genauen Sinne des Wortes ein Erkennen. Wie sich aus allem ergibt, ist erst das dem Erkennen zugrundeliegende höchste Apriori oder Formalobjekt wahrhaft ent-deckend, weil einzig von ihm her das Übereinstimmen reflex vollzogen oder entschieden werden kann, ob und inwieweit ein Übereinstimmen vorliegt.

Die bisher umschriebene Eigenart des höchsten Apriori findet sich nur in einem Formalobjekt, nämlich im Sein. Das Sein ist unbegrenzt, indem es jeden begrenzten Gesichtspunkt und jede partikuläre Ordnung überschreitet; diese erweisen sich, tiefer geschaut, als ein So- oder So-sein und damit als verschiedene Weisen des Seins, das sie alle umfaßt und begründet oder ihren tragenden Grund bildet. Außerdem führt das reflexive Erfassen der Erscheinung zum Sein hin; denn das, woran die Erscheinung gemessen wird und womit sie übereinstimmt, ist das Sein einer Sache oder einer Person. Beim Erkennen in dem oben angedeuteten genauen Sinne geht es nicht allein darum, wie sich etwas darstellt, sondern wie es ist, weshalb immer schon die Erscheinung auf das Sein hin durchdrungen wird. Wenn demnach als Formalobjekt des Erkennens einzig das Sein in Betracht kommt, so kann ihm als Materialobjekt allein das Seiende im weitesten Sinne entsprechen, das Seiende nicht nur eines oder mehrerer Bereiche, sondern das Seiende schlechthin oder alles Seiende überhaupt.

Daß im Menschen wirklich die begrenzten oder untergeordneten Formalobjekte auf das höchste Apriori des Seins zurückgeführt werden, zeigt allein schon die Unterscheidung von Erscheinung und Sein, die wir ständig vollziehen. Ein Erfassen nämlich, das nicht bis zum Sein durchzustoßen vermag, geht nach dem oben Gesagten in der Erscheinung unter, kann sie nicht reflex als solche sichten und deshalb auch nicht dem Sein gegenüberstellen. Auch Kant philosophiert aus der Offenbarkeit des Seins, indem er von dem Ding als Erscheinung ausdrücklich spricht und dieses vom Ding an sich abhebt; ja er widerspricht zuinnerst sich selbst, wenn er der theoretischen Vernunft das Erreichen des Seins abstreitet, weil er eben diese Aussage nur dadurch zu machen imstande ist, daß er immer schon das Sein erreicht hat. – Eine tiefergreifende Begründung läßt sich aus dem Urteil und dessen abso-

luter Geltung entwickeln; weil der Verfasser anderswo versucht hat, sie im einzelnen durchzuführen, geht er hier nicht näher darauf ein <sup>19</sup>.

Kehren wir nunmehr zum Gesamtzusammenhang unseres Themas zurück. Wir gingen von der Wahrheit als Richtigkeit oder als Angleichung an das Materialobjekt der Erkenntnis aus; und wir suchten im Formalobjekt den Grund dafür, daß eine nicht lediglich sachhafte, sondern gerade erkenntnis-mäßige Angleichung zustande kommt. Den ermöglichenden Grund oder die Möglichkeitsbedingung für die reflex vollzogene Übereinstimmung oder Angleichung, die der Erkenntnis eigen ist, fanden wir im höchsten Apriori des Seins. Insofern aber das Sein der Möglichkeitsgrund der Wahrheit als Richtigkeit ist, hebt es sich von dieser ab und steht es über ihr. Insofern das Sein zugleich den ermöglichenden Grund dafür enthält, daß die für die Richtigkeit kennzeichnende Angleichung überhaupt Wahrheit ist, muß ihm selbst eine höhere Weise der Wahrheit zukommen, eben die Unverborgenheit. Demnach ist die Richtigkeit allein dadurch Wahrheit, daß sie in der Unverborgenheit gründet, von ihr durchwirkt wird und an ihr teilnimmt. Folglich findet sich die Wahrheit primär in der mit dem Sein gegebenen Unverborgenheit, während die durch die Angleichung an das Seiende hergestellte Richtigkeit nur sekundär als Wahrheit angesprochen werden kann. Letztlich gehören die beiden Weisen der Wahrheit wesentlich zusammen und machen in ihrer Durchdringung die eine menschliche Gesamtwahrheit aus.

Näher betrachtet, können wir die beiden Weisen der Wahrheit als deren Form und deren Inhalt einander gegenüberstellen. In der Unverborgenheit liegt die Form, durch die die Wahrheit überhaupt Wahrheit ist; die Richtigkeit aber steuert den Inhalt bei, kraft dessen sich die Wahrheit zu dieser Wahrheit bestimmt.

Das höchste Apriori besagt, daß sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen immer schon oder vorgängig zu jeglichem aktuellen Erkennen das Sein mitgeteilt hat, und zwar das Sein selbst, wie es in sich selbst west. Das Sein aber enthält oder ist nach dem oben Entwickelten die vollkommene Reflexion oder die vollendete Rückkehr zu sich selbst und damit das reine Bei-sich (Hegel), die volle Durchlichtetheit oder die Lichtung (Heidegger). Anders ausgedrückt, zeigt sich das Sein selbst als das Entdecken selbst, eben als die Unverborgenheit selbst. Nun umschließt das Sein jederzeit alles Seiende, insofern es das Seiende als mögliches notwendig begründet, insofern auch das Seiende als (kontingent) wirkliches notwendig im Sein gegründet ist. Folglich nimmt alles Seiende immer schon an dem reinen Entdecken, das im Sein liegt, teil; es ist im Sein immer schon enthüllt oder entborgen. Die mit dem Sein gegebene Unverborgenheit trägt immer schon die Unverborgenheit alles Seienden in sich, für den Menschen (im Gegensatz zu Gott) wenigstens grundsätzlich oder auf unbestimmte Weise.

<sup>19</sup> Vgl. J. Lotz, Das Urteil und das Sein. Pullach 1957, besonders auch Nachwort 181–200: Auseinandersetzung mit Heidegger bezüglich des Urteils.

Das Apriori des menschlichen Erkenntnisvermögens ist nur ein formales, enthält also nur die Form der Erkenntnis und vermag aus sich allein nicht die vollständige Erkenntnis hervorzubringen. Durch das Sein und die ihm eigene Unverborgenheit ist Erkenntnis als Erkenntnis und Wahrheit als Wahrheit zwar ermöglicht, aber noch nicht verwirklicht. Der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit und damit zur vollständigen Erkenntnis geschieht, indem das Materialobjekt a posteriori hinzutritt und so das Seiende dem von sich aus unbestimmten Sein einen bestimmten Inhalt verleiht. Hier hat die Richtigkeit als Angleichung an das vorgegebene Seiende ihren Ort, die also die Unverborgenheit zu der menschlichen Gesamtwahrheit ergänzt. Dabei leistet die Richtigkeit lediglich die Anwendung der ihr zugrunde liegenden Unverborgenheit auf dieses bestimmte Seiende, wodurch sie von der Wahrheit zu dieser Wahrheit hinführt. Man kann auch sagen, daß sie vom reinen Ent-decken oder Ent-bergen zum Ent-decken oder Ent-bergen dieses bestimmten Seienden fortschreitet, was deutlich zeigt, wie die Richtigkeit als Wahrheit ganz von der Unverborgenheit lebt. Allein kraft der vom Sein ausgehenden Unverborgenheit ist die Richtigkeit zum „Sein-lassen“ oder zur „Frei-gabe“ des Seienden befähigt, wodurch erst das der Wahrheit eigene Übereinstimmen mit dem Gegenstand erreicht wird<sup>20</sup>.

Nachdem der Sinn von Unverborgenheit und Richtigkeit sowie ihr Verhältnis zueinander hinreichend herausgearbeitet worden sind, wenden wir uns der Frage zu, ob Thomas von Aquin neben der Wahrheit als Angleichung oder Übereinstimmung und damit als Richtigkeit auch die Wahrheit im Sinne der vorstehend umschriebenen Unverborgenheit kennt. Unsere Antwort hat ein Zweifaches zu beachten. Einerseits scheint der Aquinate an den Stellen, die ausdrücklich von der Wahrheit handeln, immer nur von „*assimilatio, conformitas, adaequatio*“ zu sprechen und deshalb die Wahrheit mit Übereinstimmung oder eben mit Richtigkeit gleichzusetzen. Andererseits läßt sich nachweisen, daß Thomas die Richtigkeit nie als bloße Richtigkeit genommen und somit die Unverborgenheit nicht von ihr ausgeschlossen, sondern in ihre eingeschlossen hat. Danach fehlt bei dem mittelalterlichen Denker zwar noch die ausdrückliche Unterscheidung der Unverborgenheit von der Richtigkeit; der Sache nach aber hat er das unentfaltet erreicht, was wir heute Unverborgenheit nennen.

Unsere Begründung dieser Behauptung geht davon aus, daß nach dem Aquinaten das Formalobjekt des eigentlich menschlichen oder geistigen Erkennens das Sein ist; der Geist erfaßt alles „*secundum rationem entis et veri*“, oder alles Erfaßte kommt überein „*in communi ratione entis, quam respicit intellectus*“<sup>21</sup>. Darum tritt das Sein auch als das Ersterkannte im menschlichen Geist auf: „*Quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius*

<sup>20</sup> Vgl. dazu M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, bes. n. 4: Das Wesen der Freiheit.

<sup>21</sup> Summa theol. I, q. 79. a. 9 ad. 3.

intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit“<sup>22</sup>. Wenn hier von „ens“ die Rede ist, so meint Thomas keineswegs nur das Seiende und dessen Seiendheit, wie es aus Heideggers Sicht scheinen könnte, sondern gerade das Sein. Die Seiendheit nämlich heißt „res“, während vom „ens“ gilt: „Sumitur ab actu essendi“<sup>23</sup>; durch das „ens“ ist also dem Geist die Ausrichtung auf das Sein eingezeichnet. Deshalb wird auch vom Urteil als der Tätigkeit, in der sich das Wirken des Geistes vollendet, gesagt: „Respicit esse“<sup>24</sup>.

Mit der Ausrichtung auf das Sein ist im Geist die vollkommene Rückkehr zu sich selbst oder die volle Durchlichtetheit gegeben; „intellectus supra seipsum reflectitur“<sup>25</sup>, und zwar „reditione completa“<sup>26</sup>, wodurch er die Wahrheit erkennt oder in der Wahrheit ist: „Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus“<sup>27</sup>, wodurch das Sein mit der Wahrheit zusammenfällt: „Secundum rationem entis et veri“<sup>28</sup>. Dieser Gedankengang führt über die Angleichung oder Richtigkeit hinaus, indem er zu deren Grund vordringt: „Intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur“<sup>29</sup>; hier rühren wir an die mit dem Geist gegebene ursprüngliche Entbergung oder eben Unverborgenheit, die erst die ihn kennzeichnende Angleichung ermöglicht. Zur letzten Wurzel steigen wir hinab, wenn wir uns dem tätigen Geistesvermögen zuwenden: „Intelligere, cuius primum principium est intellectus agens“<sup>30</sup>. Von ihm heißt es: „Est quasi lumen“<sup>31</sup>; er ist wie ein Licht, das von sich aus immer strahlt: „Semper agit, quantum in se est“<sup>32</sup> und die Gegenstände in die Lichtung erhebt oder daran teilnehmen läßt: „Ad faciendum intelligibilia in actu“<sup>33</sup>. Aus diesem innersten Ursprungsgrund des Geistes geht das reine Strahlen oder Lichten hervor, wobei das Licht nichts anderes als das Sein ist. Damit erreicht Thomas der Sache nach wirklich die Unverborgenheit, in der alle Richtigkeit gründet.

Doch scheint unsere Auslegung im Hinblick auf Heidegger an dem Fehler zu kranken, daß sie durch die Rückführung auf das Formalobjekt oder das formale Apriori die Wahrheit zu einem Wesenszug des Erkennens macht oder in das Subjekt verlegt, während diese doch als Grundzug des Seins jedes Subjekt überschreitet. Zur Klärung dieser Frage ist genau zu umreißen, wie Heidegger den „Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift“, nimmt<sup>34</sup>; es ist der wegen der Vergessenheit des Seins von diesem getrennte oder auf sich selbst zurückgeworfene Mensch, der als solcher keine Brücke zum Sein und damit zur Unverborgenheit findet. Ihm tritt das Denken als „l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins“ gegenüber<sup>35</sup>. Das Denken ist allein dadurch Denken, daß sich ihm immer schon das Sein mitgeteilt hat, daß es daher vom Sein und für das Sein in Anspruch genommen ist, weshalb sich in ihm die Wahrheit des Seins oder seine Unverborgenheit ereignet, ja es

<sup>22</sup> S. theol. I, II, q. 94, a. 2; vgl. De ver. q. 1, a. 1; In Sent. I, d. 8, q. 1, a. 3; dazu J. Lotz, Sein und Existenz: Gregorianum 40 (1959) 401–466, bes. 430–435.

<sup>23</sup> De ver. q. 1. a. 1 und oft. <sup>24</sup> In Sent. I, d. 19, q. 5, a. 1 ad 7. <sup>25</sup> S. th. I, q. 85, a. 2.

<sup>26</sup> De ver. q. 1, a. 9. <sup>27</sup> Ebd. <sup>28</sup> S. th. I, q. 79, a. 9 ad 3. <sup>29</sup> De ver. q. 1, a. 9.

<sup>30</sup> Summa c. gent. II, 76. <sup>31</sup> De anima, a. 4, ad 4. <sup>32</sup> S. c. gent. II, 76.

<sup>33</sup> S. th. I, q. 79, a. 3. <sup>34</sup> Über den Humanismus. Frankfurt o. J., 29. <sup>35</sup> Ebd. 5.

geradezu in diesem *Sich-e-re-i-g-e-n* besteht. Dasselbe besagt das gegenseitige Zusammengehören oder die Identität von Denken und Sein, die Heidegger heute noch schärfer als früher herausarbeitet; obwohl sie das Sein allzu sehr an das menschliche Denken bindet, bedeutet sie keineswegs einen Rückfall in die bloße Subjektivität<sup>36</sup>.

Vergleichen wir damit das formale Apriori, so besagt es bei Kant nicht die Mitteilung des Seins; folglich führt es auch nicht über die isolierte Subjektivität hinaus, die sich vielmehr in ihm gerade ausprägt. Bei Thomas hingegen gibt es keine isolierte Subjektivität, weil zur Konstitution des menschlichen Geistes die Ausrichtung auf das Sein und daher schließlich das Sein selbst gehört, wodurch er immer schon in der Unverborgenheit des Seins und mittels dieser auf unbestimmte Weise in der Unverborgenheit alles Seienden steht. Deshalb kann die Wahrheit auch nicht in das bloße Subjekt verlegt werden oder als Wesenszug nur des Erkennens auftreten; denn es gilt wie ein Axiom: „*Intellectum in actu est intellectus in actu*“, und umgekehrt<sup>37</sup>. Das besagt letztlich: die Wahrheit des Seins ist einzig als Wahrheit des Geistes; ebenso ist die Wahrheit des Geistes einzig als Wahrheit des Seins. Auch nach dem Aquinaten ist der menschliche Geist vom Sein insofern in Anspruch genommen, als sich dieses ihm mitteilt; die endliche Lichtung des partizipierten Seins gründet in der unendlichen Lichtung des subsistierenden Seins, das nicht wieder als ein Seiendes vorgestellt werden darf: „*Lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati*“<sup>38</sup>.

Die Abrundung unseres Gedankenganges verlangt, daß wir uns abschließend noch einmal dem *S-e-i-e-n-d-e-n* und seiner Wahrheit zuwenden. Nach dem oben Gesagten ist für Thomas die Wahrheit der Erkenntnis das primäre Analogat, während die Wahrheit des Seienden das sekundäre Analogat darstellt, und zwar lediglich auf die Weise der äußeren Attributionsanalogie. – Die vorstehenden Erörterungen erlauben uns nunmehr, das erste Analogat genauer zu bestimmen. Da es keine Wahrheit nur des Erkennens gibt, umfaßt die Wahrheit des menschlichen Geistes immer schon und notwendig die Wahrheit des Seins und damit auf unbestimmte Weise auch die Wahrheit des Seienden; das alles gehört in das erste Analogat hinein und macht den Bereich der *Unverborgenheit* aus. Was das zweite Analogat betrifft, so kommt dem Seienden im Bezug auf das aktuelle Erkennen des menschlichen Geistes tatsächlich Wahrheit nur im Sinne der äußeren Attributionsanalogie zu, der eine bloß gedankliche Beziehung zugrunde liegt; hier geht es um das aktuelle Erkenntnis oder um die aktuelle Angleichung, also um den Bereich der *Richtigkeit*.

<sup>36</sup> Vgl. J. Lotz, *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger*:

<sup>37</sup> S. th. I, q. 85, a. 2 ad 1 und oft.

<sup>38</sup> S. th. I, q. 84, a. 5; zum subsistierenden Sein vgl. den eingangs erwähnten Aufsatz in der *Scholastik* 33 (1958), 81–97. Heidegger-Festschrift.

Dieser weist aber noch eine tiefere Dimension auf, wenn wir nach der dem aktuellen Erkenntsein innewohnenden *Erkennbarkeit* (intelligibilitas) des Seienden zurückfragen. Sie besagt eine reale transzendente Beziehung zu der möglichen Erkenntnis des Menschengeistes und eine ebensolche Beziehung zu der immerdar wirklichen Erkenntnis des Gottesgeistes, in dem ja alles Erkennbare immer schon ein aktuell Erkanntes ist und der sich nicht empfangend, sondern schöpferisch hervorbringend zu allem Seienden verhält. Erkennbarkeit aber enthält Unverborgenheit, die dem Seienden kraft des ihm eigenen Seins, aus dem alle Unverborgenheit stammt, zukommt und darum zu seiner inneren Verfassung gehört. Weil jedoch hier das Sein in das Seiende gebunden bleibt und nicht das Sein selbst erreicht wird, entbehrt die Unverborgenheit noch ihrer *Vollendung*; diese wird erst im Geist gewonnen, der sich durch die Mitteilung des Seins selbst als es selbst auszeichnet. Der *Weg* von der anfänglichen zu der vollendeten Unverborgenheit führt von seiten des Seienden über die Erkennbarkeit, die in seiner Unverborgenheit gründet, und von seiten des Menschengeistes über die Angleichung oder Richtigkeit, die wiederum durch die ihm eigene Weise der Unverborgenheit ermöglicht ist. Also dient die Richtigkeit als *abgeleitete* Form der Wahrheit, auch von hier aus gesehen, der Unverborgenheit als deren allein *ursprünglicher* Gestalt.