

Die Identität im Erkenntnisakt bei Thomas von Aquin

Von RUDOLF BOMBA

A. Problemstellung

Vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem Satz: *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*. Gefragt wird nach dessen Gehalt und der Stellung, die er im Denken des heiligen Thomas einnimmt. Dieser Satz gilt vielfach als einfacher, unumstrittener Grundsatz der thomistischen Erkenntnistheorie, als „adage“, wie es in französischen Arbeiten gelegentlich heißt. Und doch gerät man schon beim Versuch, ihn genauer zu zitieren, in Schwierigkeiten, da er in durchaus verschiedener Formulierung in den thomistischen Texten auftaucht. Einmal ist ausdrücklich von Identität die Rede: *idem est intellectus et quod intelligitur, sicut idem est sentiens et quod sentitur in actu*¹, dann wird diese dadurch ausgedrückt, daß eins für das andere gesetzt wird, der Erkennende ist das Erkannte, dann heißt es wieder, sie seien eins, *sunt unum*.

Solche Unterschiede im Ausdruck kommen nun schon bei Aristoteles vor, wie überhaupt die ganze Sache auf ihn zurückgeht. Auch im lateinischen Averroeskommentar, auf den sich Thomas in dieser Frage stützt, tauchen unterschiedliche Formulierungen auf. Doch besagen solche Hinweise hier wenig. Weiterhelfen kann nur eine genaue Analyse der thomistischen Texte selbst. Diese hier im einzelnen durchzuführen ist unmöglich, da mindestens 64 Textstellen in Frage kommen. Doch nach genauer Betrachtung ergibt sich folgendes Bild.

Bei den aufgezeigten Unterschieden handelt es sich nicht bloß um Verschiedenheiten des Ausdrucks, sondern um streng begriffliche Unterscheidungen, die an ein und demselben Phänomen, nämlich der Erkenntnisidentität, verschiedene Gesichtspunkte hervorheben. Wird von einem *idem* gesprochen, so wird die Identität betont, wird das eine für das andere gesetzt, d. h. der Erkennende für das Erkannte, dann wird beides nicht bloß miteinander identifiziert, sondern es wird durch die Identifikation überhaupt etwas gesetzt, nämlich Erkenntnis, ein *ens in actu*, wie gelegentlich gesagt wird. Auch das *unum* ist nicht einfach ein *idem*, doch das ist noch zu beweisen.

Der einfache Satz also, der die Erkenntnisidentität aussagt, teilt sich in verschiedene Sätze, die von so verschiedenen Begriffen wie *ens*, *idem*, *unum* beherrscht werden. Diese gehören zu den sogenannten Transzendentalien. Damit zeigt es sich, daß das Problem der Erkenntnisidentität gar nicht für sich allein betrachtet werden kann, und es ist zum mindesten der Anstoß gegeben, diese Frage im Zusammenhang mit der Transzendentalienlehre zu behandeln. Der Satz von der Identität von Erkennendem und Erkanntem stellt sich somit auch nicht als einfacher Grundsatz dar, der keiner weiteren Erörterung mehr bedürfte, sondern als das Ergebnis einer von mehreren transzendentalen Bestim-

¹ In de An. III, 9, n. 724.

mungen, die auf das Erkenntnisphänomen angewandt werden.

Bevor jedoch eine transzendente Erörterung dieses Grundsatzes erfolgen kann, ist noch die Schwierigkeit zu beheben, die das idem als transcendentens bereiten könnte. Es taucht nämlich in den zwei größeren Aufzählungen der Transzendentalien bei Thomas nicht auf. Doch ist hierbei folgendes zu beachten: In De Verit. 1, 1, der ersten hier in Frage kommenden Hauptstelle, geht es gar nicht um die Transzendentalien im ganzen, sondern um das verum allein. Es kann darum auch kein Aufschluß über alle Transzendentalien, die möglich sind, erwartet werden. Die zweite Hauptstelle hierfür bietet das Opusculum „De natura generis“, das ausdrücklich von sechs Transzendentalien spricht. Es ist aber ein in seiner Echtheit zweifelhaftes Werk. Da aber Thomas selbst an zwei Stellen in zweifellos echten Werken es zum mindesten nahelegt, zu den sechs gängigen Transzendentalien das idem hinzuzufügen², sprechen diese Stellen gegen die kategorische Feststellung des Opusculum und damit auch gegen seine Echtheit. Nichts hindert also, zu den Transzendentalien auch das idem zu rechnen. Erwähnt sei noch, daß auch Duns Scotus das idem unter den Transzendentalien aufführt, und zwar unter den *passiones disiunctae entis*, wie es in seiner Einteilung heißt³.

Nunmehr kann gefragt werden, ob Thomas tatsächlich im Rahmen dieses Schemas der Transzendentalien Aussagen über das Erkennen getroffen hat. Wie wir sehen werden, ist das in weitestem Maße geschehen. Hierbei wurden nicht nur die eben erwähnten Transzendentalien verwandt, wie *ens*, *unum* und *idem*, sondern auch alle übrigen, wie wir sie aus den herkömmlichen Aufzählungen kennen, einschließlich *res* und *aliquid*. Dabei wird immer das Eigentümliche der Transzendentalien gewahrt, daß sie nämlich in größter Allgemeinheit denselben Sachverhalt bezeichnen, aber dennoch je einen besonderen Gesichtspunkt hervorheben und sich dadurch gedanklich unterscheiden — *ratione differunt*.

Unsere Aufgabe ist es nun, die Reihe der Transzendentalien durchzugehen und zu sehen, was sich dabei für den Bereich des Erkennens ergibt.

B. Die transzendente Bestimmbarkeit des Erkennens

I. Erkennen als ens

1. Erkennen als Werden

Menschliches Erkennen ist nicht unmittelbar gegeben; der menschlichen Erkenntnis geht ein Werden voraus. Nach Thomas ist dieses Werden doppelt gegliedert, und zwar in das *facere actu* des *intellectus agens* und das *fieri* des *intellectus possibilis*. Beide Phasen bezeichnen ein Werden. Das *facere actu* des *intellectus agens* ist ein Werden als Vollzug der Abstraktion zum aktuellen Erkennen hin; das *fieri* des *intellectus possibilis* ist ein eigentliches Werden, in An-

² In Boeth. Trin. 4, 1 ad 3; ed. Decker 137. 1 Sent. 4, 1, 3, 1 et ad 1.

³ Johannes Duns Scotus, In Metaph. IV, n. 9; Ed. Nova, Paris 1891, 653.

lehnung an das griechische *gínesthai* bei Aristoteles zu verstehen, also kein Gemachtwerden. Beide Prozesse zielen auf Einheit und Identität hin. Beim *intellectus agens* erscheint Einheit zunächst in Form der *participatio* an der *prima veritas*. Diese wiederum ermöglicht die *participatio* am Objekt, die im vollendeten Erkenntnisakt erreicht wird⁴. Das göttliche Licht, wie die *prima veritas* auch umschrieben wird, ermöglicht das Licht des *intellectus agens* und dieses wieder die erhellte Teilhabe am Objekt. Es soll hier nicht die ganze Lichtmetaphysik des Aquinaten ausgebreitet werden, jedoch ist auf ein Moment aufmerksam zu machen. Durch die Teilhabe an der obersten Wahrheit steht der menschliche Intellekt schon in einer Einheit. Kraft dieser transzendenten Einheit wird nun die Teilhabe und damit wieder die Einheit mit dem Objekt verwirklicht. Auch diese ist eine transzendente Einheit. So ermöglicht eine Transzendenz die andere, die Objekt-Teilhabe ist schon in der Teilhabe am göttlichen Licht vorgezeichnet. Die Identität von Erkennendem und Erkanntem ist damit nichts Neues mehr, sondern nur ein Nachvollzug der schon vorgegebenen Einheit.

Beim *intellectus possibilis* tritt nun das Werden als *assimilatio* in Erscheinung. Dieser Ausdruck ist eine genauere Umschreibung für das, was vorhin allgemein als *fieri* bezeichnet wurde. Die Erkenntnis geschieht durch die *assimilatio*. Das ist ein immer wiederkehrender Ausdruck bei Thomas. Das Tragende dieses Prozesses der *assimilatio* ist die *species* oder Wesensform, weswegen er auch als *informatio* bezeichnet wird. *Assimilatio* wäre dann also ein Gleichförmigwerden, in dem der Erkennende mit dem Erkannten gleichförmig wird. Zwei Aspekte lassen sich demnach bei der *assimilatio* festhalten: ein statischer, formaler Aspekt, wobei *assimilatio* mit *similitudo* gleichzusetzen ist, und ein dynamischer, wobei *assimilatio* den Prozeß bezeichnet, der zur angestrebten Gleichförmigkeit führt. *Assimilatio* ist also beides, Gleichförmigkeit ihrem Gehalt nach und zugleich Werden dieser Gleichförmigkeit. Sie stellt damit einen gewissen Durchgang dar zur Erkenntnis. Sie ist noch keine Erkenntnis, aber sie ist der Weg dahin. Das Woher ist das Objekt, bzw. das *phantasma*, das ja für das geistige Erkennen den Ausgangspunkt bildet, Ziel ist der eigentliche Erkenntnisakt. Dazwischen liegt sonst nichts; denn der Weg kennt nichts als Unterwegssein.

Das wird nur noch bestätigt, wenn die *assimilatio* weiter als *causa cognitionis* bezeichnet wird⁵. In welchem Sinne kann die *assimilatio* nun *causa* sein? Sie ist sicher *causa formalis*, da die Erkenntnisform in ihr die Hauptrolle spielt, darüber hinaus meint *causa* hier aber die Gesamtheit der Faktoren, die die erste Phase des Erkenntnisprozesses ausmachen, da *assimilatio* ja auch diese Phase bezeichnet. Daß aber hier das Schema von Ursache und Wirkung angewandt wird, verhilft dazu, die *assimilatio* von der eigentlichen Erkenntnis unterscheiden zu können. Thomas sagt nämlich nicht, *cognitio est assimilatio*, sondern immer nur: *est per assimilationem*.

Wendet man auf diesen Sachverhalt die in manchen thomistischen Arbeiten

⁴ S. Th. I, 84, 4, 1. ⁵ Verit. 1, 1, c.

übliche Unterscheidung von *actus primus* und *actus secundus* an, so ist darauf zu achten, daß dadurch der Erkenntnisprozeß nicht auseinandergerissen wird. Sobald nämlich die Aktuierung erfolgt ist, ist auch schon das Erkennen gegeben: *Intellectum in actu est ipsum intelligere*⁶. Das Erfolgtsein der Aktuierung (*factum esse*) ist notwendig auch schon vom Erkennen begleitet, nicht aber das Erfolgen (*fieri*). Und nur wegen des *fieri* lassen sich eigentlich die zwei Phasen unterscheiden. Dieses Werden der Erkenntnis aber geht unmittelbar konstituierend in das Sein der Erkenntnis über. Es ist also nicht so, daß der *actus primus* eine Zeitlang für sich bestünde und dann erst das Erkennen erfolgte, beides geht vielmehr unmittelbar ineinander über. Darum kann gar nicht das Problem auftauchen, welchem Akt nun die Erkenntnisidentität zuzurechnen ist. Solange das Erkennen sich in der ersten, der Werdephase befindet, ist sie noch nicht gegeben, ist sie aber gegeben, dann ist auch schon das eigentliche Erkennen erreicht. Entscheidet man sich aber anders und sucht die Identität der ersten Phase zuzuschreiben, dann kann von einer Kennzeichnung des Erkennens durch die Identität nicht mehr die Rede sein. Das Wesen des Erkennens muß dann in etwas anderem gesucht werden, ganz im Gegensatz zum aristotelisch-thomistischen Grundansatz.

2. Erkennen als Insein

Auf die Werdephase folgt die Phase des Seins des Erkennens, des Erkennendseins. Diese ist durch das Insein des Gegenstandes charakterisiert. Zwar spricht Thomas schon von einem Insein der *species*, doch dient dieses Insein nur der Vermittlung des eigentlichen Inseins des Gegenstandes, wodurch das Erkennen gekennzeichnet ist: *Cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente*⁷. Dieses Insein ist auf dem Wege der Übernahme der formalen Wirkung der *species* zustande gekommen, und deshalb gilt auch hier, was von der Übernahme einer Wirkung überhaupt gilt: *Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*⁸. So besitzt auch der Gegenstand ein Insein nicht nach seinem naturalen Sein, sondern nach dem *modus cognoscentis*. Sein Insein richtet sich nach dem Sein des Aufnehmenden und wird mit seiner Seinsweise identisch.

Dieses Insein führt nur zu einer eigentlichen Präsenz des Objektes und erhält damit eine doppelte Richtung, eben je auf Subjekt und Objekt. Es wird damit eine Art Gegengewicht geschaffen gegen eine nur subjektive Auffassung der Erkenntnis; denn Thomas nimmt diese Erkenntnispräsenz so ernst, daß er sie mit der naturalen Gegenwart eines Dinges auf eine Stufe stellt. Beides ist Gegenwart, eine *secundum rem*, die andere *secundum cognitionem*⁹. Nun hat aber Präsenz einen doppelten Aspekt: sie meint einmal das Du überhaupt und zum anderen das Jetzt. Sie sagt, es ist etwas da, und verneint das Nichtmehr und das Nochnicht.

⁶ S. Th. I, 84, 7, 1.

⁷ S. Th. I, 59, 2 c und öfter.

⁸ 1 Sent. 17, 1, 1, 1. ctr.

⁹ S. Th. I, II, 32, 3 c.

Beide Momente sind in der Erkenntnispräsenz enthalten. Das Da zunächst als determinierendes Da. Sinn wie Intellekt werden durch die Präsenz des Objektes bestimmt. Etwas vom zeitlichen Aspekt des Da liegt schon in der Präsenz des sensible, das nur erkannt werden kann, wenn es jetzt den Sinnen vorliegt. Ist es ihnen entzogen, kann es nicht mehr erkannt werden. Dieser zeitliche Aspekt liegt überhaupt in jeder Aussage, die die Präsenz des Objekts behauptet; denn das Objekt ist nur dann wirklich da, wenn es im Vollzuge der Erkenntnis präsent ist, d. h. es ist noch nicht präsent, wenn der Vollzug auf es hin eben erst beginnt, oder wenn ein Erkenntnisprozeß beendet ist und zu einem neuen übergegangen wird. Präsenz behauptet also einerseits das Da eines Objektes und verneint andererseits das, was wir als Werden im Erkennen bezeichnet haben. Wenn Erkennen ist, ist mit ihm zugleich die Präsenz des Objekts gegeben, es ist damit einmal zur Ruhe gekommen und hat sein Ziel erreicht. Präsenz ist damit ein bestimmter Gesichtspunkt, der Erkennen als Sein hervorhebt.

3. Das intentionale Sein

Dieses Insein wird nun von Thomas weiterhin als intentionales Sein gekennzeichnet. Unter dieser Bezeichnung sind auch die hier berührten Sachverhalte allgemein bekannt. Trotzdem bleibt es schwierig, genau zu sagen, was unter diesem intentionalen Sein zu verstehen ist. Zunächst ist festzustellen, daß das intentionale Sein zwar in der Nähe des immateriellen Seins steht, aber nicht schlechthin mit ihm gleichgesetzt werden darf, da Thomas auch bei Dingen, die mit Erkenntnis gar nichts zu tun haben, von intentionalem Sein spricht, wie z. B. bei der Übertragung einer Wirkung mittels einer werkzeuglichen Ursache. Doch da Intentionalität vornehmlich da vorkommt, wo auch Immaterielles vorhanden ist, werden beide Begriffe auch wiederum gleichgesetzt und füreinander gebraucht. Das hat nun wieder folgenden Grund. Das intentionale Sein kann nur da für sich erfaßt und bestimmt werden, wo es der auf alles Sein ausgerichteten Erkenntnispotenz jene bestimmte Ausrichtung und Determinierung erst verleiht, die das konkrete Insein des Gegenstandes ermöglicht, d. h. in der Werdephase des Erkennens. Als Richtung und Ausgerichtetheit tritt das intentionale Sein in der Weise der species in diese Phase ein und konstituiert den Erkenntnisakt mit. Es ist hier das, was Cajetan als *complementum intrinsecum* bezeichnet, eine innerliche Ergänzung, die in einem immateriellen Sein erst zu ihrer eigentlichen Erfüllung kommt. Ist der Erkenntnisakt erst einmal vollendet, dann ist es mit dem immateriellen Sein so verschmolzen, daß eine begründete Unterscheidung nicht mehr möglich wird. So kommt dann Thomas dazu, den erkenntnisbegabten Wesen schon wegen ihrer Immaterialität ein doppeltes Sein zuzuschreiben, eines, das sie selbst sind, und eines, durch das sie auch anderes sind¹⁰. Hier ist nicht mehr von Immaterialität und Intentionalität gesondert die Rede, vielmehr wird dem immateriellen Sein jene Kraft zugeschrieben,

¹⁰ In de An. II, 5, n. 282 ff.

auf anderes Sein hin ausgespannt zu sein und es in sich hineinnehmen zu können, es zu sein. Diese Bestimmung des esse alia wird auch von ihm zu einer förmlichen Bestimmung der Erkenntnis erhoben.

Eins ist aber nun durch das intentionale Sein erreicht: Erkenntnis ist nun nicht mehr bloß In-Sein, sondern einfachhin Sein, wenn auch abgeschwächt durch die Beifügung „intentional“. Wie weit aber geht nun diese Abschwächung tatsächlich? Geht sie so weit, daß sie der einfachen Bestimmung: Erkenntnis ist ens, Abbruch tut? Sicher nicht; denn Erkennen ist in erster Linie Sein. Durch die einschränkende Bestimmung „intentional“ wird nur eine gewisse Unvollkommenheit zum Ausdruck gebracht: es beruht auf einem Insein, das durch einen Werdeprozeß zustande gekommen ist, es beruht auch auf keiner Identität schlechthin, sondern auf einer, die bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt ist. Wo Erkennender und Erkanntes schlechthin identisch sind, wie beim göttlichen Erkennen, gibt es auch keine Intentionalität. Beim menschlichen Erkennen ist sie darum eine Defizienzerscheinung des eigentlichen Erkennendseins, wie auch de Petter ausführt¹¹. Spricht man darum von intentionaler Identität, so sind damit nur die bekannten Einschränkungen angedeutet, wie sie in der Natur des menschlichen Erkennens liegen. Keinesfalls aber darf darunter verstanden werden, daß es sich hier um keine eigentliche Identität handelt. Als intentionales idem ist das Erkennen ein eigentliches idem, als intentionales ens ein eigentliches ens.

II. Erkennen als idem

Hierzu ist nur noch wenig nachzutragen. Nach dem Gesagten dürfte es klar sein, daß es sich bei der Erkenntnisidentität um eine eigentliche Identität handelt. Sie beruht zwar „nur“ auf dem Wesen, bzw. bei der sinnlichen Erkenntnis auf der sinnlichen Form, doch handelt es sich hier nicht um weniger Identität als wenn wir sonst von Identität reden, eher um mehr. Das soll kurz dargelegt werden. Jede Identität, auch die, die der Satz der Identität ausspricht, ist eine Art von Vermittlung. Er lautet in seiner herkömmlichen Form: A ist A. Das A wird also hier mit sich selbst vermittelt und so identifiziert. Das kommt auch in der Formel zum Ausdruck, die Thomas für den späteren Satz der Identität gebraucht: idem eidem idem – Dasselbe ist sich selbst dasselbe¹². Es gibt also keine Identität ohne eine wenigstens gedachte Zweiheit und Vermittlung, die hier in der Feststellung der Identität noch aufrechterhalten wird. Anders hingegen ist es bei der Erkenntnisidentität. Auch hier liegt eine Zweiheit vor, aber nur am Anfang. Im Erkenntnisakt selbst ist sie in die Identität von Erkennendem und Erkanntem aufgehoben. Die Erkenntnisidentität ist zudem noch das ursprünglichere Phänomen; denn bevor als identisch festgestellt werden kann, muß es erkannt sein, und das ist nur in einer Identität von Erken-

¹¹ De Petter, D. M.: Intentionaliteit en Identiteit, Tijdschrift voor filosofie, 2 (1940), 515–550.

¹² S. Th. I, 13, 7 c.

nendem und Erkanntem möglich. Diese Identität zeichnet sich auch noch dadurch aus, daß sie zugleich transzendente und transzendente Identität ist, transzendental, weil sie innerhalb der Reihe der Transzendentalien ausgesprochen wird, transzendent, weil sie in das transzendente Objekt hineingenommen ist.

III. Erkennen als unum

1. Die Erkenntniseinheit als indivisio

Nun ist es auch an der Zeit, zu sagen, worin sich das unum vom idem unterscheiden soll. Worin besteht der besondere Gesichtspunkt, den das unum hervorhebt? Thomas kennt ein doppeltes unum, das unum, quod est principium numeri, und das unum, quod convertitur cum ente, das eigentlich transzendente unum¹³. Das unum, quod est principium numeri, entsteht durch Teilung der Quantität und ist an sie gebunden. Es scheidet also für unsere Betrachtung aus. Wo also in unseren Texten von einem unum die Rede ist, kann es sich nur um das transzendente unum handeln. Dieses unum hebt nun gegenüber den anderen transzendentalen Bestimmungen die indivisio hervor. Wie aber kann im Erkennen Ungeteiltheit vorliegen, da sich doch hier anscheinend Subjekt und Objekt gegenüberstehen? Hier wiederholt sich noch einmal, jetzt unter anderem Titel, derselbe Vorgang, der schon beim Erkennen als ens zu beobachten war. Erkennen beginnt als eine unio. In dieser unio werden Erkennender und Erkanntes zusammengebracht zu einem unum. Unio bezeichnet demgemäß einen Vorgang, unum einen Zustand. Die Erkenntnis geschieht per unionem, stellt aber selbst ein unum dar. In der unio als dem Werden dieser Einheit herrscht noch Geteiltheit, divisio, im unum selbst ist sie überwunden. Hier herrscht darum auch formell Ungeteiltheit, indivisio: Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensible in actu¹⁴. Unterstrichen wird dieser Sachverhalt von Thomas noch, wenn er von einem unum completum¹⁵ oder unum perfectum¹⁶ spricht. All diese Ausdrücke bestätigen, daß es sich auch beim unum im Erkenntnisbereich um ein ens indivisum handelt.

2. Die Erkenntniseinheit als unitas formae

Aber noch ein zweites Kennzeichen hat das unum transzendente, und das ist für unseren Zusammenhang noch wichtiger. Jedes unum ist nämlich ein unum durch seine Form¹⁷. Die unitas formae ist demnach auch ein Kennzeichen der Erkenntniseinheit. Die Form ist hier sogar in ganz besonderem Sinne Prinzip der Einheit, wie auch die Einheit eine besondere ist. Es herrscht eine strenge Analogie zwischen den vom Naturbereich her geläufigen Verhältnissen und den

¹³ In Metaph. IV, 2, n. 560. ¹⁴ 2 Gent. 59. ¹⁵ 2 Sent. 3, 3, 1, sol.

¹⁶ 1 Sent. 35, 1, 1 ad 3. ¹⁷ 6. Quodl. 1 c.

Verhältnissen im Erkenntnisbereich. Auch hier gibt es einen Hylemorphismus, den man als noetischen Hylemorphismus bezeichnet hat. Deshalb gibt es auch hier ein hylemorphes unum: *Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter: ita ex forma naturali qua intellectus intelligit et ipso intellecto fit unum in intelligendo*¹⁸. Inwiefern leistet nun die Form die Einheit des Erkenntnisaktes? Sie bewirkt sie sogar in einem doppelten Sinn. Einmal ist sie als Form dem intellectus possibilis gegenüber Akt. Dieser befindet sich „in potentia“, und zwar nicht nur *sicut tabula, in qua nihil est scripta* – auch dieser Vergleich findet sich bei Thomas als aristotelisches Erbgut – sondern noch stärker: wie die *materia prima* selbst. Thomas drückt das so aus: *In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu erit quasi compositum ex utroque*¹⁹. Die Form bildet also erst das compositum, indem sie den intellectus possibilis in seinen Akt setzt, ihn in den intellectus in actu überführt. Erst das compositum ist nun auch ein unum, der intellectus possibilis war es als solcher nicht. Als solcher trug er die Unbestimmtheit, die auch von der *materia prima* ausgesagt wird: *nec quid, nec qualitas, nec aliud aliquid, quibus est ens determinatum*. Erst nach der Formaufnahme ist er ens in actu und damit auch unum.

Zum anderen aber, da die Form, die den Akt herstellt, nicht nur Form für den intellectus possibilis ist, sondern auch *forma cogniti*, stellt die Form auch die Einheit mit dem Erkannten her. Die Einheit des Aktes ist also auch die Einheit mit dem im Akt Erkannten. Dieses Verhältnis wurde nun schon bei der Identität aufgedeckt. Die volle Identität des Erkennenden mit sich selbst war zugleich auch die Identität mit dem Erkannten. Die transzendente Identität erwies sich zugleich auch als transzendente Identität. Beim unum ist es genauso. Das wird möglich, da die Form in der Erkenntnisformierung bleibt, was sie ist. Sie wird nicht zur *essentia intellectus*²⁰, wie ja auch in einem Körperding die Form nicht zur Materie wird. Hier ist auf die Unterschiede zwischen naturaler und geistiger Konstituierung hinzuweisen. Im Erkenntnisakt wird im Gegensatz zur Konstituierung eines Körperdings kein Drittes konstituiert, sondern jedes der beteiligten Prinzipien bleibt seinsmäßig das, was es ist. Ihre Bindung ist reine Erkenntnisbindung, Vervollkommnung zum Erkennen, sonst nichts. Die Form bleibt reine Form und wird nicht zu einem esse individuelle kontrahiert. Intentionale Determinierung ist der Ausdruck, der zur Bezeichnung dieses Sachverhalts gebraucht wird. Beide Wirklichkeiten, die subjektive und die objektive, kommen im Erkennen ohne Kontrahierung voll zur Geltung, allerdings in Identität und Einheit, in einem intelligiblen unum²¹.

Die unio zwischen Erkennendem und Erkanntem ist darum nicht loser als die unio substantialis, sondern im Gegenteil viel enger, da die geistigen Dinge dem Intellekt viel innerlicher verbunden werden als sonst Materie und Form, enger auch als die Sinnendinge den Sinnen. Diese Tatsache hat schon Averroes nach-

¹⁸ 4 Sent. 49, 2, 1 c.

¹⁹ 4 Sent. 49, 2, 1 c.

²⁰ 4 Sent. 49, 2, 1 ad 10.

²¹ 4 Sent. 49, 2, 1 ad 8.

drücklich betont, Thomas hat sie übernommen, und Cajetan spricht schließlich von einem *magis unum*, in dem Erkennender und Erkanntes verbunden sind²². So erweist sich, auch von der Form her gesehen, das *unum* in der Erkenntnis als gesteigertes *unum* und auch als gesteigertes *ens*, als Identität schließlich von gegenständlicher Formalität und subjektiver Intellektualität.

Die Erkenntniseinheit als *unitas formae* dürfte nun auch deutlich gemacht haben, inwiefern sie vom Erkennen etwas anderes heraushebt als die Identität und insofern eine andere Bestimmung ist. Das *unum* geht im wesentlichen auf die Form, hebt also den objektiven Faktor des Erkennens heraus. Identität hingegen meint, daß zur Identität des Erkennenden mit sich selbst das Erkannte gehört, das in dieser Identität steht. Auch in ihrer entfernteren Herkunft unterscheiden sich beide Bestimmungen. Das *unum* kommt von der Betrachtung des hylomorph zusammengesetzten Dinges her: Materie und Form sind eins. Es wäre aber unmöglich zu sagen, sie seien identisch. Identität entstammt also einem anderen Bereich, und zwar dem Satz der Identität. Insofern meint dann auch der Satz: *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*, etwas anderes als der Satz: *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem*. Jener deutet darauf hin, daß sich das Erkennen nach Analogie einer Konstituierung eines Naturdings vollzieht, dieser faßt das Erkennen selbst als etwas Identisches, ein *idem*.

IV. Erkennen als res

1. Res im allgemeinen

Lag die bisher durchgeführte Bestimmung des Erkennens als *idem*, *ens* und *unum* gewissermaßen noch im Zuge der Sache, so muß die nun folgende Untersuchung von vornherein Bedenken erregen; denn das Erkennen scheint mit der gängigen Vorstellung, die man sich von einer *res* macht, nicht zusammenstimmen zu wollen. Erkenntnis ist kein Ding, und damit scheint die Sache abgetan. Aber wir sagen ja nicht, Erkennen sei etwas Dinghaftes, sondern wir sagen im Zuge der transzendentalen Bestimmung des Erkennens, die sich von der Erkenntnisidentität her entfaltet, Erkennen sei *res*, und das ist etwas anderes. Daß *res* im Lateinischen nicht nur das Körperding meint, zeigen Begriffe, die schon früh die dem Römischen eigene Form der Sublimierung und konkreten Vergeistigung erfahren haben, wie *res publica* und *res adversae* usw.

Aber auch im thomistischen Denken hat *res* eine größere Spannweite und differenziertere Anwendungsmöglichkeit als im gewöhnlichen Sprachgebrauch. *Res* bezeichnet hier einmal das Naturding, *quod habet esse ratum et firmum in natura*, dann aber auch, da es sich von *reor*, bedenken, herleitet, das bloß Gedachte oder Bedachte, das *ens rationis*²³. Beides ist *res*. Damit liegt in dieser

²² Cajetan, In I, 14, 1, IV; ed. Leon. 167. Das Zitat aus Averroes, von dem Cajetan ausgeht, findet sich In de Anima, III, 27; ed. Crawford 465, 12–19.

²³ 2 Sent. 37, 1, 1 c.

Bestimmung schon ein gewisser Gegensatz; denn *res* meint das, was ein eigenes Sein besitzt, und das, was dieses Sein nicht besitzt, sondern nur im Denken existiert. Der Begriff *res* überbrückt diesen Gegensatz, und es ist immerhin auffällig, daß er hier besonders betont wird. Er muß also dem Wesen der *res* selbst entstammen. Das wird sogleich klar, wenn wir wissen, was *res* als *transcendens* eigentlich meint. Wie bekannt, hebt *res* die *quidditas* hervor: *exprimit quidditatem sive essentiam entis*. Damit ergibt sich auch der Bezug zur Erkenntnis; denn die *quidditas* spielt ja darin eine besondere Rolle, einmal als Konstituens des Erkenntnisaktes, als *species*, dann als dessen Ergebnis, als *verbum*. Auch hier ist beides *res*, auch hier taucht wieder ihr Doppelsinn auf.

2. Res im Erkennen

Was aber bedeutet zunächst *res* im eigentlichen Erkenntnisakt? Das *res-Sein* ist hier gewissermaßen von zwei Seiten vorbereitet; denn schon der Intellekt als solcher wie auch der Sinn werden von Thomas als *res quaedam* verstanden. Der Sinn vertritt zudem dem Intellekt gegenüber noch die Stelle der *res naturalis*²⁴. Aus dem Textzusammenhang ergibt sich, daß *res* hier noch ganz undifferenziert verstanden ist und einfach das Dinghafte bezeichnen soll im Sinne einer Realität, die den Erkenntnisvermögen als solchen zukommt. Von einer anderen Seite her und im eigentlichen Sinne wird der Intellekt *res* genannt, wenn er *perfecte* zur *res intellecta* wird²⁵. Hier ist nun *res* im eigentlichen Sinne Ausdruck für eine Identität. Aber ist damit etwas Neues gesagt gegenüber dem, was schon mit dem *idem* und dem *ens* ausgesprochen war? Offenbar nicht, da der Satz, daß Erkennender und Erkanntes auch *res* sind, nur eine andere Benennung für ein und denselben Tatbestand einführt. Und doch ist damit etwas Wichtiges geschehen, was allzuleicht übersehen wird. Indem nämlich *res* die *quidditas* betont und es sich ergibt, daß *res* auch auf das Erkennen anwendbar ist, wird auch hier die *quidditas* hervorgehoben. Da ferner *res* vornehmlich vom Erkannten her übernommen ist, sagt dieser Begriff, daß es sich beim Erkennen um nichts anderes handelt als um die *quidditas* des Objekts. Erkennen ist *res*, meint also: Erkennen beruht nicht auf irgendeinem Abbild oder Abklatsch, sondern auf der echten und wahrhaften *quidditas*, die sich hier geistig entfaltet. Erkennen ist sachlich in dem Sinn, als es an diesem Wesenhaften keine Änderung vornimmt und duldet, kurz: Erkennen ist *res*. Erkennen ist *res*, sagt damit weiter, daß es sich hier um ein ontologisches Geschehen handelt, das von der *quidditas* getragen wird. Die Identität im Erkennen ist damit keine beliebige Identität, sondern eine ontologische.

3. Res und Begriff

Doch ist damit erst nur eine Seite der *res* erörtert. Wir sagten bereits, daß die *res*, eben weil sie die *quidditas* hervorhebt, dazu veranlaßt, diese *quidditas* auch

²⁴ Verit. 1, 11 c.

²⁵ 7. Quodl. 1, 2 c.

für sich selbst, rein in ihrem Wesensein darzustellen. Die res drängt zum Begrifflichen. Auch diese Seite ist nun noch kurz in unsere Erörterung einzubeziehen.

Der Begriff gilt allgemein als Endpunkt und als Ergebnis der Erkenntnis-handlung, als das durch sie Konstituierte und Bewirkte. Da in ihm das Ergebnis der Erkenntnis zusammengefaßt und gleichsam ausgesprochen wird, heißt er auch verbum. Der Begriff ist also ganz vom zugehörigen Erkenntnisakt abhängig, zugleich besteht er aber auch selbständig in seinem begrifflichen, rein gedanklichen Sein. Diese Selbständigkeit des Begriffes geht aber nicht über das hinaus, was schon bei der species festzustellen war und worin auch die soeben beschriebene Stellung des Begriffes gründet. Die species als Prinzip des Erkenntnisaktes verliert in der Konstituierung nicht ihren Formcharakter, sondern bleibt, was sie ist. Da es sich so verhält, da die Form oder quidditas diese Unabhängigkeit und Freiheit besitzt, kann sie überhaupt nun in einem nächsten Schritt für sich dargestellt und vorgestellt werden, als reine Form, als Begriff. So ermöglicht die Konstitution und Struktur des Erkenntnisaktes seine Begrifflichkeit. Es handelt sich beim Begriff also nur um eine Herausstellung dessen, was im Akt bereits gegeben ist, und somit auch um dasselbe Wesen, dieselbe quidditas, die einmal das Erkennen konstituiert und dann in der Weise des Begriffes erscheint. Das ist um so leichter möglich, da sie ja schon im Akt ganz sie selbst ist und es deshalb zur Begriffsbildung keiner Loslösung bedarf, keiner wiederholten Abstraktion. Nur die Seinsweise der Form ist verschieden. Beim Erkennen als solchem handelt es sich um ein ens reale, beim Begriff um ein ens rationis.

Wir können also sagen, daß es zur Begrifflichkeit im Erkennen durch eine doppelte Stellung der Erkenntnisform kommt. Einmal ist die Erkenntnisform Prinzip der Erkenntnis, zum anderen ist sie für sich gefaßt ein in gewisser Hinsicht selbständiges und auch selbständiger Funktion fähiges Element im Erkenntnisakt.

Dieses Verhältnis entspricht nun genau dem Verhältnis, das die res als solche schon besitzt. Auch sie meint einmal das durch eine quidditas Konstituierte und zum anderen diese quidditas als erkannte, also in gedanklicher Abstraktion. Doch wird keineswegs beides in gleichgültiger Folge nebeneinandergestellt, vielmehr liegt es in der res selbst, diesen Übergang zu ermöglichen. Sie drängt gleichsam dazu. Die res naturae drängt ins Erkenntnis, die res als Erkenntnis in die Begrifflichkeit, indem sie notwendig vom Wasgehalt als Formalprinzip zum Wasgehalt als Begriff überspringt.

Das ist wiederum nur möglich, da in beiden Fällen res vorliegt, die ihrerseits gerade die quidditas hervorhebt. Diese Hervorhebung aber ist möglich, weil die quidditas immer schon hervorgehoben ist und sich von dem nicht Wesenhaften abhebt. Das ist im Erkennen sicher der Fall, so daß sich der Begriff schon dadurch ergibt, indem das, was ohnehin schon hervorgehoben ist, nun noch einmal für sich betrachtet wird. Da es sich aber in beiden Fällen um eine res handelt, bzw. um eine quidditas, so macht die res deutlich, daß auf beiden Seiten Wesenhaftes erhalten bleibt. Das ist nun auch das Besondere, das die Be-

zeichnung res gegenüber den anderen Transzendentalien mit sich bringt. Res charakterisiert das Erkennen als wesenhaftes Erkennen in der doppelten Form von res als Akt und res als Begriff.

Diese Funktion der res im Erkennen ermöglicht es nun, die Stellung des Begriffs innerhalb des Erkenntnisaktes zu fixieren. Der Begriff darf nicht als etwas völlig Isoliertes im Erkenntnisakt gesehen werden, sondern er gehört mit zur Erkenntnisidentität in der Weise, die durch die Stellung der res im Erkennen bezeichnet wird. Er steht mit in der Identität von Erkennendem und Erkanntem; denn diese Identität ist Wesensidentität und der Begriff Wesensbegriff. Der Begriff ist Terminus des Erkenntnisaktes; der Akt endet also mit einer Bestätigung der Erkenntnisidentität im Begriff.

V. Erkennen als aliquid

1. Aliquid im allgemeinen

Wie bei der res, so ist auch beim aliquid der Zusammenhang mit dem Erkennen nicht ohne weiteres einsichtig. Auch hier kann er es nur werden, wenn wir auf die Grundbedeutung dieser transzendentalen Bestimmung zurückgehen. Welches ist also diese Grundbedeutung?

Sie ergibt sich teilweise schon aus der Stellung des aliquid innerhalb der Transzendentalien. Dabei ist festzustellen, daß das aliquid im Gegensatz zu den bisher behandelten Transzendentalien bereits zu einer zweiten Gruppe gehört. Thomas trifft nämlich die Grundunterscheidung der Transzendentalien nach dem *modus secundum quod consequitur omne ens in se* und dem *modus secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud*²⁶. Das aliquid steht also bereits in einer Hinordnung auf ein anderes, durch das es sich selbst bestimmt.

Doch kommt beim aliquid diese Hinordnung noch nicht zum Austrag, vielmehr besagt aliquid, daß etwas in dieser Hinordnung vom anderen geschieden bleibt. Das ist nun auch die ausdrückliche Meinung des heiligen Thomas, daß aliquid die Geschiedenheit ausdrückt: *uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit nomen aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid*²⁷. Das aliquid setzt also etwas anderes voraus, das mit ihm zugleich besteht; denn nur in Beziehung auf etwas anderes und unter Voraussetzung von etwas anderem kann ein Ding ein anderes und ein Nicht-Dieses sein. Diese Absetzung oder Verschiedenheit ist aber nur möglich, wenn etwas mit sich selbst schon ineins gesetzt ist, ein indivisum in se ist, kurz ein unum, das ja von der Einheit der Konstitutionsgründe eines Seienden verstanden wird²⁸. Aliquid drückt eben die *divisio unius* ab altero aus. So bildet das unum die Voraussetzung für das aliquid. In ihm sind also drei Elemente verstanden: Ein Etwas – in seiner Geschiedenheit – von einem anderen. Wesentlich ist hier auch, daß

²⁶ Verit. 1, 1 c.

²⁷ l. c.

²⁸ l. c.

immer ein anderes mitgesetzt sein muß, von dem sich das Etwas abhebt. Damit dies möglich ist, muß dieses andere auch auf gleicher Ebene stehen. Da es immer nur im endlichen Bereich möglich ist, trifft auf Gott die Bestimmung des *aliquid* nicht zu.

Trifft sie aber auf das Erkennen zu? Wenn ja, dann müssen sich die soeben aufgewiesenen Aspekte auch im Erkennen wiederfinden.

2. Die Bedeutung des *aliquid* im Erkennen

a) Erkennen ist *aliquid*

Erkennen ist *aliquid*, da es sich uns bereits als *ens*, *idem*, *unum* und *res* erwiesen hat; denn was mit einem Transzendente konvertibel ist, ist es auch mit jedem anderen. Zu beachten ist aber, daß wir auch hier immer vom aktuellen Erkennen reden, in dem Erkennender und Erkanntes anwesend sind und das nun als *aliquid* gefaßt werden soll. Denn Erkennen für sich, potentiell Erkennen, ist eben noch kein *aliquid*, sondern wie die *materia nec quid, nec quantitas, nec aliud aliquid . . .*, um diese aristotelische Bestimmung in diesem Zusammenhang noch einmal aufzugreifen. Auch das Erkennen ist *aliquid* erst in seinem Vollzug.

Doch was ist denn nun das Besondere, das das *aliquid* an dem so gefaßten Erkennen hervorhebt; denn jedes Transzendente muß ja dem Sinn nach gegenüber den vorhergehenden etwas Neues hinzufügen? Das *aliquid* bringt nun Besonderung und Scheidung, Unterscheidung von vielem Gleichartigen aber auch Ungleichartigen. Erkennen als *aliquid* heißt nun, Erkennen ist etwas Bestimmtes, es ist etwas, das sich von vielen anderen Akten des Menschen abhebt und darum von diesen unterschieden werden kann. Nur weil Erkennen ein *aliquid* ist, ein Bestimmtes, kann es eine Erkenntnislehre geben oder überhaupt ein Reden über das Erkennen. Sonst gäbe es vielleicht nur eine allgemeine Psychologie, in der auch das Erkennen vorkommt, aber als etwas völlig unbestimmt Enthaltenes.

Weil Erkennen *aliquid* ist, sind nun auch metaphysische Bestimmungen möglich. Erkennen ist beim Menschen nicht Substantielles, sondern etwas Akzidentelles, kein *naturales Sein*, sondern ein intentionales. Erkennen ist somit etwas Besonderes, das sich von allem Vergleichbaren abhebt, es steht in einer anderen Ordnung, es ist das und nichts anderes. Das meint nun auch Cajetan, wenn er dem Erkennen eine besondere Ordnung zuweist: *Disces elevare ingenium, aliumque ordinem rerum ingredi*²⁹.

Bezeichnete *aliquid* im rein naturalen Sein nur die Abhebung von einer Vielheit, einfach ein „Irgendein-Bestimmtes-Sein, Ein-solches-und -kein-anderes-Sein, ein So-und-nicht-anders-Sein“³⁰, so erhält es im Erkennen, da sich nun

²⁹ Cajetanus, In I, 14, 1; VII. Ed. Leon. 168.

³⁰ Max Müller, *Sein und Geist*, Tübingen 1940, 63.

die Zahl der Abhebungsmöglichkeiten vervielfacht, einen neuen und gefüllteren Sinn. Erkennen ist *das* Etwas, müssen wir nun sagen. Es ist nicht einfach ein non-hoc, wobei hoc hier alles Beliebige meint, von dem wir das Erkennen abheben, sondern das aliquid weist uns auf den ganzen Reichtum und die Vollkommenheit dessen hin, was im Erkennen gegeben ist.

Jedoch wäre eine solche bloße Kennzeichnung des Erkennens als aliquid unzureichend, wenn nicht zugleich nach der Herkunft dieses aliquid gefragt würde. Wir stellten fest, daß das Erkennen erst in seinem Vollzug aliquid ist, also durch das Erkannte. Erst wenn das Erkannte mit dem Erkennenden ineins gesetzt ist, ist das Erkennen etwas Bestimmtes, ein aliquid. So bildet auch im Erkennen das unum die Voraussetzung für das aliquid.

Weiter gilt aber auch, daß das aliquid, das sich im Erkennen findet, kein anderes aliquid ist als das naturale aliquid, das nun erkannt wird. Auch vom aliquid gilt also im Erkennen, daß es keine bloß transzendente Bestimmung ist, sondern auch eine transzendente. Diese Transzendenz des aliquid kommt nun in dem thomistischen Axiom zum Ausdruck: *Omne intelligere est aliquid intelligere*³¹, wobei aliquid hier nicht nur im Sinne eines Etwas zu verstehen ist, sondern streng nach der Bedeutung, die das aliquid als Transzendente hat, auch im Sinne eines aliud quid. Der Sinn dieses Satzes ist also: Alles Erkennen erkennt ein Etwas in seiner Andersheit. Diesem Sinn und seinem Zusammenhang mit dem hier ursprünglich von uns angesetzten aliquid ist nun noch genauer nachzugehen.

b) Erkennen ist aliquid cognoscere

Auf Grund der soeben gegebenen Interpretation des Grundsatzes: *omne intelligere est aliquid intelligere*, ergibt sich ein zweifacher Sinn dieses aliquid intelligere: 1. Erkennen geht auf etwas Bestimmtes, 2. Erkennen geht auf ein anderes.

Der Sinn des ersten Satzes ist nun, daß alles, was erkannt werden soll, ein Bestimmtes sein muß. Ein Unbestimmtes, ein Strukturloses kann nicht erkannt werden, wie z. B. die *materia prima*, die man nur erschließen kann. Die Bestimmtheit ist also Erfordernis eines jeden Gegenstandes. Zum Gegenstandsein genügt mithin nicht ein unbestimmtes Entgegenstehen, sondern Gegenstand ist immer ein Bestimmtes, das seine Bestimmtheit dem Erkennenden aufprägen kann. Dadurch wird Erkennen selbst etwas Bestimmtes. Erkennen geht also nicht von etwas „Chaotischem“ zu etwas Bestimmtem, das dann Gegenstand genannt wird, sondern Erkennen geht immer schon auf ein aliquid. Erkennen bedeutet dann Beisichhaben dieses aliquid³², und zwar in der Weise der Identität.

Der zweite Satz: Erkennen geht auf ein anderes, ist bei Thomas zu einer förmlichen Bestimmung des Erkennens erhoben. Auf die Frage, was Erkennen sei, gibt er zur Antwort: *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alte-*

³¹ S. Th. I, 14, 4, 3. Verit. 14, 2, 15. ³² Verit. 2, 2 c.

rius³³. Das Wesen des Erkennens wird hier also durch das andere bestimmt, das erkannt wird. Auch ein zweiter in dieser Hinsicht wichtiger Text bringt unüberhörbar in die Bestimmung des Erkennens das *aliquid* hinein: *Secundum hoc cognitio perficitur, quod cognitum est in cognoscente, non quidem materialiter, sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel cognoscendi aliquid*³⁴. Ähnlich lautet dann auch die Bestimmung des Erkennens bei Cajetan: *Cognoscens natum est esse etiam alia*³⁵.

Es geht an all diesen Stellen um die Alterität im Erkennen. Erkennen muß, um überhaupt Erkennen zu sein, etwas erkennen, und das heißt, ein anderes erkennen. Dieses andere muß also im Erkennen sein. Doch darf dieses andere im Erkennen wiederum nicht völlig mit dem Erkennenden verschmolzen werden, sondern es muß als anderes im Erkennen erhalten bleiben. *Aliud ut aliud*, war die Zuspitzung, die dieses Problem bei Johannes a Sancto Thoma schließlich erfuhr³⁶.

Wie ist nun diese Alterität möglich unter gleichzeitiger Wahrung der Einheit des Erkenntnisaktes; wie kann im Erkennen Alterität als solche auftreten, ohne daß sie Erkennenden und Erkanntes wieder auseinanderbringt? Wie dieses möglich ist, wird sichtbar, wenn Erkennen als *aliquid* aufgefaßt wird. Das *aliquid* als solches enthält nämlich beide Momente. Als Etwas ist es ein Einiges oder Identisches, als *aliud quid* aber das andere, das sich vor der Erkenntnis außerhalb des Erkennenden fand und sich nun im Erkennenden als *aliquid* findet. Die Alterität wechselt nicht; denn die Alterität des zu erkennenden Dinges ist die Alterität des erkannten Dinges. Höchstens die Akzente wechseln. War vor dem Erkennen, vom Standpunkt des Erkennenden aus gesehen, mehr die Andersheit betont, so nun die Etwasheit, aber es handelt sich immer um die gleiche Alterität. Das Erkennen tut von sich aus nichts hinzu; denn *aliquid* ist das Erkennen nur durch das Erkannte. Erkennen als etwas ist zugleich Erkennen des anderen. Das ist der Sinn des Ausdrucks: Erkennen ist *aliquid*.

Wir sehen hier auch, wie Sätze, die gemeinhin als Axiome hingenommen werden, wie z. B. der Satz: *Omne cognoscere est aliquid cognoscere*, nun doch noch eine Zurückführung auf Ursprünglicheres gestatten, das *idem*. Allerdings wird, wenn das, was vorher als *idem* bezeichnet wurde, nun als *aliquid* auftritt, mehr die Objektseite, das andere betont. Aber diese Hervorhebung eines je anderen Gesichtspunktes liegt ja im Wesen der Transzendentalien. Der Satz: *Omne cognoscere est aliquid cognoscere*, sowie alle hier aufgeführten Bestimmungen ähnlicher Art sind somit Identitätsformeln. Das wird allerdings erst sichtbar, wenn die transzendente Verzweigung der Identität im Erkennen aufgezeigt ist.

³³ S. Th. I, 14, 1 c.

³⁴ In de caus. 18, 1.

³⁵ Cajetanus, In I, 14, 1; ed. Leon. 167 n. II.

³⁶ Johannes a Sancto Thoma, Curs. Theol. In I, 14; disp. 16, a. 1, 18 ed. Solesm. II, 333.

c) Erkennen ist ad aliquid

Der nun folgende Abschnitt soll zu den bisherigen Darlegungen nichts Neues mehr hinzufügen, vielmehr nur zur Abhebung dienen. Es soll festgestellt werden, inwiefern das Erkennen als aliquid auch ad aliquid ist. Ad aliquid ist der Ausdruck für die Erkenntnisbeziehung, vom Erkennenden zum Erkannten und umgekehrt, aliquid ist aber, wie wir feststellten, ein Transzendente. Also handelt es sich hier um etwas Verschiedenes, und eine ausdrückliche Abhebung und Unterscheidung ist gar nicht vonnöten. Nun gibt es aber im Thomismus gleichsam als Kreuzungsprodukt beider Elemente die transzendente Beziehung. Eine solche ließe sich mit dem aliquid des Erkennens identifizieren. Demnach wäre Erkennen aliquid und zugleich ad aliquid. Also bleibt das Problem, wie sich das Erkennen zu seinem Beziehungsgefüge verhält. Zu dessen Klärung ist zunächst darzulegen, wie Thomas selbst die Erkenntnisbeziehungen verstanden hat.

Es ist klare Lehre des heiligen Thomas, daß in der menschlichen Erkenntnis zwischen Erkennendem und Erkanntem nicht gleichwertige Beziehungen bestehen, sondern gemischte, relationes mixtae, ein ordo non mutuus. Die Beziehung, mit der sich das Wissen auf das Gewußte bezieht, ist eine wirkliche, die Rückbeziehung aber nur rein gedanklich, rationis tantum. In diesem Beziehungspaar, das zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht, kommt es eigentlich nur auf die reale Beziehung an, da die gedankliche Beziehung nur der Vollständigkeit halber gesetzt wird, „weil unser Intellekt nicht imstande ist, eine Beziehung als nur in einem Bezugspunkt anzunehmen, ohne daß der andere mitverstanden wird“³⁷.

Nun ist es aber ein allgemeiner Grundsatz der Beziehungslehre des Aquinaten, daß eine reale Beziehung nur zwischen real Verschiedenem möglich ist. Die reale Verschiedenheit, die in das Erkennen hineinspielt, ist aber die ontische Verschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem. Überbrückt also die reale Erkenntnisbeziehung diese Verschiedenheit, so hat sie unmittelbar mit dem Erkennen nichts zu tun; denn für das Erkennen ist ja nicht die Verschiedenheit wichtig, sondern die Identität von Erkennendem und Erkanntem. Diese aber ist mehr als eine Beziehung, sie ist das, was die Beziehungen eigentlich erst begründet. Die Beziehung zwischen Erkennendem und Erkanntem ist somit erst eine Folge der Erkenntnis, nicht diese selbst. Das deckt sich nun wieder mit der Ansicht von Thomas: *Relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis*³⁸. Die Beziehung gründet näherhin auf der apprehensio, dem realen Zugriff des Intellekts, seinem spirituellen, aber realen Sein³⁹. Sie ist durch den Akt und gerichtet auf die erkannte Sache. Das ist nun nicht bloß beim Erkennen so, vielmehr waltet hier das allgemeine Gesetz, daß jeder motus und jede actio eine Beziehung zur Folge hat⁴⁰.

³⁷ 1 Sent. 8, 4, 1 ad 3.

³⁸ 4 Gent. 14, 8.

³⁹ 1 Sent. 30, 1, 3 ad 3.

⁴⁰ 3 Sent. 2, 2, 2 sol. 3.

Doch soll damit nicht gesagt sein, daß die Relationalität ohne jeden Zusammenhang mit dem Erkennen sei, vielmehr ist dieser Zusammenhang sogar ein notwendiger, da sich die Beziehungen als notwendige Folge einstellen. Darüber hinaus aber sind die Beziehungen aber auch nicht ohne Bedeutung für die Erkenntnisidentität selbst. Indem sie eine reale Verschiedenheit voraussetzen, zeigen sie an, daß es sich bei der Erkenntnisidentität um keine schlechthinnige Identität handelt, sondern um eine, die diese reale Verschiedenheit zu überwinden hat und in ihrem Bestand über dieser Verschiedenheit steht. Diesen realen Mangel der Identität zeigen die realen Beziehungen an.

Das dürfte zur Klärung unserer anfangs gestellten Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnisakt und Erkenntnisrelationen genügen; denn es ergibt sich daraus: Erkennen als solches ist keine Beziehung, sondern Identität, oder im Hinblick auf das aliquid formuliert: Erkenntnis als aliquid ist primär, Erkennen als ad aliquid sekundär. Da die Beziehungen sich erst als Folge im Erkennen finden, ist auch keine Möglichkeit der Übereinkunft beider Momente in einer sogenannten transzendentalen Beziehung gegeben⁴¹. Diese erscheint eher als eine Vermengung von Ontischem und Ontologischem. Wie wir auch weiter zeigten, findet sich die Transzendentalität bereits in der Identität im Erkennen, und nicht in einer Beziehung.

d) Die Welthaftigkeit und Endlichkeit des Erkennens als aliquid

Abschließend ist nun noch ein Aspekt des aliquid zu erörtern, der als solcher schon erwähnt wurde, aber auch für das Erkennen nicht ohne Bedeutung ist. Wir meinen die Tatsache, daß alles, was aliquid ist, dadurch als endlich und welthaft gekennzeichnet ist, da es nur im endlichen Bereich anderes gibt, wodurch jedes ein aliquid ist, nicht bei Gott⁴². Ist also das Erkennen ein aliquid, so ist es damit als Endliches und Welthaftes gekennzeichnet. Erkennen wird damit zu etwas, das sich unter endlichem Seienden und in der Welt ereignet. Das heißt nicht nur, Erkennen hat als ein bestimmtes Gegenüber eine Sache als aliquid, sondern es ist selbst etwas unter diesem Gegenstehenden. Es steht in der Welt, ist gespannt in ein Netz von Beziehungen und selbst eine Weise des „In-der-Welt-Seins“. Erkennen heißt dann nicht nur, dies oder jenes erkennen, sondern ist selbst dies oder jenes unter vielem anderen und davon geprägt. Es übernimmt damit die welthafte Bezüge und Prägungen des Erkannten. Erkennen steht darum in lebendiger Wechselwirkung mit allem Mitseienden. Es ist nicht nur durch einen speziellen actus agentis in passo hervorgerufen, sondern steht im umgreifenden Zusammenhang innerweltlicher Ursächlichkeit

⁴¹ Mit dieser Feststellung stimmen die Ergebnisse der Arbeiten von A. Krempel überein: *La doctrine de la relation chez St. Thomas*, Paris 1952, und: *Anerkannte Thomas von Aquin transzendente Beziehungen?* *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1959) 171 ff., welche die transzendente Beziehung als eine spätere Entstellung des Denkens des heiligen Thomas ablehnen.

⁴² Vgl. Max Müller, I. c. 63.

überhaupt⁴³. Auf all das verweist das Erkennen als aliquid und führt damit von der Metaphysik der Erkenntnis zur Metaphysik überhaupt. Doch kann es als aliquid von sich aus nicht mehr leisten, als eben darauf hinzuweisen.

VI. Erkennen als verum

1. Die Einheit der Wahrheit und die Einheit der Erkenntnisformen

Unsere Untersuchung stößt in ihrer konsequenten Durchführung notwendig auf die Frage nach Erkenntnis und Wahrheit. Dies ist ein zu großes Thema, als daß es im Rahmen eines Artikels nebenbei erledigt werden könnte. Doch auch wenn wir dieses Thema von der Erkenntnisidentität her angehen, können hier nur die Grundzüge dessen wiedergegeben werden, was hier zu sagen wäre. Das meiste über die thomistische Wahrheitslehre muß vorausgesetzt werden.

Ist jede Erkenntnis ein verum, so wie sie ein idem darstellt, so müßte sie immer wahr sein, es dürfte falsche Erkenntnis nicht geben. Eine solche Erkenntnis, die immer wahr ist, gibt es nach thomistischer Auffassung tatsächlich. Es handelt sich hierbei um die simplex apprehensio, das einfache Wesenserfassen, das immer wahr ist. Insofern stoßen wir mit unserer Auffassung auf keine Schwierigkeiten. Diese kommen erst, wenn wir weiter feststellen müssen, daß dieses verum des einfachen Erfassens nicht das eigentliche verum darstellen soll, daß vielmehr der eigentliche Ort der Wahrheit erst das Urteil ist. Bleiben wir also bei der simplex apprehensio stehen, so bekommen wir nicht das eigentliche verum in den Griff, gehen wir zum Urteil über, so entfernen wir uns zu weit von unserem Ausgangspunkt, der Erkenntnisidentität. Gewiß herrscht auch im Urteil die adaequatio rei et intellectus und insofern auch Identität, doch ist sie hier bereits in ihre Elemente auseinandergelegt, durchreflektiert, und darum auch nicht einfach wahr, sondern gelegentlich auch falsch. Um hier dennoch die Kontinuität der Bestimmung des Erkennens als verum wahren zu können, besteht unsere Hauptaufgabe darin, den genauen Zusammenhang von simplex apprehensio und Urteil herauszuarbeiten.

Inwiefern gehören nun beide Erkenntnisformen zueinander? Eine Möglichkeit, einen solchen Zusammenhang herauszufinden, besteht in einer gegenseitigen Unterordnung, so daß das eine die Vorstufe zum anderen bildet. Aber wie hat das hier zu geschehen? Ist die simplex apprehensio nur die Vorstufe zum Urteil, das die volle Entfaltung des Erkennens als verum darstellt? Das Urteil beruht ja nicht nur auf dem Besitz einer Erkenntnisform, sondern die Adäquatheit von Ding und Intellekt wird ausdrücklich als solche anerkannt. Es wird erkannt, nicht nur, was so ist, sondern auch, daß es so ist. Das einfache Erfassen geht auf das Was, das Urteilen geht auf das esse. Ein Vorrang des Urteils scheint unausweichlich.

⁴³ Vgl. dazu die Ausführungen von K. Rahner, Geist in Welt, 1939, 224 ff. über species intelligibilis und innerweltliche Ursächlichkeit.

Trotzdem muß die *simplex apprehensio* als die grundlegende Stufe im menschlichen Erkennen betrachtet werden. Das Wesen bildet den ersten Seinsgrund und stellt auch den ersten Erkenntnisgrund dar. Die Erfassung des Was als *forma intellectus* macht den Intellekt grundsätzlich wahr. Der Gegenstand überträgt gleichsam in der Wesensform die *infallibilis veritas*, die ihm zukommt, auf den Intellekt⁴⁴. Die Wesensform ist damit das Grundlegende, das Begründete schlechthin, sie ist aber nichts Isolierbares, sondern immer Form von etwas: im Naturbereich aktiv gestaltendes Prinzip, im Erkenntnisbereich auf das zurückverweisend, dessen Wesensform sie ist. Sie ist auch im Intellekt nicht nur als Form, sondern weist darauf hin, daß noch etwas nachzuholen ist, nämlich das *esse* und damit die Sache selbst und alles, was sich darüber sonst noch schlußfolgernd erkennen läßt.

Die Erweiterung der Erkenntnis über die *quidditas* hinaus ist auch im Formalobjekt des menschlichen Intellekts vorbereitet, in der *quidditas rei materialis*. Nicht also *quidditas* schlechthin ist das Formalobjekt, eine absolute Wesenheit, sondern eine, die einer *res materialis* zugehört. Die *quidditas* wird also nie rein als *solche* erfaßt, im Zugriff nach ihr zeigt sich nie ein reines Was, vielmehr zeigt es sich als das Was eines Etwas, eines *concretum et ratum in natura*, als das Was einer *res* schlechthin. *Res* aber bezeichnet ja unter Hervorhebung der Washeit, die Ganzheit von *essentia* und *esse*. Geht aber der Zugriff auf die *quidditas*, dann löst er diese aus ihrer Einheit nicht heraus, sondern erfaßt das *esse* irgendwie schon mit. Im Zugriff auf die *essentia* wird also über die *res* das *esse* sichtbar⁴⁵. Zwar wird es nicht ausdrücklich gemacht, denn es handelt sich ja nur um eine *simplex apprehensio*, die mit dem Ergreifen der *quidditas* schon voll ausgefüllt ist, aber das *esse* ist schon mit dabei, und die Ausdrücklichmachung geschieht im Istsagen des Urteils.

Die *quidditas* steht also am Anfang des Erkenntnisvorgangs, sie steht aber auch an dessen Ende. Das zeigt Thomas durch die sogenannte Reduktion auf die Wesenheit. Auch hierbei beruft er sich wieder auf das Formalobjekt des menschlichen Verstandes, das sich auch im Abschluß des Erkennens finden muß⁴⁶. Dieses *reducere* oder auch *resolvere*, wie es Thomas an anderer Stelle nennt⁴⁷, gehört also notwendig zu jedem Erkennen, ja selbst das schlußfolgernde Erkennen wird auf die *quidditas* zurückgeführt. Damit steht jene *resolutio* in Beziehung zu jener anderen, die auf die *prima principia* geht. Die *simplex apprehensio* ist also das grundlegende und immerfort im Wiederheraufgeholtwerden gründende Fundament der menschlichen Wahrheit, die Wahrheitserfassung schlechthin, der die Ausdrücklichmachung der Wahrheit, die im Urteil geschieht, unterzuordnen ist.

So wird auch die Tatsache verständlich, daß es nach Thomas eine reine *apprehensio* und selbständige Erkenntnisstufe gar nicht gibt. Immer ist schon etwas vom Urteil dabei, immer liegt also schon eine irgendwie beurteilte Wesenheit vor, und deshalb ist beim Ergreifen der Wesenheit auch schon – per

⁴⁴ Verit. 18, 6 c.

⁴⁵ Max Müller, 1, c. 96.

⁴⁶ S. Th. I, 17, 3 ad 1

⁴⁷ Verit. 15, 2 ad 3.

accidens – die Möglichkeit einer Täuschung mitgegeben, die Möglichkeit, das im beginnenden Urteil schon mitergriffene esse zu verfehlen. Etwas vom componere und dividere ist also schon von Anfang an mit dabei, doch nur als Anfang des weiteren Beurteilens, das noch folgen soll⁴⁸. Anfang aber ist hier nicht im Sinne eines erst versuchenden, tastenden Beginnens verstanden, sondern im Sinne einer Grundlegung. Mit der apprehensio fängt das Erkennen überhaupt an, sie erfaßt das Wesen, bildet aber erst nur den Vorentwurf, schafft ein noch unausgefülltes Vorverständnis, das noch einer weiteren Ausgestaltung fähig ist durch das Gesamt der intellektuellen Verfahrensweisen, durch weiteres Urteilen und Schlußfolgern. Deshalb ist die so gewonnene Erkenntnis zwar noch notwendig unvollkommen und allgemein, doch ist das nichts Negatives, sondern in der Sache selbst begründet. Nur so kann sie Ausgangspunkt sein für weiteres, vertiefendes Erkennen.

Damit sind einige gewichtige Gründe für die Zusammengehörigkeit der beiden Erkenntnisstufen beigebracht. Doch bleibt damit immer noch die Frage offen, warum es diese Stufung im menschlichen Erkennen überhaupt gibt, warum sich Erkennen uns hier nicht in einer Einheit darbietet, sondern in dieser Weise geteilt. Ist nicht auch ein Erkennen denkbar, das gleich beim ersten Zugriff die volle Wahrheit erreicht?

Ein solches Erkennen gibt es nach thomistischem Verständnis tatsächlich, und zwar bei den Engeln: Cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, relinquitur, quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo⁴⁹. Gleichzeitig wird auch hier der Grund angegeben, warum es beim menschlichen Erkennen nicht so ist: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis⁵⁰. Der Engel erfaßt mit der quidditas zugleich all das, was von dieser quidditas ausgesagt werden könnte. So könnte es bei unserem Intellekt auch sein, fügt Thomas noch hinzu. Was diese Lehre zeigt, ist klar: Nicht das Urteilen ist als das Primäre im Erkennen anzusehen, sondern die Erfassung der quidditas, die simplex apprehensio. Man wird nicht einwenden können, daß es nur vom Erkennen der Engel gelte und für das menschliche Erkennen keine Bedeutung habe. Vom thomistischen Standpunkt ist das nicht so: Wenn Erkennen überhaupt ein Sein ist, dann ist dieses Sein analog aufzufassen. Erkennen ist analoges Sein, anders beim Menschen, anders beim Engel, aber überall doch Erkennen, und überall gilt der Satz, von dem wir ausgingen, daß Erkennender und Erkanntes identisch seien. Beim vollkommeneren Wesen zeigt sich allerdings auch das vollkommenerere Erkennen, aber dann auch das eigentliche Erkennen. Erkennen ist demnach eigentlich apprehensio. Auch der Einwand, daß für eine philosophische Wahrheit eine Stütze auf theologischem Gebiet gesucht werde, verfängt hier nicht, da sich im thomistischen Denken gerade von der Entfaltung einer philosophischen Lehre im theologischen Bereich diese selbst wiederum tiefer erfassen und sich die eigentliche Intention des heiligen Thomas erkennen läßt.

⁴⁸ 3 Gent. 108, 4.

⁴⁹ S. Th. I, 58, 4 c.

⁵⁰ I. c.

Wie verhält sich nun aber diese Feststellung zur oben schon angegebenen These, daß das Urteil der Ort der Wahrheit sei? Vom thomistischen Standpunkt aus muß es genauer heißen: Erst das Urteil ist der Ort der Wahrheit. Daß es so ist, ist eine Defizienzerscheinung. Eigentlich sollte es so sein, daß, wo die Entfaltung der Intelligibilität der ontologischen Wahrheit vorliegt, auch schon die logische Wahrheit als Richtigkeit dieser Entfaltung vorliegen sollte. Nun vollendet sich aber die Wahrheit erst im Urteil. Tatsächlich stimmt es so, doch kann nach dem, was über die Analogie des Erkennens gesagt wurde, das Urteil nicht mehr als der eigentliche Ort der Wahrheit gelten, sondern eher als Behelfsheim der Wahrheit.

Demnach ist die *simplex apprehensio* als das Grundlegende im menschlichen Erkennen festgestellt. Sie kann dann auch nicht als Vorstufe des Urteils gelten, vielmehr muß umgekehrt das Urteil in den Dienst der *simplex apprehensio* gestellt werden. Damit ist die Einheit der Erkenntnis und die Einheit des *verum* gewahrt. Somit gilt auch im Erkenntnisbereich: *ens et verum et idem convertuntur*.

2. Die Erfüllung des *verum* in der *reflexio*

Ist Erkenntnis ein *verum*, so bestimmt es sich wie jedes *verum* durch die Begegnung mit etwas anderem. Dieses andere ist in diesem Falle die *anima*. Da sich aber das Erkennen bereits innerhalb der *anima* abspielt, kann sich das *verum* der Erkenntnis nur in der Selbstbegegnung erfüllen. Diese Selbstbegegnung der *anima* spielt nun als *reflexio* eine weitreichende Rolle. *Reflexio* ist im thomistischen Sprachgebrauch zweierlei, einmal Wahrheitserfassung, zum anderen Selbsterkenntnis. Die Wahrheitserfassung, Hauptstelle hierfür ist *Verit.* 1, 9, erfaßt nicht die einzelnen Elemente des Erkenntnisaktes, sondern dessen *proportio ad rem*. Sie erfaßt also zum schon Ergriffenen noch zusätzlich etwas anderes, eben die Tatsache der Konformität und Angepaßtheit von Intellekt und Ding, das dann erst mit dem ursprünglich Erfaßten zusammen den vollen Begriff des Wahrseins ausmacht. Die Selbsterkenntnis hingegen kümmert sich nicht um das *verum* als solches und sucht es nicht zu vollenden, sondern nimmt den ursprünglichen Erkenntnisakt als Gegenstand und zergliedert ihn. Sie erkennt erstens den Akt als solchen, zweitens die *species* des Aktes als seine Form und drittens das *verbum* als *terminus* eines jeden Erkenntnisaktes. Nur so ist nach thomistischer Auffassung Selbsterkenntnis möglich, indem das Vermögen aus seinem Akt erkannt wird. Das Vermögen als solches kann nicht erkannt werden, nur jeweils der vollendete Akt kann Gegenstand einer neuen Erkenntnis werden. Theoretisch – in *potentia* – kann das so unbegrenzt weitergehen, nur im aktuellen Vollzug lehnt Thomas einen *regressus in infinitum* ab. Diese Tatsachen machen deutlich, daß es sich beim Erkenntnisakt um ein eigentliches *verum* handelt. Erkennen, das bei einem *verum* beginnt, macht schließlich selbst ein *verum* aus. In der *reflexio* wird dies bestätigt.

VII. Erkennen als bonum

1. Bonum und Erkennen im allgemeinen

Es könnte den Anschein haben, als würde der folgende Abschnitt nur der Vollständigkeit halber hinzugefügt, obwohl er eigentlich nicht mehr im Zuge der Entwicklung unserer Erkenntnisproblematik liegt; denn das bonum ist doch eigentlich „Willenssache“.

Das aber trifft nicht zu, da durch das bonum nicht nur eine gewisse Abrundung der transzendentalen Bestimmung des Erkennens erreicht wird, sondern auch neue Aspekte an der Sache selbst entfaltet werden. Für die Erkenntnis selbst bedeutet nämlich „bonum“ Entscheidendes, nicht nur, daß in der Erkenntnis ein Etwas erkannt wird, das dann auch ein bonum ist, nein, die Erkenntnis selbst ist ein bonum.

Doch brauchen wir uns mit einer bloßen Feststellung nicht zu begnügen, vielmehr läßt sich auch von einer allgemeinen Bestimmung des bonum her der Zusammenhang mit dem Erkennen aufzeigen, ein Verfahren, das auch schon bei den anderen Transzendentalien geübt wurde. Dieser Zusammenhang ist nun ein doppelter. Zum einen bestimmt sich das bonum durch die Hinordnung auf das Begehungsvermögen, den appetitus. Da sich aber Begehungs- und Erkenntnisvermögen vielfach berühren und wechselseitig beeinflussen, geht schon dadurch etwas vom bonum auf die Erkenntnisvermögen über. Ein noch engerer Zusammenhang ergibt sich, wenn wir das bonum in seiner finalen Bedeutung sehen. Ein bonum ist immer zugleich auch ein Ziel: bonum habet rationem finis⁵¹. Wenn Erkennen ein bonum sein soll, muß es auch mit dessen Zielhaftigkeit etwas zu tun haben. Das ist in der Tat der Fall; denn die Erkenntnisvermögen stehen in einer Zielordnung und erstreben kraft ihres appetitus naturalis ein Ziel⁵². Sind nun die Vermögen auf ein Ziel hin ausgerichtet, dann ist das Erkennen das Erreichen dieses Zieles, mithin ein bonum.

Die zutreffendste Wiedergabe von „bonum“ und verwandter Ausdrücke wie „perfectio“ scheint uns das Wort „Wert“ darzustellen. Deshalb wird im folgenden immer dieser Terminus angewandt.

2. Die Werthaftigkeit des Erkennens

a) Erkennen ist Wertbesitz

Auch Erkennen als Wertbesitz ist als Ausdruck der Erkenntnisidentität aufzufassen. Der Erkennende gewinnt im Erkennen etwas, das er vorher nicht besaß, es wird ihm ganz zu eigen, er wird vervollkommenet. Das Erkannte stellt seine perfectio dar. Dieser Ausdruck taucht schon zu Beginn des Erkenntnisprozesses auf und gewinnt in dessen Verlauf immer mehr an Inhalt, bis er schließlich die ultima perfectio des Erkennenden bedeutet⁵³. Im einzelnen sieht das so aus.

⁵¹ S. Th. I, II, 25, 2 c.

⁵² De An. 13 ad 11.

⁵³ 7. Quodl. 1, 2 ad 3.

Schon die receptio oder passio, die dem eigentlichen Erkenntnisakt vorhergeht, ist perfectio; denn sie führt nicht zu einer corruptio patientis, sondern bedeutet für ihn salus und perfectio, wie die Ausdrücke hier lauten⁵⁴. Eigentliche perfectio ist dann die species in Verbindung mit dem lumen intellectus agentis und in ihrer die intentionale Anwesenheit der Sache selbst vermittelnden Funktion⁵⁵; denn nicht ontisch vermag das Naturding perfectio des Erkennenden zu sein, wohl aber ontologisch durch die species: Non enim lapis est in anima, sed species lapidis⁵⁶.

Diese perfectio ist des weiteren nur möglich, weil Erkennender und Erkanntes von vornherein in einer Zielordnung stehen. Der volle Besitz der Erkenntnisform ist Ziel des Erkenntnisaktes. Dieses Ziel ist von Anfang an vorgegeben; denn von Anfang an besitzen die Erkenntnisvermögen eine Hinordnung und ein Verlangen, einen appetitus naturalis nach dem Erkanntem. Dieser wird gestellt, wenn die perfectio erreicht ist, wenn dadurch die Identität von Erkennendem und Erkanntem vollzogen ist. Hier wird auch deutlich, inwiefern J. Maréchal's Erkenntnisdynamismus berechtigt ist. Er ist berechtigt, soweit er innerhalb der Betrachtung des Erkennens als bonum auftritt, er ist nicht berechtigt, wenn er zum tragenden Grund des gesamten Erkenntnisphänomens gemacht wird.

b) Erkennen als Wertsein

Daß die Erkenntnis selbst ein bonum darstellt, steht für Thomas eindeutig fest: Cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum⁵⁷. Diese Tatsache läßt sich nun noch von verschiedenen Richtungen her stützen. Zu verweisen ist auf die Tugendlehre, in der auch die dianoetischen Tugenden als echte Tugenden gelten und die Akte, die sie bewirken, als bonum opus⁵⁸. Hinzuweisen ist ferner auf die Lehre des heiligen Thomas, daß die Beseligung des Menschen per modum intellectus erfolgt, daß sein höchstes Glück in der Betätigung seiner höchsten Potenz, des Intellekts besteht⁵⁹. Das ließe sich noch im einzelnen ausführen, doch dürfte hier dieser zusammenfassende Hinweis genügen, da hier ein längst bekanntes Phänomen sichtbar wird, das man als den „Intellektualismus des heiligen Thomas“ bezeichnet hat (P. Rousselot). Wie wir auch hier sehen, ist darunter nichts Negatives zu verstehen, sondern nur die Tatsache, daß Thomas das Erkennen nicht als etwas Nebensächliches verstanden hat, sondern als bonum in einem vorzüglichen Sinne und damit als einbezogen in sein transzendentes Seinsverständnis. Sein Intellektualismus ist somit auch ein Beweis für die Transzendentalität im Erkennen, wie wir sie bisher dargelegt haben. Er ist nur dann richtig verstanden, wenn er als ontologische Haltung gewertet wird. Er will keineswegs alles intellektualisieren, ist kein Räsionieren, sondern er denkt alles Seiende im Hinblick auf sein Sein und dieses in seiner transzendentalen Weite.

⁵⁴ In de An. II, 11, n. 366.

⁵⁵ 2 Sent. 19, 1, 3 ad 1.

⁵⁶ Verit. 2, 3 ad 1.

⁵⁷ S. Th. II, II, 167, 1, 1.

⁵⁸ S. Th. I, II, 57, 1 c und 2 c.

⁵⁹ In de caus. Prooem.

Daß die Erkenntnis transzendental als bonum bestimmt wird, zeigt sich vor allem darin, daß alle perfectio, die in der Erkenntnis gegeben ist, als Wahrheit bestimmt wird und die Wahrheit umgekehrt als bonum. Verum est bonum intellectus, ist der ähnlich immer wiederkehrende Ausdruck bei Thomas⁶⁰. Dieser Zusammenhang wurde bei der Darstellung der thomistischen Wahrheitslehre noch zu wenig beachtet. Er wird aber erst voll verständlich, wenn er zusammen mit der Erkenntnisidentität gedacht wird.

Schließlich gehört in diesem Zusammenhang die bei Thomas immer wieder auftauchende, eher aphoristisch anmutende Formel: Erkennen ist Leben; denn Erkennen bedeutet nicht nur Vollkommenheit im allgemeinen, sondern auch einen bestimmten Vollkommenheitsgrad, eine bestimmte Vollkommenheitsstufe: Es gehört in den Bereich des Lebens, ist Leben. Weil also Leben perfectio bedeutet, kann es überhaupt an dieser Stelle in unseren Zusammenhang und das systematische Ganze der transzendentalen Bestimmung des Erkennens eingeordnet werden.

Leben bedeutet aber auch eine feste Einstufung innerhalb der Reihe der perfectiones, und zwar nimmt es die oberste Stelle ein. Von den verschiedenen möglichen Stufen des Lebens wiederum stellt das Erkennen den vollkommensten Grad dar. Da aber das geistige Erkennen noch höher steht als das sinnliche, steht das intellektuelle Erkennen an erster Stelle.

Durchgeführt wird dieser Gedanke in seiner ganzen Breite im 11. Kapitel des IV. Buches der Summa contra Gentiles, der schließlich in der Feststellung gipfelt: Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum. Es ist ein alter aristotelischer Gedanke aus dem 12. Buch der Metaphysik, den Thomas hier und immer wieder aufgreift. Das vollkommenste Erkennen ist auch die höchste Stufe des Lebens, deshalb findet sich beides beim vollkommensten Wesen in höchster Weise, gründend in der ständigen Aktualität des göttlichen Erkennens⁶¹. Beim menschlichen Erkennen hingegen herrscht nur zeitweise Aktualität, darum auch ein geringerer Grad des Lebens, Aktualität aber nicht durch Bestimmung, Einwirkung von außen, sondern durch Selbstbewegung; denn Spontaneität ist Kennzeichen des Lebens und folglich auch Kennzeichen des Erkennens. Dann ist auch die Erkenntnisidentität eine aus Spontaneität entsprungene. Der von ihr konstituierte Akt ist ein Lebensakt. Hier liegt also, im Gegensatz zum allgemeineren Begriff der perfectio, der Akzent auf dem subjektiven Wertsein, nicht so sehr auf dem objektiven Wertbesitz, auf dem Wertzuwachs durch das im Erkennen in Besitz genommene Objekt. Erkennen heißt hier also, in der Weise des Lebens an etwas herankommen, etwas erleben. Doch bedeutet das keine Subjektivierung und Irrationalisierung. Von den hier gegebenen Voraussetzungen ist das auch nicht möglich. Als Etwas-Erleben gefaßt wird vielmehr die aphoristisch anmutende Formel: Erkennen ist Leben, zu einer Identitätsformel, Ausdruck für die Identität von Erkennendem und Erkanntem.

⁶⁰ 1 Gent. 71, 3.

⁶¹ S. Th. I, 18, 3 c.

C. Der Sinn der transzendentalen Bestimmung im Erkenntnisbereich

Wie wir sehen, haben wir uns von unserem Ausgangspunkt, der Erkenntnisidentität, durch die hier durchgeführten verschiedenen transzendentalen Bestimmungen nicht weit entfernt, da dieser immer wieder auftaucht. Durch die einzelnen aufeinanderfolgenden Schritte ergibt sich nun ein Ganzes, von dem her erst eine Bestimmung der Erkenntnisidentität möglich ist. Diese Bestimmung wiederum ist keine Definition, sie bietet auch nicht die Grundlage zu einer solchen, sondern eine transzendente Bestimmung. Hier wird kein Genus und kein artbildendes Merkmal angegeben, vielmehr erfolgt die Bestimmung in gleicher Allgemeinheit, wobei je ein besonderer Gesichtspunkt hervorgehoben wird. Es handelt sich um eine *additio ad ens*, die als *explicatio* vorgenommen wird. Dabei ist zu beobachten, daß die Transzendentalien im Erkenntnisbereich in vollere Sinne ihre Erfüllung finden als im naturalen Bereich. Schon das Erkennendsein stellt ein höheres Sein dar als das naturale Sein; denn das Erkennendsein steht über dem sonstigen Sein. Wie wir weiter zeigten, ist die Erkenntnisidentität in eigentlicherem Sinne Identität als die Identität bei sonstigem Identischen, welche durch eine gedankliche Operation zusätzlich hergestellt wird, im Erkennen hingegen ist sie auf Grund der identischen Wesensform das Konstituens jenes Zueinander von Erkennendem und Erkanntem, das das Erkennen ausmacht. Das *unum* wurde schon in der thomistischen Tradition als *magis unum* gegenüber dem *unum* hervorgehoben, das Materie und Form ausmachen. Die *res* gelangt erst im Erkenntnisbereich zur vollen Erfüllung ihrer Aufgabe, die *quidditas* hervorzuheben. Beim *aliquid* erfüllt sich erst im Erkennen die eigentliche Dialektik, die in diesem Transzendente steckt, von Etwas-Sein und Etwas-anderes-nicht-Sein (*aliquid* und *aliud quid*). Das *verum* befindet sich im Erkennen an seinem eigentlichen Ort und das *bonum* ebenfalls, da es, wenigstens nach thomistischer Ansicht, erst als intellektuales *bonum* zu seiner höchsten Entfaltung gelangen kann. Was also schon im naturalen Seinsbereich an Transzendentalien vorhanden ist, kehrt analog im Erkenntnisbereich wieder, dann aber in einem erfüllteren Sinne.

In all diesen Bestimmungen wird auf Grund der Konvertibilität der Transzendentalien das *idem* der Erkenntnis ausgedrückt. Wir können sogar sagen, daß dies im Erkenntnisbereich die tragende Bestimmung ist, die von den anderen nur modifiziert wird. Alle anderen Bestimmungen sind demnach Identitätsformeln, da sie das, was mit der Identität schon ausgesagt ist, nur anders formulieren. Es entsteht somit eine Aussagenreihe, wobei die einzelnen Glieder beliebig vertauschbar sind. Dadurch kommt in diese Aufreihung sogar eine gewisse Abrundung. Es entsteht ein geschlossener Kreis von gegenseitig austauschbaren Gliedern, denen allen Erkenntnisidentität zugrunde liegt. Deshalb ist es auch immer problematisch, wenn der Versuch unternommen wird, aus diesem Kreis einzelne Bestimmungen herauszulösen und daraus sogenannte Grundsätze zu bilden, wie *ens et verum convertuntur* usw. Thomas hat diesen Sachverhalt wohl beachtet und immer eine ganze Reihe von Transzendentalien auf-

gezählt, wenn es ihm auch nur in bestimmten Fällen um ein einziges transzendens ging.

Aber ganz befriedigt diese Zusammenstellung doch nicht, da hiermit noch keine notwendige Folge der Transzendentalien aufgewiesen ist. Gewiß wäre darauf hinzuweisen, daß die Transzendentalien, so wie sie uns überkommen sind, doch in einer gewissen Ordnung stehen und damit eine gewisse Ordnung des Seins, in unserem Falle des Erkennendseins, sichtbar machen. Man könnte sogar sagen, daß sie eine hinreichende Ordnung aufzeigen, da eine wesentliche Ergänzung dieser Reihe kaum denkbar ist. Aber auch damit ist der Grund der Notwendigkeit dieser Reihung nicht aufgezeigt, sie ist nicht deduziert. Das wurde auf der gleichen Ebene, wenn auch mit anderer Zielsetzung, erst in der Transzendentalphilosophie Kants versucht. Seine transzendente Deduktion der Kategorien könnte in eine gewisse Parallele gebracht werden mit der Stellung der Transzendentalien, wie sie hier dargelegt wurde. Einem aufmerksamen Beobachter dürfte bereits aufgefallen sein, daß sich die hier dargelegte Auffassung des Transzendentalen dem kantischen Begriff um ein Beträchtliches angenähert hat. In beiden Fällen handelt es sich um transzendente Bestimmungen der Erkenntnis, wenn auch im Falle Kant um reine Erkenntnis, in unserem Falle um faktisch vollzogene und dazu transzendente Erkenntnis, die das transzendente Objekt mit umfaßt. Aber eine solche Parallele zu ziehen ist um so berechtigter, als auch Kant die Transzendentalien, soweit sie ihm bekannt sind, als „logische Erfordernisse und Kriterien der *Erkenntnis* aller Dinge“ ansieht und sie in den ersten drei Kategorien unterbringt⁶². Es dürfte bekannt sein, daß die kantischen Kategorien als Grundbestimmungen der Erkenntnis den thomistischen Transzendentalien näherstehen als den Kategorien im aristotelisch-thomistischen Sinn. Wie Kant noch im einzelnen ausführt, entsprechen den drei ersten Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit, die Transzendentalien unum verum und bonum. Damit glaubt er, einen alten Gedanken richtiggestellt zu haben, der nur „falsch gedolmetscht worden“ sei. Dieses Verfahren hat einige Berechtigung; denn die Transzendentalien gehören keineswegs nur dem naturalen Seinsbereich an (kantisch: sind nur Eigenschaften der Dinge), wenn es in manchen thomistischen Abhandlungen auch so aussehen mag. Was Kant nun dem thomistischen Denken voraus hat, ist, daß er seine Grundbestimmungen (Kategorien) deduziert, mithin als notwendig darstellt. Eine solche Deduktion der Transzendentalien gibt es nicht. So etwas zu versuchen würde hier zu weit führen. So viel steht jedenfalls fest, daß sich ihre Explikation im Erkenntnisbereich durchführen läßt. Was sich daraus ergibt, wäre der Ansatzpunkt für eine Metaphysik der Erkenntnis, wie ihre Entfaltung überhaupt die Metaphysik ermöglicht. Als Ausgangspunkt dazu dient der einfache Satz: *cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*. Wir sagen, er sei Ausgangspunkt, weil er den Ausgang zu weiterem ermöglicht. Er darf nicht einfach als isolierter Grundsatz verstanden werden, der über seinen unmittelbaren Inhalt hinaus sonst gar nichts mehr besagt.

⁶² Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 113 f.