

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 12 (1898)

Artikel: Das Erkennen
Autor: Gredt, P.J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761849>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

ihrem Gegenstande nach!) reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt.“ (W. a. W. u. V. 3. Buch Kap. 38. Über Geschichte.)

DAS ERKENNEN.

Von P. JOS. GREDT, O. S. B.

Dr. theol.

Der hl. Thomas hat in seiner *Summ. theol.* I. qu. XIV und anderwärts die Principien gegeben, aus denen sich eine streng wissenschaftliche Begriffsbestimmung des Erkennens ableiten läßt. Nichtsdestoweniger pflegen die Philosophen, auch jene nicht ausgenommen, die den englischen Lehrer als ihren Meister verehren, entweder offen einzugestehen, daß man das Erkennen nicht definieren könne, oder aber thatsächlich die Unmöglichkeit einer strengwissenschaftlichen Definition zuzugeben, durch die Art und Weise, wie sie das Erkennen mittelst Analogieen beschreiben, nicht definieren.¹ Und doch ist es die Aufgabe des Philosophen,

¹ Mercier, Psychol. 2ième éd. n. 53 sagt: *La connaissance n'est pas susceptible de définition proprement dite.* Ebenso Gutberlet, Psychol. 3. Aufl. S. 12: *Die ursprünglichste und elementarste Thätigkeit des bewußten Seelenlebens ist die Empfindung. Darum ist es weder möglich noch nötig, sie näher zu definieren.* — Salis Seewis, della conoscenza sensitiva S. 11 ff. handelt ausführlich über die Analogieen, welche gebraucht werden, um den Begriff des Erkennens klar zu legen. Diese sind analogie *d'immagine*, di *rappresentazione* oder analogie di *apprensione*. Erstere bezeichnen mehr die subjektive, letztere mehr die objektive Seite des Erkennens. Beide sind ungenügend, ergänzen sich aber gegenseitig, und nur mittelst ihrer können wir, wenn auch unvollkommen, den Begriff des Erkennens erklären. — Was andere Autoren sagen, läßt sich auf eine der von Salis Seewis angegebenen Analogieen des Vorstellens, des Abbildens oder des Erfassens zurückführen und ist weit entfernt davon, eine Definition zu sein. So bestimmt Van der Aa, Praelect. Philos. schol. br. conspectus ed. alt. Organologia S. 181 das Erkennen als *repraesentatio vitalis*; Lahousse, Praelect. Met. spec. Psychol. n. 150 als *actus quo potentia cognoscitiva objectum aliquod in se vitaliter exprimit*. Schiffini sagt Disp. Met. spec. ed. alt. n. 173: *Ratio propria cognitionis cujusque habetur secundum quod cognitum quasi trahitur et sistitur intra subjectum cognoscens* und n. 258: *Propria ratio cognitionis in eo cernitur quod cognoscens vitaliter assimilatur rei cognitae et in eam quodammodo transformatur*. Pesch, Instit. Psychol. n. 462: *Scimus cognitionem omnem id proprium sibi habere, ut quasi ex se exeat et coram se intime sibi praesens*

die aus der gewöhnlichen Erfahrung gewonnenen unbestimmten Begriffe wissenschaftlich zu vertiefen und zu bestimmen, und ist gerade in unserm Falle eine solche Vertiefung und Bestimmung für die philosophische Spekulation von der größten Bedeutung. Sie kann jedoch nur das Resultat einer längeren Untersuchung sein, die wir in der Weise anstellen wollen, daß wir vom unvollkommenen, durch die innere Erfahrung gegebenen Begriff ausgehend, 1. den Grund des Erkennens bestimmen, 2. aus dem Erkenntnisgrund die Erkenntnisstufen ableiten, 3. das Entstehen der Erkenntnisthätigkeit und 4. deren Wesen zum Gegenstand unserer Untersuchung machen und so 5. zur Begriffsbestimmung des Erkennens gelangen und damit schliessen, daß wir 6. die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung für den Gottesbegriff und die thomistische Weltanschauung darlegen.

1. Der Erkenntnisgrund.

Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva. S. Thom. Summ. th. I. qu. XIV. art. 1.

Nach dem Zeugnis der innern Erfahrung unterscheidet sich das Erkennende vom Nichterkennenden dadurch, daß das Erkennende fähig ist, außer der eigenen Form auch andere Formen und zwar formell als andere in sich zu besitzen, während das Nichterkennende auf sich selbst, auf die eigene Form beschränkt ist und im Falle es eine fremde Form aufnimmt, selbe eben dadurch zur eigenen macht, sie also nicht als fremde, von sich verschiedene besitzt. So nimmt das Wachs wohl die Form des Siegels auf, macht sie aber eben dadurch zur eigenen Form, zur

habeat objectivum quiddam, quod re vera in se est a cognoscente non pendens; n. 464 wird das Erkennen eine *assimilatio* genannt und heißt es: *Tota cognitionis essentia in eo continetur ut cognoscens rem cognitam sibi intrinsecus praesentem habeat, sibique eam quodammodo dicat atque exprimat.* — Auch Sanseverino, Zigliara, Grimmich und die im 1. Bande dieses Jahrbuches erschienene Abhandlung über „das Erkennen“ enthalten keine wissenschaftliche Begriffsbestimmung desselben. — Eingehend handelt Urráburu im 5. Band seiner Instit. philos. über das Wesen des Erkennens, welches als *similitudo intentionalis* bestimmt wird. *Dicitur autem intentionalis . . . quia est sui generis et peculiaris potentiarum et actuum cognoscitivorum ideoque diversa ab aliis quas diximus per oppositionem ad hanc vocari reales quia reperiri possunt tum in cognoscentibus tum in quibusvis aliis rebus.* — *Quid autem haec similitudo intentionalis sit, equidem declarare aliter nequeo nisi* α) *negative* nempe negando eam esse ullam convenientiam earum quae *reales* dicuntur seu secundum *esse* aliquid naturale aut entitativum: β) *positive*, asserendo eam consistere in *vitali quadam repraesentatione* objecti cogniti. S. 183.

Wachsform. Das Auge hingegen sieht nicht die Siegelform als eigene Form, als Augenform, sondern als fremde, als von sich verschiedene Siegelform, hat sie also, insofern es erkennend ist, in sich als fremde Form, hat ihr durch die Aufnahme in sich das Sein einer fremden Form nicht benommen.¹ Während also die nicht erkennenden Wesen auf das eigene Sein eingeschränkt sind, kommt den erkennenden eine Unumschränktheit zu, kraft welcher sie auch anderes werden und sein können. Daher sagt Aristoteles, daß die Seele gewissermaßen alles sei.²

Grund nun dieses eigentümlichen Vorzuges der erkennenden Wesen ist deren Erhabenheit über die Potentialität. Denn die Potentialität bedeutet Beschränkung, Erkennen aber Erhabenheit über die Beschränkung: Die Potenz ist das die Form oder den Akt einschränkende, ihn individuierende Princip. Durch die Potenz wird der Akt dieser individuell bestimmte, von jedem andern unterschiedene. Durch die Potenz wird er so in sein individuelles Sein eingeengt und von allem Anders-Sein abgeschieden, daß er nur das ist, was er ist, und nicht zugleich etwas anderes. Und dies gilt von jeder einen Akt aufnehmenden Potenz, sei sie nun die stoffliche, die Materie (im eigentlichen Sinne des Wortes) oder die unstoffliche, die geschaffene Wesenheit (die Materie im weiteren Sinne des Wortes). Wenn aber dem so ist, muß notwendig durch die Erhabenheit über die Potenz das Gegenteil eintreffen und dem Akt eine Weite zu teil werden, kraft welcher er nicht auf das Eigene, Individuelle eingeschränkt ist, sondern zugleich auch Anderes werden und sein kann.

Dasselbe läßt sich, vielleicht konkreter und anschaulicher, auf folgende Weise darthun: Das Erkennende besitzt die fremde Form als fremde und macht sie nicht zur eigenen. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß es die Form aufnimmt und besitzt, nicht wie die Potenz den Akt, sondern wie der Akt den Akt aufnimmt und besitzt. Denn die Potenz nimmt den Akt in der Weise auf, daß aus beiden ein Drittes von jenen Verschiedenes entsteht, und macht eben dadurch den Akt zum eigenen Akt. So nimmt das Wachs als Potenz die Siegelform auf, es entsteht ein Drittes, ein geformtes Wachs, und die aufgenommene Form hat den Charakter der Siegelform verloren, ist Wachsform geworden. Aus dem Erkennenden aber und dem Erkannten entsteht kein Drittes, sondern das Erkennende wird das Erkannte

¹ Vgl. Cajetan in I. qu. XIV. art. 1. — Joan. a S. Thom. Philos. nat. qu. IV. art. 1.

² De Anim. 3. 8.

und nimmt eben dadurch die erkannte Form als andere von sich verschiedene auf: Die Gesichtswahrnehmung der Siegelform besteht nicht etwa darin, daß die Sehkraft geformt würde und so ein Drittes, eine geformte Sehkraft entstände, sondern darin, daß die Sehkraft die Form selbst wird, denn was wir sehen, ist nicht eine geformte Sehkraft, sondern die von der Sehkraft verschiedene und geschiedene Siegelform.

Der Grund aber, weswegen das Erkennende befähigt ist, als Akt andere Akte oder Formen aufzunehmen und zu besitzen, ist eben seine Aktualität, seine Erhabenheit über die Potenz. Denn was immer aufgenommen wird, wird nach Weise des Aufnehmenden aufgenommen. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*: Wenn das aufnehmende Subjekt ganz in die Potentialität verstrickt ist, kann es auch nur potentiell, d. h. nach Art der Potenz aufnehmen, ist es hingegen über die Potenz erhaben, kann es auch dementsprechend als Akt andere Formen aufnehmen und besitzen.

2. Die Erkenntnisstufen.

*Secundum modum immaterialitatis est
modus cognitionis.* S. Thom. I. c.

Aus dem Erkenntnisgrund leiten wir die Erkenntnisstufen ab nach dem größern oder geringern Grad der Erhabenheit über die Potenz. Die Potenz ist aber eine doppelte: die Materie, welche unmittelbar durch die Form aktuiert wird und diese beschränkt, und die Wesenheit, welche durch das Dasein aktuiert wird und dieses beschränkt.

Demnach gebührt in der Skala der erkennenden Wesen jenem die oberste Stufe, welches von jeglicher Potenz vollkommen frei ist. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist reine Seinswirklichkeit (*actus purus*): Weder ist seine Form beschränkt durch die Materie, da er unstofflich ist, noch ist sein Dasein beschränkt durch die Form oder Wesenheit, da es in keine Wesenheit aufgenommen, selbständig ist (*esse per se subsistens*). Das göttliche Erkennen ist daher nicht verschieden von der göttlichen Substanz. Gott ist für sich seiende Erkenntnisthätigkeit (*intellectio subsistens*). — Da das Objekt dem Vermögen entsprechen muß, so ist das dem göttlichen Erkennen eigentümliche Objekt die eigene göttliche Substanz. Sie erkennt Gott unmittelbar, mittelst ihrer aber alles andere, insofern es in ihr enthalten ist.

An zweiter Stelle kommen die geschaffenen reinen Geister, die Engel. Sie sind wohl frei von jeder Materie, als reine Geister,

jedoch ist ihr Sein eingeschränkt und begrenzt durch die Potentialität der Form, in welche es aufgenommen ist. Daher ist auch schon auf dieser Stufe die Erkenntnisthätigkeit und -fähigkeit ein zum Wesen hinzugekommenes, von ihm verschiedenes Accidens. Denn die Erkenntnisthätigkeit bedeutet das wirkliche Dasein, das Dasein des Erkennens. Es wäre also die Wesenheit oder Form, im Falle sie mit der Erkenntnisthätigkeit identisch wäre, auch mit ihrem Dasein identisch und dieses daher nicht ein in die Form aufgenommenes durch sie beschränktes Sein, sondern für sich seiende absolut unbeschränkte Seinswirklichkeit. Wenn aber die Thätigkeit ein zum Wesen hinzugekommenes von ihm verschiedenes Accidens ist, so muß das Gleiche auch von der Fähigkeit gelten. Denn die Fähigkeit ist die durch die Thätigkeit aktuierte Potenz, die somit ihrem Akte genau entsprechen muß. Ist also der Akt ein zur Substanz hinzugekommenes Accidens, so hat das Gleiche von der Fähigkeit zu gelten. Kein Geschöpf ist also unmittelbar durch seine Substanz erkennend, sondern durch von der Substanz verschiedene Vermögen, welche ihrerseits ebenfalls von ihrer Thätigkeit verschieden sind. Das thatsächliche Erkennen involviert somit im Geschöpf einen Übergang des Vermögens aus der Potenz in den Akt, aus dem Zustand des möglichen Erkennens in den des thatsächlichen. — Das dem Erkenntnisvermögen des Engels entsprechende, ihm eigentümliche Objekt ist ebenfalls die eigene Substanz.

Die dritte Stufe kommt der menschlichen Seele zu, insofern sie, obwohl eines Körpers Form und somit nicht bloß durch die Potentialität der Wesenheit, sondern auch durch die der Materie beschränkt, dennoch rein geistige Vermögen besitzt: Verstand und Wille, und somit wenigstens in dieser Beziehung von den Fesseln der Materialität frei ist. — Ihr eigentümliches Objekt ist daher auch das Geistige im Materiellen oder die abstrakte Wesenheit des Körperlichen, womit jedoch nicht gesagt werden soll, daß sie nur dieses, sondern daß sie, insofern sie geistig erkennend ist, nur dieses unmittelbar und direkt erkenne.

Die unterste Stufe nehmen die sinnlich-erkennenden Wesen ein. Sie sind schlechthin materiell, da sie in ihrem Sein und Wirken vom Körper abhängen; es kommt ihnen nur eine beziehungsweise Immaterialität, d. i. Erhabenheit über die Potentialität des Stoffes insofern zu, als sie auf immaterielle Weise, d. h. als Akt andere Formen aufnehmen und besitzen können, wie sich aus den schon angeführten Beispielen zur Genüge ergibt. — Das dieser Erkenntnisstufe entsprechende Objekt ist das Materielle als solches, die konkrete Körperqualität.

3. Das Entstehen der Erkenntnisthätigkeit.

*Ex cognoscente et cognito paritur
rei notitia.*

Daß thatsächliches Erkennen Thätigkeit sei und zwar immamente Lebensthätigkeit, ist wohl jedem durch das Zeugnis des Selbstbewußtseins klar: Erkennen ist Leben, Erkennen ist vitales Vorstellen eines Erkannten, wodurch das erkennende Subjekt sich selbst ein erkanntes Objekt vorstellt. Wir können jedoch nach unsern obigen Ausführungen die erkennende Thätigkeit schon schärfer und wissenschaftlicher bestimmen als Thätigkeit, durch welche das Vermögen der Erkenntnisgegenstand selbst wird. Es ist jedoch klar, daß das Vermögen durch seine That (in actu secundo) sich nicht zum Objekt gestalten kann, wenn es selbiges vor der That nicht schon als Fähigkeit der Anlage nach (in actu primo) war — nemo dat quod non habet —, und es entsteht nun die Frage, wie das Vermögen als solches, bevor es zur That übergeht, das zu erkennende Objekt besitze oder sei. Hier ist nun ein zweifacher Fall möglich: Das Vermögen ist entweder durch sich selbst, durch die eigene Natur (per identitatem) das Objekt, oder aber es wird von aussen dazu determiniert, das Objekt zu sein (scholastisch ausgedrückt: es wird das Objekt per informationem), und zwar entweder unmittelbar durch das Objekt selbst, welches in diesem Falle sich selbst dem Vermögen als dessen bestimmende Form mitteilte (per informationem immediatam), oder mittelbar (per informationem mediatam), indem ihm eine Erkenntnisform eingeprägt wird (*species impressa*), durch welche es, noch im Zustand des möglichen Erkennens, in actu primo in das Objekt umgewandelt wird. Nur das göttliche Erkennen kann durch sich selbst die Objekte sein, die es erkennt, und aus sich selbst heraus jegliches erkennen, da Gottes Wesen unumschränkt und als erste Ursache jegliches Sein ursächlich in sich trägt. Das geschöpfliche Erkenntnisvermögen hingegen ist auf seine bestimmte Seinsheit beschränkt und kann also durch sich selbst, durch seine eigene Natur nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge sein, die zu erkennen es fähig ist. Es wird daher auch der transcendente Idealismus Kants, der den Menschengeist seine Erkenntnisse aus sich heraus entwickeln läßt, schon bei Fichte folgerichtig zum Pantheismus, und weiter bei Schelling und Hegel zur Gleichstellung von Denken und Sein. — Daß das Objekt selbst unmittelbar als bestimmende Form dem Vermögen sich mitteilte, ist gegen die Erfahrung und auch unmöglich ob der

Disproportion zwischen Vermögen und Objekt. Es bleibt also nur übrig, daß das Vermögen mittelbar durch eine ihm eingeprägte Erkenntnisform (*species impressa*) zur Setzung des Erkenntnisaktes befähigt werde. Das auf solche Weise befruchtete Vermögen erzeugt die Erkenntnisthätigkeit, welche, im Falle das Objekt nicht gegenwärtig oder nicht proportioniert ist, in eine andere Erkenntnisform ausläuft, die durch das tatsächliche Erkennen ausgeprägt wird (*species expressa* — beim geistigen Erkennen *verbum mentis*, Begriff), in welcher das Erkennen den Gegenstand anschaut.

Die Erkenntnisform, sowohl jene, welche den Ausgangs-, als auch jene, welche den Endpunkt des Erkenntnisaktes bildet, ist ein Zeichen, ein Abbild des Erkenntnisgegenstandes, allein sie ist ein Zeichen, ein Abbild ganz eigener Art, welches unmittelbar zur Kenntnis des Abgebildeten führt, ohne vorher selbst erkannt zu sein. Denn nur das reflexe philosophische Erkennen faßt die Erkenntnisform, jedes Erkennen aber das durch die Erkenntnisform Abgebildete. Sehr treffend vergleicht sie darum der hl. Thomas mit einem Spiegel, dessen vom Spiegelbilde nicht bedeckten Teile man abgeschnitten, so daß Spiegel und Bild sich genau deckten und durch das Bild der Spiegel selbst unsichtbar gemacht wäre. „*Est tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur.*“ Op. de natura verbi. — Die Scholastiker nannten die vom Erkennen ausgeprägte Form *medium in quo*, weil in ihr das tatsächliche Erkennen seinen Gegenstand anschaut; die das Princip des Erkenntnisaktes bildende Form, die *species impressa* nannten sie *medium quo*. — Die beim sinnlichen Erkennen vorkommende *Species* darf ja nicht verwechselt werden mit den im Organ und in den Nerven vom Gegenstand hervorgerufenen physischen, chemischen und physiologischen Eindrücken, als da sind: das materielle Warmwerden der Hand bei der Wärmeempfindung, das Netzhautbild, die photochemische Veränderung des Sehpurpurs bei der Gesichtsempfindung. Jede Erkenntnisform, auch die sinnliche, ist ein psychisches Bild, eine Determination der Seelenkraft, nicht des Organs. Die organischen Veränderungen sind nur das Mittel, die psychischen hervorzurufen, denn indem das Organ verändert wird, wird auch die Kraft, welche das Organ belebt und informiert, verändert.

Um jedoch das Wesen der Erkenntnisform in der Tiefe zu fassen, welche unser Zweck erheischt, ist es vonnöten, wiederum anzuknüpfen an die schon erörterte eigentümliche Weise, in der das Erkenntnisvermögen die zu erkennende Form aufnimmt und

besitzt: formell als andere, nicht nach Art der Potenz, die einen Akt, sondern nach Art des Aktes, der einen Akt aufnimmt, so daß nicht ein Drittes entsteht, sondern das Erkennende das Erkannte selbst wird. Dieses vollkommene Aufnehmen und Besitzen der fremden Form darf nicht erst beim thatsächlichen Erkennen statthaben, sondern schon die eingeprägte Erkenntnisform muß in dieser Weise aufgenommen werden, damit das Vermögen als solches, der Anlage nach (in actu primo) das werde, was es durch die Erkenntnisthat dem thatsächlichen Erkennen nach werden soll. Es ist somit auch hier schon die zweifache Art und Weise zu beachten, in der eine jede Form aufgenommen werden kann: erstens so, daß das Aufnehmende sich zu ihr verhält als Potenz, zweitens so, daß das Aufnehmende sich zu ihr verhält als Akt. In ersterer Weise wird die Ofenwärme aufgenommen in die Hand, sie wird warm, die Ofenwärme bringt eine ihr ähnliche materielle Qualität in der Hand hervor, in der zweiten Weise in den Tastsinn, er wird die Wärme, er verspürt die ihm objektiv gegenüber liegende Ofenwärme, die Ofenwärme bringt im Tastsinn die psychische, aus Erkenntniskraft gebildete Wärme hervor.

Allein es entsteht hier eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Wie kann die Form als Erkenntnisform in so vollkommener Weise in das Vermögen aufgenommen werden, so daß dieses sich zur Form als Akt verhalte und aus beiden nicht ein Drittes entstehe? Das klingt sehr paradox, besonders wenn man bedenkt, daß die aufzunehmende Form ein dem Vermögen anhaftendes Accidens ist. Darauf entgegnen wir, daß die Erkenntnisform in doppelter Weise informiert: entitativ, insofern sie ein dem Vermögen anhaftendes Accidens ist, und cognoscitiv, insofern sie das Vermögen zum Erkenntnisgegenstand selbst macht. Es ist wohl wahr, daß die Erkenntnisform, insofern sie als Accidens dem Vermögen anhaftet, sich zu diesem wie der Akt zur Potenz verhält und mit ihm ein Drittes bildet, allein eben dadurch wird das Vermögen zum Objekt selbst, und so informiert die Erkenntnisform cognoscitiv, d. h. formell als Erkenntnisform, ohne mit dem Vermögen ein Drittes zu bilden und ohne dem Vermögen anzuhafte nach Art einer Form, welche die Potenz aktuiert. Es ist daher das Vermögen dem Objekt gegenüber in doppelter Weise passiv der doppelten Information entsprechend: a) als Subjekt, welches ein Accidens aufnimmt, und b) als Erkenntnisvermögen, welches zum Objekt selbst umgestaltet wird. Nur im ersten Fall nimmt es die Form auf als Potenz, im zweiten aber nimmt es auf und besitzt als Akt.

4. Das Wesen der Erkenntnisthätigkeit.

Perfecta operatio est manens in ipso operante: dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis.

Sum. contra gent. Lib. I cap. 100.

Eine doppelte Thätigkeit ist zu unterscheiden: eine unvollkommene, physische und eine vollkommene, metaphysische. Erstere schließt in ihrem Begriff eine Veränderung ein, einen Übergang der Potenz zum Akt und einen realen Hervorgang eines von der Thätigkeit real verschiedenen, durch sie hervorgebrachten Produktes; letztere schließt diese Unvollkommenheiten in sich nicht ein. Wenden wir diese Unterscheidung auf das Erkennen an, so ist zu sagen, daß es seiner Natur nach eine vollkommene, metaphysische, keine physische Thätigkeit sei: Denn weder eine reale Veränderung, noch ein reales Hervorbringen liegen in seinem Wesen¹: Das Erkennen der äußeren Sinne findet nach St. Thomas statt, ohne daß dadurch eine Form hervorgebracht würde² und, obschon dies gewöhnlich der Fall ist, und bei jedem geschöpflichen Erkennen eine Veränderung, ein Übergang aus der Potenz in den Akt stattfindet, so dauert dennoch die Erkenntnisthätigkeit als Thätigkeit, auch nach Hervorbringung der Form und nach geschehener Veränderung fort, so lange der Erkennende in der Betrachtung seines Gegenstandes verharrt. Dies bezeugt, daß weder die Veränderung, noch die Hervorbringung der Form zum Wesen der Erkenntnisthätigkeit gehören und daß sie stattfinden per accidens, nicht ob des Wesens der Thätigkeit selbst, sondern aus irgend einem zum Wesen hinzukommenden Grunde. Das Erkennen ist somit eine immanente Thätigkeit nicht bloß in dem Sinne, daß sie nicht aus dem thätigen Suppositum hinausgeht, auch nicht bloß in dem Sinne, daß sie an der thätigen Kraft bleibt, sondern sie ist immanent formell als Thätigkeit. Sie gießt sich kraft ihres Wesens gar nicht aus sich heraus, ist etwas in sich vollkommen Abgeschlossenes und Eingeschlossenes (*perfectio ultima*). Das geschöpfliche Erkennen gehört somit nicht

¹ Vgl. Ioan. a S. Thoma Philos. nat. III qu. VI art. 4 u. qu. XI art. 1. — Summ. totius Logicae Aristotelis, tract. VI cap. 2: *Actio immanens non est directe in praedicamento actionis.*

² Vgl. Summ. theol. I qu. 85 art. 2 ad 5. — Quodlib. 5 art. 9 ad 2 — Quodlib. 8 art. 3.

zur Kategorie der (physischen) Thätigkeit, sondern zur ersten Species der Qualität, denn sie ist ein „Accidens bene disponens virtutem cognoscitivam“. Das göttliche Erkennen ist selbstverständlich die göttliche Substanz selbst.

5. Die Begriffsbestimmung des Erkennens.

Definitio signans quod quid est res, dicitur terminus cognitionis. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendam rei definitionem; quocum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. S. Thom. in Aristot. lib. V Met. l. XIX.

Die Begriffsbestimmung bildet den Anfang und das Ende der wissenschaftlichen Untersuchung. Die unvollkommene Begriffsbestimmung bildet den Anfang, indem aus der mehr oder weniger klar erkannten Wesenheit deren Eigentümlichkeiten abgeleitet werden, wodurch man schliesslich zur vollkommenen Erfassung des Wesens in der adäquaten Begriffsbestimmung gelangt. Hier kommt der Geist endgültig zur Ruhe.

Auch wir begannen mit einer unvollkommenen Begriffsbestimmung des Erkennens, indem wir auf Grund der unmittelbaren Erfahrung das Erkennende im Unterschied vom Nichterkennenden bestimmten. Als Endergebnis unserer ganzen Untersuchung können wir nun folgende, wie wir glauben, adäquate und streng wissenschaftliche Definition des Erkennens aufstellen: Das Erkennen ist die metaphysische Thätigkeit, durch welche eine Form als solche eine Form besitzt. In der Sprache der Schule würden wir dies also ausdrücken: Cognitio est actio metaphysica qua forma ut forma habet formam. Nach den vorhergegangenen Erörterungen ist alles klar: Im Erkennen besitzt die Form oder der Akt als Form, als Akt, nicht als Potenz.

Die Form nun, welche der Erkennende besitzt, ist entweder die eigene oder eine fremde; im ersten Falle haben wir Selbsterkenntnis, im andern Erkenntnis eines vom Erkennenden verschiedenen Dinges. Eine Form besitzt sich selbst als Form, insofern sie unaufgenommen in den Stoff selbständig ist.¹ Die Selbsterkenntnis ist also der Selbstand² (subsistere) der Form. Hier ist jedoch zu merken, daß der Selbstand der

¹ Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam *rem subsistere in seipsa*. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. S. Thom. Summ. th. I qu. 14 art. 2 ad 2.

² Wir entnehmen die Ausdrücke *Selbstand* und *Selbstwirklichkeit* Schell Dogmat. III S. 62, Apologie S. 16 u. anderwärts, da sie uns die entsprechenden latein. Ausdrücke treffend wiederzugeben scheinen.

geschaffenen Form der des unvollendeten Aktes ist, welcher durch das Dasein vollendet und selbständig wird. Dementsprechend ist auch die mit diesem unvollendeten Selbstand zusammenfallende Selbsterkenntnis unvollendet, nicht tatsächliches Erkennen, sondern substantielle Anlage zur Selbsterkenntnis.¹ Der Selbstand des vollendeten Aktes hingegen, des Daseins (ipsum esse subsistens) ist tatsächliche Selbsterkenntnis.

6. Bedeutung dieser Begriffsbestimmung für den Gottesbegriff und die thomistische Weltanschauung.

Καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

Arist. Metaph. I. XII 9. 1074b, 34.

Ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμίᾳ. I. Ioan. I, 5.

Gottes Wesen ist reiner Akt, für sich seiendes, selbständiges Dasein. Der Selbstand des Daseins ist nun aber nicht bloß sachlich, sondern auch begrifflich identisch mit der für sich seienden Erkenntnisthätigkeit (intellectio subsistens). Denn der sich selbst besitzende reine Akt ist ja die Begriffsbestimmung der für sich seienden Erkenntnisthätigkeit. Es ist somit schwer gefehlt, wenn man das göttliche Sein oder Wesen auch nur begrifflich vom göttlichen Denken trennt und demselben voraussetzt. Das für sich seiende Denken ist das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes, er ist die *νόησις, νοήσεως νόησις*.² Der Akt ist das Licht, Gott ist als reiner Akt reines, durch keinerlei Finsternisse der Potentialität getrübes Licht. Es ist somit die Kontroverse, ob das Wesenskonstitutiv Gottes in der Selbstwirklichkeit (esse a se, esse subsistens)³ oder im Erkenntnisakt zu suchen sei, gegenstandslos, da zwischen der Selbstwirk-

¹ Hierin scheint auch der letzte Grund zu liegen, weshalb der reine Geist zur Selbsterkenntnis keiner species impressa bedarf; es liegt eben in der Natur des reinen Geistes, daß aus ihm die Fähigkeit und Thätigkeit des Selbsterkennens hervorfliesse, und so ist der Intellekt durch seine eigene Natur zum Erkennen der Substanz, in der er wurzelt, bestimmt, und ist somit eine Erkenntnisform, welche das Princip dieses Erkennens bildete, überflüssig.

² Daß Aristot. Metaph. XII 9. 1074 b, 34 wirklich das Wesenskonstitutiv Gottes anzugeben beabsichtige, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Vgl. Elser, Die Lehre des Aristot. über das Wirken Gottes § 5 u. 6. — Schon der Pseudo-Alexander von Aphrodisias (bei Elser fälschlich als Alex. v. Aphr. citiert. Vgl. Comm. in Aristot. graeca vol. I Berolini 1891 Praefatio) hat Aristoteles dahin verstanden.

³ Wir fassen die sogenannte *Aseitität* als formell identisch mit dem in keine Wesenheit aufgenommenen selbständigen Dasein, denn *Durch sich selbst sein* ist der vollkommenste Selbstand, die vollkommenste Unabhängigkeit in Ausübung des Seinsaktes, der höchste Grad des *esse per se*.

lichkeit und dem göttlichen Erkenntnisakt keine in der Sache begründete logische Unterscheidung (*distinctio rationis cum fundamento in re*) zulässig ist.¹ Die logische und die ontologische Ordnung laufen in Gott zusammen zu absoluter Identität: Denken ist ihm Sein. Daher muß auch sein Wesenskonstitutiv das logische und ontologische Moment in sich vereinigen, um beiden Ordnungen zum Ausgangspunkt zu dienen. Und so glauben wir, daß Mezger² ganz das Richtige getroffen, wenn er sich in dieser Frage dahin ausspricht, daß sowohl das vollkommenste Denken, als auch die Selbstwirklichkeit zum Wesenskonstitutiv Gottes erfordert seien, jedoch nicht als Aggregat zweier Begriffe, sondern insofern beide einen unteilbaren Begriff ausmachen, der jede, wenigstens jede in der Sache begründete logische Zerteilung von sich abweist. Wer somit das göttliche Wesen nur denkt als Selbstwirklichkeit und die Denkhätigkeit in seinen Begriff nicht einschließt, oder umgekehrt, denkt zwar richtig, aber unvollständig; wer aber die göttliche Selbstwirklichkeit positiv vom Denken unterschiede, machte in seinen Begriffen einen sachlich in keiner Weise begründeten Unterschied.³

So hat uns die Begriffsbestimmung des Erkennens zur Begriffsbestimmung Gottes geführt: Gott ist die substantielle Denkhätigkeit. Es ist klar, daß durch diese Begriffsbestimmung auch nicht ein Schatten von Werden und Entwicklung in Gottes Wesen hineingetragen wird. Gott ist zwar Selbstwirklichkeit, d. h. durch sich selbst Wirklichkeit (*a se*), aber nicht Selbstverwirklichung. Die Erkenntnisthätigkeit besagt kein Werden, und selbst zugegeben, sie besagte dies, auf Gott übertragen, würde diese Unvollkommenheit jedenfalls von ihr auszuschließen sein. Wenn man aber nach Analogie der physischen Thätigkeit das Erkennen und speciell das göttliche Erkennen als metaphysisches, als stehendes Werden im Gegensatz

¹ In Gott gibt es auch keine metaphysische Zusammensetzung, allein trotzdem findet dennoch, nach allgemeiner Annahme der Theologen, zwischen den verschiedenen göttlichen Attributen eine *distinctio virtualis* statt *secundum implicitum et explicitum* (*distinctio virtualis minor, distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto*). Dem entsprechend gibt es auch ein in der Sache begründetes Vorher und Nachher. Wir behaupten nun, daß in Gott das Sein dem Denken nicht vorhergehe, sondern mit ihm formell identisch sei. Gottes Sein läßt sich begrifflich nicht ausdrücken, ohne daß eben dadurch nicht auch das vollkommenste Denken ausgedrückt würde, denn niemand kann der Definition Ausdruck verleihen, ohne eben dadurch das Definitum auszusprechen.

² Paul Mezger O. S. B. † 1702, einer der bedeutendsten Vertreter der Salzburger Thomistenschule.

³ Vgl. Mezger, *Theologia thomistico-schol.* Salisburgen. tract. I disp. III art 5. — Plac. Renz sen. *Theologia* I, 135.

zum physischen, fließenden Werden und die göttliche Denkhätigkeit als metaphysische Selbstverwirklichung und Selbstursächlichkeit auffassen will, so ist zu sagen, daß ein stehendes Werden Sein bedeutet und die metaphysische Selbstursächlichkeit Aus sich selbst sein. Das göttliche Denken ist nicht Ursächlichkeit, ja in Bezug auf das göttliche Wesen nicht einmal Princip; denn der Begriff des Principis fordert den realen Hervorgang eines von ihm real Verschiedenen. Das göttliche Wesen ist zwar aus sich; es wäre aber absurd, zu behaupten, daß es als Principiatum aus sich selbst als aus seinem Princip hervorgehe. Durch die Offenbarung wissen wir zwar, daß das göttliche Denken produktiv ist, nicht ob seiner Unvollkommenheit, wie das geschöpfliche Denken, welches das Wort hervorbringt als Stützpunkt für das Erkennen, sondern ob seiner unendlichen Vollkommenheit, *non ex indigentia sed ex intelligentia*, wie der hl. Augustin sagt.¹ Es ist jedoch in dieser Produktivität nicht Princip des göttlichen Wesens, sondern kraft des relativen Gegensatzes als Vater Princip des Sohnes, so zwar, daß beiden dasselbe göttliche Sein und Wesen zukommt.

Unser aus dem Erkennen abgeleitete Gottesbegriff wirft auch sein Licht auf die thomistische Weltanschauung. Er entdeckt uns den letzten Grund der Unhaltbarkeit des auf die scientia media aufgebauten Molinismus. Nach den Molinisten erkennt Gott das Zukünftigbedingte aus dem göttlichen Wesen als etwas seinem Denken Vorausgehendes, diesem objektiv Gegenüberstehendes. Allein es gibt keinerlei Wahres, keinerlei Objektives dem göttlichen Denken voraus außer der vom göttlichen Denken selbst bedingten, aus ihm fließenden Willensakte. Denn im Denken des Denkens fallen Subjekt und Objekt auch logisch zusammen. In ihm ist auch das Denken des Möglichen, der Wesenheiten beschlossen, denn das unendlich vollkommene sich durchdringende Denken muß auch das Denken der Möglichkeiten sein, nach denen es in endlicher Weise mitteilbar ist; in ihm müßte auch beschlossen und mit ihm absolut identisch sein das Denken des Bedingtzukünftigen, wenn dieses abgesehen vom göttlichen Willensentschluss erkennbar wäre. Gott käme somit dazu, das Bedingtzukünftige in dieser bestimmten Weise und nicht anders zu denken, nicht durch irgendwelche Objektivität und objektive Wahrheit, sondern einzig und allein durch eine in seinem Wesen und Denken liegende Determination. Das heißt aber dem göttlichen Denken Irrtum zuschreiben und den reinen Akt durch Potentialität beschränken.

¹ Lib. VII. de Trin. c. 1.

