

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1925)

Artikel: Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis

Autor: Wintrath, Petrus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762616>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.12.2025

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

Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis.¹

Von Petrus WINTRATH O. S. B.

Es dürfte schwerlich einen Philosophen geben oder gegeben haben, der einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Erkenntnissubjekt und Objekt konstruiert und das Subjekt gänzlich vom Objektbereich ausgeschlossen hätte.² Wohl stand im Altertum und auch im christlichen Mittelalter das Subjekt nicht so im Mittelpunkt der Betrachtung, wie dies heute der Fall ist. Man beging aber damals auch nicht den folgenschweren Fehler, an dem die heutige Philosophie seit Kant immer noch vielfach krank ist, daß man das Objekt, die reale physische und metaphysische Außenwelt mit Stumpf und Stiel in den Subjektbereich hineinzog, ja selbst das Subjekt vom Akt aufsaugen ließ, sodaß nur mehr *das subsistierende Selbstbewußtsein* als das einzige Reale, als Subjekt und Akt und Objekt zugleich, übrig blieb. Es ist allerdings dem Einfluß der mit Descartes beginnenden Gedanken-einstellung auf das Subjekt des Erkenntnisvorganges zuzuschreiben, daß auch *die immerwährende Philosophie* dem Subjekt und seiner Beziehung zum Objekt eine erhöhte Aufmerksamkeit schenkt. Aber diesen Tatbestand erstmalig zu sehen, hat die immerwährende Philosophie nicht erst von der modernen Geistesrichtung gelernt. Beweis dafür ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die hochentwickelte Spezieslehre der Scholastik.

Wenn man darum heute, sei es auch in Kreisen der Gegner des Idealismus, die Subjektbezogenheit des Gegenstandes so gern betont, so mag die Frage doch wohl am Platze sein, ob die Auffassung, die man von ihr hat, auch mit einem gesunden Realismus zu vereinbaren ist, oder ob man am Ende der subjektivistischen Philosophie nicht doch noch mehr Zugeständnisse macht als angängig ist.

¹ Vergl. « Benediktinische Monatsschrift » V (1923): Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes Katholischer Akademiker in Ulm; p. 395 ff.

² Vergl. a. a. O. p. 399.

I.

Was wollen diejenigen, die die Subjektbezogenheit unseres Erkenntnisgegenstandes so hervorheben, damit sagen? Als Verfechter des Realismus halten sie daran fest, daß Dinge der Außenwelt auf unsere Erkenntnisvermögen einwirken. Durch diese Einwirkung werden die Erkenntnisvermögen in jene Zuständlichkeit oder Tätigkeit versetzt, die wir Erkennen nennen. Gegenstand des Erkennens im eigentlichen Sinne ist nun nach ihnen nicht das Ding der Außenwelt, das auf das Erkenntnisvermögen einwirkt, als solches: im Sinne des natürlichen Realismus gesprochen, nicht die jeweilige physische Körperbeschaffenheit, die Farbe, der Ton, der Geruch usw. Diese können in ihrem Ansich von unserem Erkennen nicht erfaßt werden. Sondern, weil das Ding der Außenwelt auf das Subjekt einwirkt, auf dieses also bezogen ist, kann es auch nur in seiner Subjektbezogenheit, *in seiner Wirkung auf das Subjekt* erkannt werden. Der eigentliche Gegenstand, das, worauf der Erkenntnisakt unmittelbar terminiert, ist somit das Ding der Außenwelt «in seiner Subjektbezogenheit»: nennen wir es physische Körperbeschaffenheit, die wir im Akte des Erkennens als «gelb», als «grün» empfinden. Gelb, grün ist die Körperbeschaffenheit nicht an sich, sondern eben nur in ihrer Subjektbezogenheit.

Der Gegenstand ist also, so folgern sie weiter, nicht einseitig und ausschließlich von der Außenwelt, sondern wechselseitig vom einwirkenden Ding und vom erkennenden Subjekt bestimmt. Das Ding in seiner Subjektbezogenheit und das Tätigsein des Subjektes bilden *eine* Wirklichkeit; und in dieser Wirklichkeit treten sich Subjekt und Objekt einander gegenüber, erkennt das Subjekt das Objekt.¹

Damit glaubt man der subjektgetragenen Synthese, in der das Erkennen offenbar besteht, gerecht zu werden, und zugleich dem physischen Einfluß der Außenwelt. Man glaubt die Gegensätzlichkeit zwischen Psychischem und Physischem in einer höhern Einheit überwunden zu haben, ohne sie zu leugnen — im Gegenteil, man bejaht sie.

1. Indes, so sehr diese Lehre das aner kennenswerte Bestreben hat, dem Subjektivismus gegenüber auch der bewußtseinsjenseitigen Welt in unseren Erkenntnissen einen Anteil zuzuweisen, so ist sie

¹ Vergl. Literarische Beilage zur «Augsburger Postzeitung», Nr. 20, 16. Mai 1921: Das Problem der Außenwelt.

doch großen Bedenken ausgesetzt, ja in ihrer folgerichtigen Weiterbildung nicht haltbar. Was ist das, so fragt man doch, was in jener Synthese unmittelbar und formell erkannt wird, was ist das Ding der Außenwelt «in seiner Subjektbezogenheit»? Nicht das Ding, die physische Körperbeschaffenheit, die einwirkt, in ihrem Ansich, das ist nicht möglich. Es ist auch nichts rein Subjektives, es soll es wenigstens nicht sein. Was ist es also? Man sagt: es ist eben das Ding der Außenwelt, die physische Körperbeschaffenheit, so wie sie dem Erkennen und *im Erkennen* gegeben ist. Anders als in dieser Weise kann sie nicht Gegenstand sein.

Aber trotzdem wird man die Frage nicht los, was es denn eigentlich sei, das den Erkenntnisakt terminiert. Wenn es nicht das Ding der Außenwelt in seinem physischen Ansich und auch nichts Subjektives ist, dann wird es wohl ein Drittes, eine Kombination von beiden sein. Tatsächlich sagt man auch von ihm, es sei «physisch-psychischer Natur». ¹ Dann erhebt sich aber die Frage: was gehört an ihm der Außenwelt, was der Innenwelt an, damit man weiß, was bewußtseinsjenseitig, was bewußtseinsdiesseitig ist? Wird man den beiderseitigen Anteil überhaupt bestimmen können, da dieses Gebilde sich doch sicher als ein einheitliches Ganzes darstellt und nicht wie ein Mosaikbild, das, in der Nähe besehen, die Zusammensetzung auf den ersten Blick verrät? Und wie soll diese Sonderung vorgenommen werden, da uns kein anderes Mittel zur Verfügung steht als eben unser in jedem Akt auf ein solches Gebilde terminierendes Erkennen? Da mögen freilich jene recht haben, die von einer «Realisierung» sprechen als von einer Aufgabe, deren Lösung im Unendlichen liege. ²

Man wird auch nicht sagen können, daß es doch nicht nötig sei zu wissen, was der Außenwelt, was dem Subjekt zukomme, die Subjektbezogenheit des Objektes selber sei ja ein «ontologischer Tatbestand, nicht von uns geschaffen, sondern von demjenigen stammend, von dem Subjekt und Objekt in der Eigenart ihres Seins absolut abhängig sind: vom allmächtigen Schöpfer». ³ Aber uns interessiert doch nicht nur der ontologische Tatbestand der Subjektbezogenheit unserer Erkenntnisgegenstände, sondern vor allem *der ontologische Tatbestand der Außenwelt selber*. Dieser, nicht die Subjektbezogenheit der Objekte,

¹ Liter. Beilage zur «Augsburger Postzeitung», a. a. O.

² Vergl. Oswald Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (1910), p. 28.

³ «Benediktinische Monatsschrift», a. a. O., p. 400.

ist Gegenstand der Wissenschaften, um den sich die Naturwissenschaften, die Naturphilosophie, die Metaphysik, die Ethik, die Theodizee, die Geschichtswissenschaft abmühen. In welch nebelhaftem Licht erscheinen alle diese Wissenschaften, wenn ihr Gegenstand nicht in seinem Ansich, sondern immer nur in seiner Subjektbezogenheit von uns erreicht wird! Die eigentliche Außenwelt ist und bleibt dann für uns ein unbekanntes X, die nie erkennbare Mitursache des subjektbezogenen Gegenstandes.¹

Sicherlich wird man sich mit der Feststellung, daß die Subjektbezogenheit ein ontologischer Tatbestand sei, gegen den Vorwurf des Subjektivismus nicht schützen können. Auf diese und ähnliche Weise könnte auch Kant, ja könnten sich die Idealisten aller Schattierungen gegen den Vorwurf des Subjektivismus verteidigen. Sie alle mögen die Subjektbezogenheit des Gegenstandes, wie sie ihn auffassen, als ontologischen Tatbestand ansprechen. Die große Frage ist aber die, ob man von dem eingenommenen Standpunkte aus noch von einem ontologischen, das heißt doch *rein bewußtseinsjenseitigen* Tatbestand sprechen kann. Ist denn dieser Tatbestand, wenn er Erkenntnisgegenstand wird — und das wird er doch, wenn man ihn erkennend feststellt — nicht auch «subjektbezogen» und infolgedessen nicht in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich zu erreichen? So steht die Subjektbezogenheit dem Objekt ständig im Wege, sie verdeckt es wie ein Schleier das Gesicht, sodaß man dessen wahre Züge in ihrer Naturhaftigkeit nie erkennt. Wenn man aber den Erkenntnisvorgang so auffaßt, daß das Subjekt sich selbst zum Hindernis wird, dann kann man das Problem des Erkennens seiner Lösung nicht entgegenführen, sondern es nur noch mehr verwickeln. Es hilft nichts, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt schon von vornherein so zu nivellieren, daß das, was erkannt wird, bereits versubjektiviert, d. h. «subjektbezogen» ist, während das Erkennen doch naturgemäß und ausdrücklich einen Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt voraussetzt und fordert. Gewiß, eine Vereinigung, eine Einheit im Subjekt und damit eine Subjektbezogenheit muß beim Erkennen zustandekommen, aber eine solche, die den Gegensatz wahrt und respektiert. Sonst ist Erkennen nicht möglich.

¹ In seinem Aufsatz: Zur Frage der Sinnesqualitäten, hat *Sigisbert Cavelti* im Philosophischen Jahrbuch 28 (Fulda 1915), p. 528 f., auf die verhängnisvollen Folgen hingewiesen, die sich ergeben, wenn man Gegenstände wie Geist, Seele Gott, nur in ihrer Subjektbezogenheit von uns erkannt sein läßt.

2. Bei der geschilderten Auffassung der Subjektbezogenheit wird sodann der Erkenntnisakt und zwar schon der der äußeren Sinne zu einer Tätigkeit gemacht, die er nicht sein kann. Wenn der Gegenstand immer nur in dieser Subjektbezogenheit erkannt wird, dann kann er auch nur im Akt und durch denselben existieren. Außerhalb des Aktes gibt es den Gegenstand nicht, weil nur im Akt die Subjektbezogenheit verwirklicht wird. Damit ist aber der Akt bzw. das Subjekt, das Erkenntnisvermögen, wenn nicht zum eigentlichen Schöpfer, so doch zum *Mitgestalter des Erkenntnisgegenstandes* gestempelt. Nun sind zwar Phantasie und Verstand an ihrem Gegenstand schöpferisch tätig; die Phantasie bringt ihren Gegenstand der Gegenwart nach, der Verstand den seinigen der Gegenwart und der Form nach hervor. Aber dem *Inhalt* nach finden sie ihren Gegenstand vor, gehört dieser der physischen bzw. metaphysischen, bewußtseinsjenseitigen Welt an. Dies gilt wenigstens in den meisten Fällen.¹ Hier dagegen wird der Akt ganz allgemein zum Schöpfer (Mitschöpfer) seines Gegenstandes bezüglich *des Inhaltes*. Dieser tritt erst im Akt ins Dasein, er ist also nicht mehr schlechthin vorgefunden, objektiv gegeben, sondern wird vom Subjekt, wenigstens teilweise, geschaffen. In Wirklichkeit ist aber das menschliche Erkennen von den Dingen abhängig; die physische und die metaphysische Welt und die objektiven diesbezüglichen Wahrheiten bilden das Maß und die Norm unserer Erkenntnisse. *Das ist die Grundthese des Realismus* und bezeichnet den tiefsten Unterschied zwischen dem schöpferisch gestaltenden, göttlichen und dem abhängigen, abbildenden, geschöpflichen Erkennen. Gottes Intellekt ist unendlich vollkommen, darum die Quelle aller Seinsweisen, die Erkenntnisgegenstand sein können; das geschöpfliche Erkennende dagegen ist unvollkommen, auf sein eigenes Sein beschränkt und bildet die Vollkommenheiten anderer Seinsweisen in sich nach. Dabei verschlägt es nichts, wenn Phantasie und Verstand in etwa bezüglich der Gegenwart und der Form ihres Gegenstandes schöpferisch sind. Das verlangt ihre Eigenart, insofern die Phantasie nichtgegenwärtige Gegenstände vorstellen kann und der Verstand seinen Gegenstand aus den materiellen und konkreten Sinnesgegenständen abstrahiert. Die äußeren Sinne jedoch, von denen Phantasie und Verstand bezüglich

¹ Die Gegenstände der Phantasie sind inhaltlich, wenn nicht in ihrer Ganzheit, so doch immer in ihren Bestandteilen der physischen Außenwelt entnommen. Der Intellekt allerdings hat im Gedankending einen selbstgebildeten Gegenstand, aber selbst dieser läßt sich auf bewußtseinsjenseitige Sachverhalte zurückführen.

ihres Gegenstandes abhängig sind, sind sicher nicht hervorbringend tätig. Sie erkennen, was ihnen vorliegt und so wie es ihnen vorliegt; sie sind ihrem formalen Gegenstand nach Gegenwart, Form und Inhalt genau angeglichen. Und dadurch ist auch die objektive Gegebenheit des Gegenstandes der inneren Sinne und des Verstandes gewährleistet. Hier wird dagegen bereits den äußeren Sinnen eine gewisse Schöpferkraft zugesprochen. Die äußeren Sinne stehen ja gerade in unmittelbarer Beziehung zu den Dingen der Außenwelt und damit auch diese zu ihnen. Damit wird aber den äußeren Sinnen, abgesehen von allem andern, eine weit größere Erhabenheit über die Stofflichkeit zugeschrieben als ihnen zukommt. Da sie ganz und gar an das körperliche Organ gebunden sind, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit mit ihm stehen und fallen, reicht ihre «Geistigkeit», ihre Erhabenheit über den Stoff, eben hin, um physische Körperbeschaffenheiten so erkennend aufzunehmen, wie sie ihnen konkret vorliegen. Um aber bezüglich ihres Gegenstandes schöpferisch tätig zu sein und zwar sogar hinsichtlich dessen Inhaltes, dazu sind sie nicht unstofflich genug. Der göttliche Intellekt, in der Fülle der Aktualität und Geistigkeit, mag, die verschiedenen Möglichkeiten der Teilnahme seiner Wesenheit erkennend, die möglichen Seinsweisen (die *possibilia*) als seine sekundären Gegenstände schöpferisch konstituieren; auch der menschliche Verstand und die Phantasie mögen sich an ihrem Gegenstand bis zu einem gewissen Grad hervorbringend betätigen: die äußeren Sinne jedoch erweisen sich dem Selbstbewußtsein in keiner Weise als schöpferisch gestaltend und können es auch nicht sein. Phantasie und besonders der Verstand stehen auf höheren Stufen der Unstofflichkeit, die äußeren Sinne auf der niedrigsten. Ihr Akt ist darum einfaches Tendieren auf seinen gegebenen Gegenstand, ein Hinnehmen desselben ohne jedes Verändern, vor allen Dingen ohne jedes inhaltliche Gestalten desselben.

3. Ein weiteres Bedenken gegen die geschilderte Auffassung von der Subjektbezogenheit ist folgendes: Weil die Subjektbezogenheit des Gegenstandes in demselben Akt verwirklicht wird, der sie erkennt, bilden das formale Gegenstand-Sein und das Tätigsein des Subjektes, wie man sich ausdrückt, ein- und dieselbe Wirklichkeit oder Zuständigkeit. Mit anderen Worten, man identifiziert nicht nur das Erkenntnis des Gegenstandes, das *esse cognitum*, sondern auch das eigentliche Sein des Gegenstandes, das *esse objecti*, ohne zwischen diesem und jenem einen Unterschied zu machen, mit dem Tätigsein, dem

Erkenntnisakt des Subjektes. Dadurch wird aber das menschliche Erkennen, selbst das der äußeren Sinne, zu einer Art *direkter Selbsterkenntnis* erhoben, wie sie wiederum dem Menschen in diesem Leben nicht eignet. Sind formales Gegenstand-Sein und Tätigsein *eine* Wirklichkeit, dann hat oder besitzt das Erkennen sich selber objektiv im Gegenstand, der Akt erkennt, erlebt sich selber als Gegenstand. Freilich ist bei dieser Selbsterkenntnis das Ding der Außenwelt mitbeteiligt; es wirkt ja auf das Erkennende ein, aber der Unterschied zwischen dem auf diese Weise zustande gekommenen Gegenstand und dem Akt ist doch nur ein formaler, weil beide *eine* Zuständlichkeit sind.

Die Selbsterkenntnis aber, die dem Menschen, und zwar seinem Verstande, in diesem Leben tatsächlich zukommt, ist nur eine reflexe und analoge Selbsterkenntnis, insofern er von seinem formalen Gegenstande, der abstrakten körperlichen Wesenheit, sich wendend, auf sich selbst, auf den Akt und dessen Prinzip sich zurückwendet. Direkter Gegenstand ist immer ein von der Wirklichkeit des Aktes verschiedener Gegenstand. Selbst wenn der Verstand seine eigene Tätigkeit reflex erkennt, setzt er einen neuen, eben den reflexen Akt, mit dem er den vorhergehenden, auf die abstrakte Körperwesenheit hinzielenden Akt erfaßt. Bei obiger Auffassung geht aber der jedem Erkenntnisvermögen eigentümliche Akt *sogleich schon und direkt* auf sich selber (auf den Gegenstand, der mit dem Akt dieselbe Wirklichkeit ausmacht) und zwar nicht etwa nur dunkel und nebenbei, in actu exercito, wie dies allerdings bei jedem Erkennen der Fall ist, insofern es ein Bewußtseinsvorgang ist, durch den das Erkennende sich selbst etwas verinnerlicht — sondern *in actu signato*, formell und ausdrücklich. Selbst der Erkenntnisakt der vom Körper getrennten Seele (und des körperlosen endlichen Geistes) geht unmittelbar auf die eigene Substanz und auf den Intellekt und dessen Akt nur (freilich ohne daß dazu ein neuer Akt gesetzt werden müßte), insofern sie zur Substanz gehören, Akzidenzien derselben sind. Die subsistierende Selbsterkenntnis Gottes allein hat wegen der realen und formalen Identität von Wesenheit, Intellekt und Akt letzteren zum unmittelbaren Gegenstand; sie ist eigentliches Erkennen des Erkennens.

Wenn nun schon zu der oben genannten reflexen Selbsterkenntnis ein gewisses Fürsichsein erforderlich ist, dann erst recht zu der direkten Selbsterkenntnis, wie sie sich hier ergibt. Die Selbsterkenntnis besteht im gegenständlichen Besitz der eigenen Bestimmtheit; eine Bestimmtheit besitzt sich selbst gegenständlich dadurch, daß sie für

sich, in sich ist und nicht in einem andern. Ein Fürsichsein haben aber die äußeren Sinne, denen bereits diese Selbsterkenntnis eignen soll, in keiner Weise. Vermöge ihrer Stofflichkeit fließen sie und ihre Tätigkeit im ausgedehnten Organ in Teile auseinander und haben darum nicht die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, durch die sie für sich sein, sich selbst haben können. Ja, weil sie als Potenzen der peripherischen Organe, die in unmittelbarer physischer Berührung mit der körperlichen Außenwelt stehen, dazu da sind, diese erkennend zu erfassen, besitzen sie nicht einmal jene « Selbsterkenntnis » oder Reflexion, die der erste innere Sinn, der Gemeinsinn hat. Dieser hat zwar nicht sich selbst (seinen Akt), aber doch den Akt der äußeren Sinne zum formellen Gegenstand: Selbsterkenntnis oder Reflexion im weitern Sinne.

Auch hier zeigt sich wieder, daß das Subjektbezogensein des Erkenntnisgegenstandes ein In-das-Subjekt-hineingezogensein, eine zu starke Versubjektivierung des Gegenstandes bedeutet: es ist nicht mehr die bewußtseinsjenseitige Welt, die erkannt wird, sondern etwas wesentlich Subjektives. Und das Hervorheben der Tatsache, daß « die bezüglichlichen Träger des Sehenbewirkens und des Farbensehens seinsverschieden » sind, hält diese Versubjektivierung nicht hintan. Nicht nur die Träger des Sehenbewirkens und des Farbensehens müssen seinsverschieden sein, sondern das Sehenbewirkende selber, die Farbe, als physische Körperbeschaffenheit und als formaler Gegenstand des Gesichtssinnes ist seinsverschieden vom erkennenden Subjekt, vom Sehakt.

Wenn man nun auch das formale Gegenstand-Sein mit dem Tätigsein des Subjektes nicht zu einer Wirklichkeit zusammenfallen lassen darf, so steht nichts im Wege, das *Erkanntsein* des Gegenstandes mit dem Tätigsein des Subjektes zusammenzulegen. Das Erkanntsein ist nicht schlechthin identisch mit dem formalen Gegenstand-Sein. Das Erkennen vollzieht sich in der Weise, daß das Erkennende der Gegenstand wird, daß der Gegenstand, der außerhalb des Erkennenden eine physische Seinsweise hat, im Erkennenden (durch das Erkenntnisbild und die Erkenntnistätigkeit) eine psychische oder intentionale Seinsweise, ein Erkanntsein erhält. In der physischen Seinsweise ist das Ding Terminus der Erkenntnistätigkeit, formaler Gegenstand; in der intentionalen ist es nicht Terminus, sondern *ratio formalis cognitionis*, das Erkennen selber: indem das Erkennende auf den Gegenstand in seinem physischen Ansich als auf seinen Terminus

hinzielt, besitzt es den Gegenstand in intentionaler Weise in sich. Das Erkenntnis fällt also zusammen mit dem Tätigsein; es ist gewissermaßen die intentionale Seite am physischen Sein der Tätigkeit und des Erkenntnisbildes.¹ Insofern das Erkenntnis mit dem Erkenntnisbild und der Tätigkeit zusammenfällt, gilt von ihm auch, daß es « nicht einseitig bloß vom Ding der Außenwelt, sondern von diesem und vom Erkennenden wechselseitig bestimmt » ist: das Psychische kommt vom erkennenden Subjekt, die Spezifikation vom Ding.² Von der intentionalen Seinsweise des Gegenstandes trifft ferner zu, wenn gesagt wird, daß « eine Farbe nicht wirklich gesehen sein kann, ohne ein wirklich sehendes Auge und ein Auge nicht wirklich sehend sein kann ohne eine wirklich gesehene Farbe »³: das Gesehensein der Farbe (das *esse cognitum*) fällt mit dem Sehen, dem Tätigsein des Gesichtsinnes zusammen, nicht aber das Farbe- oder Gegenstand-Sein, das das Sehen bewirkt.

Faßt man die Sache so auf, dann hat man die erstrebte Synthese von Subjekt und Objekt, die gesuchte Identität von Gegenstands- und Tätigkeitswirklichkeit: das Erkenntnis des Gegenstandes ist identisch mit dem Tätigsein, und in seinem Erkenntnis ist der Gegenstand tatsächlich im Erkennenden, ja das Erkennende selbst: *sensibile in actu est sensus in actu*.⁴ Das formale Gegenstandsein dagegen, das physische Sein desselben, ist und bleibt vom Subjekt und seiner Tätigkeit verschieden

II.

Die bisherigen Erwägungen haben gezeigt, daß die Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis, wenn sie so stark betont wird, wie dies von gewisser Seite geschieht, vom Vertreter

¹ Es ist die formale Wirkung des eingepprägten Erkenntnisbildes in der Erkenntnistätigkeit, siehe unten p. 164.

² Einerseits sind Erkenntnisbild und Erkenntnistätigkeit Akzidenzien des Erkenntnisvermögens und gehören als solche in die entitative Ordnung. Andererseits ist aber das Erkennende durch sie intentionaliter der Gegenstand. Entitativ leiten sie sich vom Erkenntnisvermögen her. Ebenso kommt die intentionale Seinsweise, die der Gegenstand durch sie hat, vom erkennenden Subjekt. Daß das Erkennende aber dieser oder jener bestimmte Gegenstand geworden ist, das kommt vom bewußtseinsjenseitigen Gegenstand selber her.

³ Literar. Beilage zur « Augsburger Postzeitung », a. a. O.

⁴ Vergl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift II (1924): Zur Frage nach der Natur des Gegenstandes der äußeren Sinne, p. 165 ff.

des Realismus nicht angenommen werden kann. Dem Subjekt wird ein zu großer Raum im Objektbereich gestattet und damit das Objekt selbst gefährdet. Andererseits steht es aber doch außer Zweifel, daß, wie das Subjekt erkennend auf das Objekt, so auch umgekehrt dieses auf das Subjekt bezogen ist. Ja, auch das muß zugegeben werden, daß je nach der Subjektbezogenheit, d. h. je nach der Verschiedenheit der Erkenntnisträger, auf die der Gegenstand einwirkt, und je nach der Einstellung desselben Erkenntnisträgers einem Gegenstand gegenüber, dieser auch Veränderungen unterworfen ist. Daß diese aber keine Veränderungen im Sinne einer Versubjektivierung des Gegenstandes sind und worin sie demnach bestehen, soll die folgende Untersuchung zeigen.

1. Subjektbezogen ist der Gegenstand unserer Erkenntnis schon deswegen, weil unser Erkennen ein *geschöpfliches* Erkennen ist. Wir bedürfen zum Erkennen der Erkenntnistätigkeit, des Erkenntnisvermögens und des Erkenntnisbildes, sei es des eingepprägten, sei es des ein- und des ausgeprägten: also dreier bzw. vierer akzidenteller Seinsheiten, die von der Substanz des Erkennenden real verschieden sind. Unsere Substanz erkennt nicht, wie die göttliche, unmittelbar durch sich selbst, sie ist nicht *substanzielles* Erkennen, noch auch durch Identität in der *entitativen* Ordnung. Gott erkennt seine Wesenheit, den ihm eigentümlichen Gegenstand, dadurch, daß er seine Wesenheit *ist*. Er ist tatsächliches, substanzielles Fürsichsein und darum tatsächliche, substanzielle Selbsterkenntnis: *esse subsistens = intelligere suiipsius actualissimum*. Sein Intellekt ist sein Wesen. Tätigsein (seines Intellektes), Gegenstand-Sein und Erkenntsein (seiner Wesenheit); Erkennenbewirken und Erkennen; Subjekt und Objekt, Physisches und Psychisches sind bei Gott absolut Eins. Einzig unsere Begriffe bringen Verschiedenheit und Mehrheit in diese Fülle der Einheit und Identität. Die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt sind demnach hier nur gedankliche Beziehungen, Beziehungen absoluter, formaler Identität. Von einer Beeinträchtigung des Gegenstandes durch seine Subjektbezogenheit ist keine Rede.

Auch die Dinge, die nicht Gott sind, erkennt Gott, in der Sprache der Schule ausgedrückt, *per identitatem eminentialem causalem*. Als die Quelle jeglichen Seins *ist* Gott die Dinge in höherer Weise ursächlich, und das bedeutet für ihn: er erkennt sie. Sein Intellekt konstituiert, indem er die verschiedenen Teilnahmemöglichkeiten seiner Wesenheit betrachtet, als äußere Formalursache die möglichen Dinge

(die *possibilia*) ; sein Intellekt, im Verein mit seinem Willen, verursacht wirkursächlich die tatsächlich existierenden Dinge. So trägt Gott die Dinge in höherer Weise ursächlich in sich. Und wie er seine Wesenheit dadurch erkennt, daß er seine Wesenheit *ist*, so erkennt er die Dinge dadurch, daß er in höherer Weise ursächlich die Dinge ist, d. h. daß er seine Wesenheit ist, die die Dinge in höherer Weise ursächlich in sich enthält. Wiederum : die physische und die psychische Ordnung sind Eins.

Hier liegt nun allerdings trotz der entitativen Identität zwischen Subjekt und Objekt, oder besser, weil die entitative Identität eine *identitas eminentialis causalis* ist, auf seiten des Gegenstandes (der nichtgöttlichen Dinge) eine Subjektbezogenheit vor, aber, wenn man will, eine eminente Subjektbezogenheit. Gott erkennt die Dinge in seiner Wesenheit. Seine Wesenheit ist also für ihn bezüglich der nichtgöttlichen Dinge das Erkenntnismittel und zwar sowohl das subjektive (gewissermaßen das ein- und das ausgeprägte Erkenntnisbild), als auch das objektive, letzteres aber nur im Sinne des *medium in quo*, nicht des *medium ex quo*. Gott erkennt nämlich mit ein- und demselben Akt seine Wesenheit und die Dinge in seiner Wesenheit, er erkennt seine Wesenheit als die *ratio objectiva*, das ontologisch Frühere der Dinge.¹

Damit ergibt sich für die außergöttlichen Dinge in eminenter Weise eine Subjektbezogenheit, insofern sie gleichsam in die Wesenheit Gottes bis zur *identitas eminentialis causalis* hineingezogen, d. h. in höherer Weise ursächlich in ihr enthalten sind.² Das hindert Gott aber keineswegs, die Dinge in vollkommenster Weise in ihrem Ansich zu erkennen. Im Gegenteil, weil jedes Seiende nur insofern und insoweit Sein hat, als es dies von dem wesenhaft Seienden, dem *Ens per essentiam*, herleitet und umgekehrt Gott ihm dieses Sein eben nur erkennend (und wollend) mitteilt, ist es von Gott auch bis in seine tiefsten Tiefen erfaßt. Weit entfernt also davon, daß diese Subjektbezogenheit für den Gegenstand eine Verschleierung oder Versubjektivierung bedeuten würde, ist sie vielmehr der Grund dafür, daß derselbe aufs genaueste erkannt wird. *Die Subjektbezogenheit ist hier*

¹ *Jos. Gredt* O. S. B., *Elementa Philosophiae* II ³ (Friburgi Br. 1922) n. 732 sqq.

² Die existierenden außergöttlichen Dinge in sich, nicht als Erkenntnisgegenstand des göttlichen Intellektes betrachtet, haben zu Gott, ihrem Urheber, eine *relatio realis transcendentalis*, die Fundament einer weiteren *relatio praedicamentalis* ist.

die *intimste*, vollendetste, die es gibt — und die *Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich die erschöpfendste*.

2. Eine solche *substanzielle* Identität in der *entitativen* Ordnung, wie sie hier bei Gott, sowohl bezüglich der Selbsterkenntnis als auch bezüglich der Erkenntnis der außergöttlichen Dinge festgestellt werden konnte, ist beim geschöpflichen Erkennen nicht bzw. nicht vollständig vorhanden. Der körperlos für sich bestehende endliche Geist (der Engel und die vom Körper getrennte Menschenseele) erkennt zwar seinen eigentümlichen Gegenstand, die eigene Substanz, noch in actu *primo* per identitatem radicalem. Gott ist sein Gegenstand und erkennt denselben in actu primo *und* in actu secundo, d. h. unser analoges Denken macht wieder in Gott diesen Unterschied, er ist Actus purus und erkennt als Actus purus. Der endliche Geist ist durch seine Substanz nur wurzelhaftes, geistiges Fürsichsein, für sich seiende erste oder Wesenswirklichkeit, nicht wie Gott letzte oder Daseinswirklichkeit. Darum ist er auch seiner Substanz nach nur wurzelhafte, nicht tatsächliche Selbsterkenntnis¹, d. h. Wurzel eines Verstandes, der durch das geistige Fürsichsein der Substanz, aus der er herauswächst, befähigt und bestimmt ist, diese Substanz fortwährend zu erkennen. Infolgedessen benötigt er in actu primo keines eingepägten Erkenntnisbildes, er erkennt seinen Formalgegenstand per identitatem radicalem (seinen Verstand selber auch per identitatem formalem). In actu secundo jedoch, tatsächlich, erkennt der geschaffene Geist seine Substanz nur vermittelt *des Verstandes*, der als ein Akzidens real von der Substanz verschieden ist, sowie *der Tätigkeit* und *des ausgeprägten Erkenntnisbildes*, die ebenfalls als Akzidenzien zur Substanz hinzukommen.

Während also beim endlichen Geist in actu primo das Gegenstand-Erkennen noch Gegenstand-Sein ist, Physisches und Psychisches zusammenfallen, sind in *actu secundo* die physische oder entitative und die psychische oder intentionale Ordnung zu unterscheiden, ist in actu secundo das Subjekt identisch mit dem Objekt in der *intentionalen* Ordnung. Der endliche Geist besitzt als für sich seiende erste Wirklichkeit nicht mehr die Fülle der Aktualität und die Identität mit sich selber, vermöge deren er auch in actu secundo, wie Gott, durch sich selbst erkannt, substanzielle Selbsterkenntnis wäre. Darum

¹ Er ist eine Bestimmtheit, die in actu primo in sich ist, die also auch gegenständlich in sich ist, d. h. sich erkennt. Siehe Jos. Greß, *Unsere Außenwelt* (1921), p. 145 f.

bedarf er der akzidentellen Erkenntnistätigkeit, des Erkenntnisvermögens und des ausgeprägten Erkenntnisbildes und ist vermittelt dieser Seinsheiten in actu secundo sein Gegenstand durch Identität in der intentionalen Ordnung.¹ Zur Erkenntnis der *Fremdgegenstände* hat er noch dazu *das eingeprägte Erkenntnisbild* nötig, das dem Engel von Gott unmittelbar eingegossen wird. Hier ist also schon in actu primo Gegenstand-Erkennen nicht mehr Gegenstand-Sein in der entitativten Ordnung: *das Erkennende ist sein Gegenstand in actu primo und in actu secundo in akzidenteller Weise in der intentionalen Ordnung*. Dasselbe gilt vom menschlichen Erkennen in diesem Leben, nur daß unsere Erkenntnisbilder von den Dingen selber herkommen.

3. Dadurch, daß das geschöpfliche Erkennende vermittelt der aufgezählten akzidentellen Seinsheiten, des Erkenntnisvermögens, der Erkenntnistätigkeit und der Erkenntnisbilder mit seinem Gegenstand in Beziehung tritt, ist umgekehrt auch der Gegenstand durch diese Seinsheiten subjektbezogen. Beeinträchtigt aber nicht auch diese Subjektbezogenheit irgendwie die Erkenntnis des Gegenstandes, so daß derselbe doch nicht in seinem lauten, subjektunabhängigen Ansich von uns erfaßt werden könnte? Wird der Gegenstand nicht in diese Seinsheiten hineingezogen und deshalb eben nur in ihnen, mit ihnen gleichsam umkleidet oder durchtränkt, erkannt?

Indes, diese Frage ist so, wie sie hier gestellt wird, durchaus zu verneinen. Auch trotz der Vermittlung dieser Seinsheiten und ungeachtet der intentionalen Identität, die das geschöpfliche Erkennende in akzidenteller Weise mit dem Gegenstand eingeht, *erfaßt dasselbe den Gegenstand in seinem Ansich, selbst in seinem physischen Ansich*, wenn ihm ein solches (wie z. B. dem Gegenstand der äußeren Sinne) zukommt, und nicht in seiner Subjektbezogenheit. Wie der geschöpfliche Erkenntnisvorgang als geschöpflicher naturgemäß die eben erwähnte Struktur verlangt, so verlangt er als wirklicher Erkenntnisvorgang, daß der Gegenstand, der die Erkenntnis einleitet, in seinem subjektunabhängigen Ansich erreicht wird.

a) *Wir erreichen mit unserm geschöpflichen Erkennen die Dinge in ihrem Ansich.* — Wenn wir erkennen, erkennen wir immer *etwas*, ein Bestimmtes, einen Gegenstand. Eine gegenstandlere Erkenntnis

¹ Dabei ist vorausgesetzt, daß seine Wesenswirklichkeit durch die ihr entsprechende Daseinswirklichkeit aktuiert ist. Als tatsächlich Erkennendes wie als wurzelhafte Selbsterkenntnis existiert das Geschöpf nur durch die zur Wesenswirklichkeit hinzutretende Daseinswirklichkeit.

gibt es nicht. Auch gibt es für uns keinen Gegenstand, der ganz einfach wäre. Selbst der Gegenstand der einfachsten Empfindung, die im vollen Sinne auch ein Erkennen ist, besitzt mehrere Merkmale oder Bestimmtheiten, mit denen wir ihn erfassen. Der Ton z. B. hat seine bestimmte Höhe, bestimmte Stärke und Klangfarbe. Was heißt das aber: wir erfassen die Bestimmtheiten oder, mit einem Wort, die *Form* eines Gegenstandes? Wir verinnerlichen uns erkennend die Form, aber ohne sie zu absorbieren oder sie zur eigenen zu machen. Das Nichterkennende macht die Form, die es aufnimmt, zur eigenen, es hebt ihre Selbständigkeit auf und bringt sich selbst unter ihr zum Existieren. So die Hand, wenn sie die Wärme des sie erwärmenden Gegenstandes aufnimmt: sie wird selber warm. Unter dem Einfluß der Wärme des Gegenstandes (des Ofens bzw. der Luft) entsteht in der Hand eine ähnliche Bestimmtheit, die Handwärme. (Die Wärme des Gegenstandes geht nicht physisch auf die Hand über: *accidens non migrat de subjecto in subjectum*. Die in der Hand neu entstehende Wärme ist aber jetzt die der Hand *eigene* Wärme, sie ist Handwärme.) Das Erkennende dagegen macht die Form nicht zur eigenen, es besitzt sie *als andere*, die Form behält in ihm ihr Anderssein bei: der Temperatursinn z. B. wird nicht selber warm, sondern die Wärme, die er empfindet, steht ihm als Handwärme gegenüber. *Die fremde Form ist also im Erkennenden und zwar das bleibend, was sie ist.* Der Zahl, dem Individuum nach dieselbe Form, die in sich selbst, die ein Selbst ist — sagen wir mit dem natürlichen Realismus — die außerhalb des Bewußtseins oder in der physischen Wirklichkeit vorhanden ist, ist auch im Bewußtsein, im Erkennenden.¹ Diese Tatsache, so eigenartig sie ist, die in der physischen Ordnung nicht

¹ Die Tätigkeitsweise der Sinne, deren Gegenstand physischer, d. h. körperlicher Natur ist, ist unserm Zurückdenken am leichtesten zugänglich. Darum wird diese hier zur Veranschaulichung herangezogen. Was aber von ihr und dem physischen Gegenstand gesagt wird, das gilt in gleicher Weise auch von den andern Erkenntnisstufen und ihren bezüglichlichen bewußtseinsjenseitigen Gegenständen. — Daß im besondern die physische Natur des Gegenstandes bezüglich seines Erkenntniserwerdens kein Hindernis bildet, habe ich in meinem oben angeführten Aufsatz, p. 160 ff., nachzuweisen gesucht. — Festzuhalten ist noch, daß obige Ausführungen nicht den eigentlichen erkenntniskritischen Beweis für den natürlichen Realismus bilden sollen. Der natürliche Realismus wird vorausgesetzt und nur der psychologische Aufbau und die teleologische Aufgabe des Erkenntnisvorganges aufgewiesen. Freilich soll dann dieser Aufweis dem natürlichen Realismus zur Stütze und zur Rechtfertigung dienen. Bezüglich des erkenntniskritischen Beweises des natürlichen Realismus sei hingewiesen auf die neuerdings erschienene Schrift des P. Jos. Gredt, *De cognitione sensuum externorum*. Romae (1924²).

ihresgleichen hat — denn hier trifft tatsächlich zu, daß die Form des einen zum andern, in das andere, hinübergeht — tut sich der einfachen Reflexion über den Erkenntnisvorgang kund und kann darum nicht ohne weiteres geleugnet werden. Jenes etwas, das wir erkennen, ist *als etwas* im Erkennenden, ist als Nicht-Ich im Ich.

Wenn nun auch die Form außerhalb des Erkennenden und im Erkennenden dem Individuum nach dieselbe ist, so ist doch die *Seinsweise*, die sie außerhalb und innerhalb des Erkennenden hat, nicht dieselbe. Außerhalb des Erkennenden ist sie in physischer, innerhalb desselben aber in psychischer oder intentionaler Seinsweise. In physischer Weise kann die Form nicht im Erkennenden sein, das ist beim geschöpflichen Erkennenden ausgeschlossen. Gott ist entitativ die nichtgöttlichen Dinge in höherer Weise ursächlich und erkennt sie auf diese Weise. Das Geschöpf dagegen ist auf sein eigenes Sein beschränkt und kann nicht entitativ zugleich anderes sein. Darum heißt bei ihm anderes in der entitativen oder physischen Ordnung aufnehmen immer: die Bestimmtheit oder Form zur eigenen machen, sie in die Potenzialität und Materialität eines Untergrundes — also *als Nichterkennendes* sie aufnehmen, und nicht: sie erkennen. Auch der Gegenstand der äußeren Sinne, die wegen ihrer Gebundenheit an das körperliche Organ nicht schlechthin immateriell, sondern immateriell nur in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) sind, ist nicht in seiner physischen Seinsweise im Erkenntnisträger.

Vielmehr ist die Form im geschöpflichen Erkennenden in *psychischer oder intentionaler* Seinsweise; ihre Aufnahme von seiten des Erkennenden ist keine materielle, sondern eine *immaterielle*. Das entspricht der Natur des Erkennenden, das im Gegensatz zum Nichterkennenden doch nicht derart auf sein eigenes Sein beschränkt ist, daß es nicht anderes, ja « sozusagen alles » (Aristoteles) in intentionaler Weise sein könnte. Das ist auch die einzige Möglichkeit, die Identität der Form draußen und drinnen mit sich selber zu wahren: *in der intentionalen Seinsweise, die die bewußtseinsjenseitige Form im Erkennenden hat, hört sie nicht auf, dieselbe zu sein, die sie außerhalb des Erkennenden ist*; die immaterielle Aufnahme durch das Erkennende läßt sie als diese Fremdbestimmtheit unverändert.¹ Diese Annahme ist die not-

¹ Man muß also unterscheiden zwischen der Form, insofern sie diese Fremdbestimmtheit ist und zwischen ihrer Seinsweise. Insofern sie diese Fremdbestimmtheit ist, ist sie außerhalb des Erkennenden und im Erkennenden genau dieselbe. Ihre Seinsweise aber ist außerhalb des Erkennenden eine physische (oder metaphysische), im Erkennenden aber eine psychische, intentionale.

wendige Folge der Tatsache, daß die Form *als Anderes* im Erkennenden ist, und deshalb ebensowenig von der Hand zu weisen wie diese. Wenn wir überhaupt erkennen, dann erkennen wir vom Erkennen selber verschiedene Gegenstände, und diese Gegenstände besitzen wir in ihrer Identität in intentionaler Weise im Erkennen.

Das Erkennende geht also mit seinem Gegenstand eine Verbindung ein, wie sie inniger in der natürlichen Ordnung nicht gedacht werden kann: *es wird der Gegenstand*, den es erkennt. Wie der Gegenstand außerhalb des Erkennenden identisch ist mit dem Gegenstand im Erkennenden, so ist auch das Erkennende selber, das den Gegenstand in sich trägt, pro casu identisch mit dem Gegenstand. Denn den Gegenstand in intentionaler Weise in sich haben, d. h. ihm in sich und aus sich — dem Wesen des Aufnehmenden entsprechend — eine Seinsweise geben, das bedeutet für das Aufnehmende, das Erkennende: mit dem Gegenstand eins werden. *Das heißt aber weiterhin: den Gegenstand in seinem Ansich erkennen.* Den Gegenstand, den man aufgenommen hat, so in sich tragen, daß man der Gegenstand intentionaliter ist, bedeutet: ihn selber, so wie er an sich ist, erkennen.¹

Wenn aber das geschöpfliche Erkennende seinen Gegenstand in seinem Ansich erreicht, dann steht das geschöpfliche Erkennen dem göttlichen, wenn man so sagen soll, *qualitativ* nicht nach, dann erkennt das Geschöpf das, was es erkennt, ebenso wirklich und wahrhaftig, wie Gott seinen Gegenstand erkennt. In der Sprache der Schule ausgedrückt, heißt das: *cognitio stat in indivisibili sicut essentiae rerum, est aut non est, non admittit gradus.* Und der ganze Unterschied zwischen dem unendlich vollkommenen göttlichen und dem unvollkommenen geschöpflichen Erkennen und zwischen den

¹ Man muß diese eigenartige Identität zwischen Subjekt und Objekt so nehmen, wie sie sich dem Zurückdenken darbietet. Es ist keine absolute Identität. Die absolute Identität ist nur zwischen dem Intellekt Gottes als dem Subjekt und seinem Wesen als dem Objekt und in der *entitativen* Ordnung. Die Identität zwischen dem geschöpflichen Subjekt und seinem Objekt ist in der intentionalen Ordnung. Sie ist darum eine solche, daß kraft ihrer das Subjekt das Objekt in seinem Ansich erkennt, aber doch keine solche, daß jeder Unterschied zwischen dem Gegenstand außerhalb des Erkennenden und dem Gegenstand im Erkennenden (und dem Erkennenden selber) aufgehoben wäre. Der Gegenstand außerhalb des Erkennenden ist nur einer; der Gegenstand im Erkennenden vervielfältigt sich mit der Vervielfältigung der erkennenden Subjekte. Der Gegenstand außerhalb des Erkennenden ist *erkennbar*; im Erkennenden hat er ein *Erkanntsein*, an dem auch das erkennende Subjekt beteiligt ist. Darum bleibt bestehen, was oben S. 152 f. bezüglich des formalen Gegenstand-Seins und des Erkanntseins gesagt worden ist. *Die verschiedenartige Seinsweise bedingt den Unterschied.*

einzelnen Stufen des geschöpflichen Erkennens offenbart sich nur in der größeren oder geringeren Ausdehnung, die das Erkennen bezüglich der Gegenstände hat, sowie in dem tieferen oder weniger tiefen Eindringen in die Dinge und in dem einfacheren oder komplizierteren, mehr oder weniger leistungsfähigen Erkenntnisapparat: *quantitativ* oder extensiv läßt das Erkennen Grade zu, aber nicht intensiv. So erkennt Gott in unvergleichlichem Maße mehr Gegenstände als wir. Gott und schon der körperlose endliche Geist erkennen die Dinge komprehensiv: wir haben in diesem Leben keine komprehensive Erkenntnis. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge mit einem einzigen Akt, der seine Substanz ist; der Engel hat nur ein Erkenntnisvermögen: wir haben sechs äußere, vier innere Sinne und den Verstand und erkennen mit allen zusammen nicht die körperliche Einzelwesenheit.¹ Gottes Erkennen ist ein ewig wählender reiner Akt: unser Erkennen ist zeitlich bedingt und mit vielen zufälligen Mängeln behaftet. Aber das Erkennen als solches ist bei allen Erkennenden dasselbe, es ist eine *perfectio simpliciter simplex*. Und wenn es bei uns nur vermittelt akzidenteller Seinsheiten ausgeübt wird, wenn die Identität zwischen Subjekt und Objekt in der intentionalen Ordnung sich vollzieht, so ist das nur *per accidens* und berührt das Wesen des Erkennens nicht.²

b) *Die Seinsheiten haben keine Versubjektivierung des Gegenstandes im Gefolge.* — Schon das bisher Gesagte zeigt, daß die Art und Weise, wie bei uns das Erkennen zustande kommt und sich vollzieht, die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich nicht beeinträchtigen kann, daß also die Seinsheiten, die dazu erfordert sind, keine Subjektbezogenheit begründen, durch die der Gegenstand irgendwie verschleiert oder verdeckt würde.

Nun stellt die Psychologie aber fest, daß wir nur mit Hilfe des Erkenntnisvermögens, der Erkenntnistätigkeit und der Erkenntnisbilder der Gegenstände erkennen können. Würden also diese Seinsheiten die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich beeinträchtigen,

¹ Wenigstens nicht direkt.

² Wenn gesagt wird, daß qualitativ zwischen dem Erkennen Gottes und dem Erkennen der Geschöpfe kein Unterschied bestehe, so soll damit der substantielle Unterschied zwischen beiden natürlich nicht geleugnet werden. Werden beide, das göttliche und das geschöpfliche Erkennen, substantiell, d. h. absolut oder in sich, betrachtet, dann ist ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden. Relativ betrachtet, d. h. mit Bezug auf den Gegenstand, sind sie dagegen qualitativ gleich. Der substantielle Unterschied äußert sich eben auf der quantitativen Linie (siehe unten).

dann stände das Erkennen sich selbst im Wege und würde sich so unmöglich machen. Doch gehen wir auf die einzelnen Seinsheiten ein, um diese unsere Behauptung bestätigt zu finden.

α. Das Erkennende ist der Gegenstand in intentionaler Weise in der *Erkenntnistätigkeit*, im Akt. Im Akt hat der Gegenstand ein Erkenntnissein; der Akt zielt auf den Gegenstand in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich und trägt ihn in sich in psychischer Weise: das eine ist das andere.

Es ist nun ganz unmöglich, daß der Akt dem Gegenstand eine Subjektbezogenheit geben soll, durch die er nicht mehr in seinem Ansich erkannt werden könnte. Der Gegenstand wird nicht dadurch, daß er erkannt wird, in den Erkenntnisakt hineingestellt und so erkannt, wie er im Akt steht. Gewiß, er steht im Akt, er ist aus dem Erkenntnisvermögen und dem eingepägten Erkenntnisbild in ihn hineingewachsen, aber so, daß er dadurch in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich erkannt wird. So wie er im Erkennenden steht, in seiner intentionalen Seinsweise, ist er nicht *Terminus cognitionis*.

Darum wäre es verkehrt anzunehmen, er müsse wenigstens in dieser intentionalen Seinsweise erkannt werden, weil er in ihr im Erkennenden steht. Wäre das der Fall, dann würde der Erkenntnisakt sich selbst zum Gegenstand haben. Und wir hätten wieder jene direkte Selbsterkenntnis, die wir schon oben bei uns Menschen in diesem Leben und namentlich bei den äußeren Sinnen zurückweisen mußten. Denn wenn das Erkennen des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes sich in der Weise vollzieht, daß derselbe im Erkennenden durch den Akt ein intentionales Sein bekommt, dann erkennt der Akt sich selber, wenn er auf den Gegenstand in diesem intentionalen Sein terminiert. Das göttliche Erkennen allein ist Erkennen des Erkennens, subsidiierende Selbsterkenntnis. Wir erkennen in erster Linie *Fremdgegenstände* und uns selber nur indirekt und reflex. Und diese Fremdgegenstände erkennen wir in ihrem Ansich, indem wir sie uns intentionaliter verinnerlichen. Ja selbst der Engel und die getrennte Seele sind sich in ihrer direkten Selbsterkenntnis in gewisser Beziehung « *Fremdgegenstand* », insofern ihre Substanz und deren Akzidenzien, die Gegenstand dieser Selbsterkenntnis sind, an sich nicht auf gleicher Stufe der Aktualität stehen wie die Erkenntnistätigkeit, mit der sie sich erkennen. Infolgedessen bedürfen sie des ausgeprägten Erkenntnisbildes und der intentionalen Selbstverinnerlichung in actu secundo (siehe unten). Einzig bei Gott fallen die entitative und die intentionale

Ordnung schlechthin zusammen. Das göttliche Erkennen hat nicht nötig, sich selbst erkennend in einer von der entitativen verschiedenen, intentionalen Weise sich zu verinnerlichen. Gegenstand-Erkennen ist hier gleich Gegenstand-Sein.

β. Die Erkenntnistätigkeit geht aus dem *Erkenntnisvermögen* hervor. Wie das Geschöpf nicht durch seine Substanz unmittelbar tätig ist, so ist seine Substanz auch nicht durch sich selbst das Tätigkeitsvermögen. Sondern, so wie es verschiedene Tätigkeiten gibt, die nach den Gegenständen unterschieden werden, auf die sie sich beziehen, so gibt es auch mehrere Vermögen, die die Tätigkeit hervorbringen. Das Erkenntnisvermögen ist aber nicht *allein* Ursache der Erkenntnistätigkeit. Das Vermögen ist an sich unbestimmt; es verhält sich den verschiedenen Gegenständen gegenüber, auf die es hingeworfen ist, zunächst indifferent. Diese Unbestimmtheit muß aufgehoben, das Vermögen muß ein- und fertiggestellt werden, einen bestimmten Gegenstand zu erkennen. Und andererseits: wenn das Erkennende der Gegenstand beim tatsächlichen Erkennen (in actu secundo) ist, dann muß es derselbe schon in actu primo, in der Anlage sein. Diese beiden Aufgaben vollbringt das *eingeprägte Erkenntnisbild*: es vervollständigt und bestimmt das Erkenntnisvermögen in der entitativen Ordnung und macht das Erkennende in intentionaler Weise zum Erkannten. Die geschöpflichen Gegenstände können diese Doppelaufgabe nicht unmittelbar durch sich selbst vollziehen; dazu sind sie zu beschränkt in ihrem Sein. Die geschaffenen Dinge sind Bestimmtheiten für sich und in sich und können in ihrem physischen Sein nicht Bestimmtheiten eines andern, auch nicht eines Erkenntnisvermögens werden. Gottes Wesen allein informiert gleichsam, wie die Theologen lehren, unmittelbar durch sich selbst den Verstand der Glückseligen in der übernatürlichen Schau dieses göttlichen Wesens. Die geschaffenen Dinge dagegen bedürfen, da sie tatsächlich das Erkenntnisvermögen so bestimmen, daß dieses der Gegenstand wird, einer Stellvertretung, des Erkenntnisbildes, in dem sie die Bestimmtheit des Vermögens in psychischer Seinsweise werden. Sie bedienen sich zu diesem Zwecke des eingeprägten Erkenntnisbildes gleichsam als werkzeuglicher Ursache.

Als Vervollständigung des Erkenntnisvermögens ist also das eingeprägte Erkenntnisbild eine akzidentelle Beschaffenheit des Vermögens; es liegt auf der entitativen Linie, es wird materiell (in einen zu entwickelnden Untergrund) aufgenommen. Nach seiner intentionalen

Seite ist es der Keim, aus dem der Erkenntnisträger der Gegenstand in actu secundo wird, wird es in einer über die Bestimmbarkeit eines materiellen Untergrundes erhabenen Weise aufgenommen. Als physisches Akzidens kann es dem Erkenntnisvermögen habituell anhaften, ohne dabei die zweite Aufgabe zu leisten. Soll das Erkennende tätig sein, dann erfüllt das eingeprägte Erkenntnisbild zugleich beide Aufgaben (es bringt beide formalen Wirkungen hervor): es informiert entitativ das Erkenntnisvermögen (in actu primo remoto) und macht in intentionaler Weise den Erkenntnisträger zum Erkannten (sowohl in actu primo proximo als auch — vermittelt der Tätigkeit — in actu secundo). Das eingeprägte Erkenntnisbild annehmen heißt also davon überzeugt sein, daß außer uns existierende Dinge Gegenstände unserer Erkenntnis sind. Es ablehnen heißt in Abrede stellen, daß die Außenwelt die Norm unserer Erkenntnisse ist.

Würde nun das Erkenntnisvermögen mit dem eingepägten Erkenntnisbild ein Hindernis bilden für die Erfassung des Gegenstandes, der das Erkenntnisbild einprägt, was würde dann erkannt? Der Ursächlichkeitsgrundsatz verlangt, daß das Erkennende, das sein Gegenstand in actu secundo nicht durch sich selber ist, diesen in actu primo empfangen muß. Folglich müßte das Erkennende auch den « subjektbezogenen » Gegenstand, der, wie die Gegner sagen, von der Außenwelt wenigstens mitbestimmt wird, irgendwie in actu primo ins Erkenntnisvermögen aufnehmen. Wenn dadurch aber auch das Ansich des subjektbezogenen Gegenstandes behindert würde, was dann? Also können auch das Erkenntnisvermögen und das eingeprägte Erkenntnisbild das Ansich des Gegenstandes nicht beeinflussen, ebensowenig wie die Erkenntnistätigkeit dies tut.

Wenn auch der bewußtseinsjenseitige Gegenstand nur durch das Mittel des eingepägten Erkenntnisbildes das Erkenntnisvermögen informiert: die Wirkung, die intentionale Verinnerlichung *seiner selbst*, bringt er als formale Hauptursache doch selber hervor. Das eingeprägte Erkenntnisbild dient ihm, wie oben angedeutet wurde, nur als Werkzeug dazu. Darum ist es auch er selber, der erkannt wird, und nicht ein Abbild von ihm. Der Name Erkenntnis**bild** darf uns nicht irre machen. Wir können diesen ganz oder teilweise unstofflichen Seinsheiten, deren Wesen wir nur unvollkommen erkennen, keine Namen geben, die ihnen vollkommen angepaßt wären.

Das ist freilich hier vorausgesetzt, daß einerseits das Erkennende so eingerichtet ist, daß es durch das eingeprägte Erkenntnisbild den

bewußtseinsjenseitigen Gegenstand intentionaliter aufnimmt, und zwar selbst dann, wenn dieser sich, wie bei den Sinnen, erst noch physisch dem körperlichen Organ mitteilen muß — auch die äußeren Sinne haben zum Terminus den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, die physische Körperbestimmtheit, die den Erkenntnisvorgang *einleitet*, nicht deren passivische Einwirkung auf das körperliche Organ — und andererseits, daß der Gegenstand fähig ist, durch das Erkenntnisbild (und die vorausgehende physische Determination des Organs) *sich selber* dem Erkenntnisvermögen mitzuteilen. Doch die Tatsache, daß wir die Dinge (auch die physischen Körperbestimmtheiten) in ihrem Ansich erreichen, nötigt uns, auch diese Voraussetzung zu machen.

Der hl. Thomas faßt, platonisch-augustinische Gedanken mit aristotelischen zu einer Einheit verbindend, die Hinordnung von Erkenntnis-Objekt und -Subjekt aufeinander in folgender Weise auf : Gott ist das erste, wesenhafte Erkenntnislicht und folglich der Urquell jeglichen geschaffenen Erkenntnislichtes. Er ist aber auch das erste, wesenhafte Seiende und erkennend (und wollend) der Urquell jeglichen geschaffenen Seins. Infolgedessen existieren alle geschaffenen Dinge erkenntnismäßig — in den göttlichen Ideen — in Gott. Der Engel nimmt nun in den ihm von Gott eingegossenen Erkenntnisbildern unmittelbar — ohne Vermittlung der existierenden Dinge — teil an diesen göttlichen Ideen. Der Mensch aber nur mittelbar : die eingepprägten Erkenntnisbilder entstehen in ihm durch Einwirkung der existierenden (körperlichen) Dinge, die ihrerseits Verwirklichungen göttlicher Ideen sind. So werden Sein und Erkennen, die für uns Menschen in zwei Reiche sich scheiden und doch eine höchst staunenswerte Synthese in uns eingehen, sowohl in ihrer Unterschiedlichkeit als auch in ihrer Synthese letztlich auf Gott zurückgeführt. Von ihm gehen beide aus, von ihm sind beide aufeinander hingeordnet.

Daß Erkenntnisvermögen und Erkenntnisbild den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand nicht in seinem Ansich beeinträchtigen, trifft auch da zu, wo das eingepprägte Erkenntnisbild bei den verschiedenen Erkenntnisträgern entitativ nicht auf derselben, sondern auf verschiedenen Stufen der Immaterialität, der Erhabenheit über die Stofflichkeit und Potenzialität, steht oder von verschiedenen Ursachen eingepprägt worden ist. Das eingepprägte Erkenntnisbild richtet sich in seiner Immaterialität naturgemäß nach der Immaterialität des erkennenden Wesens bzw. des Erkenntnisvermögens (dasselbe gilt

auch von der Erkenntnistätigkeit und vom ausgeprägten Erkenntnisbild). Einen höheren Grad der Immaterialität besitzt z. B. das eingeprägte Erkenntnisbild einer Körperbestimmtheit, etwa einer Farbe oder eines Tones in der Einbildungskraft als im äußeren Sinn, eine höhere im Verstande eines körperlosen Geistes als im Sinnesvermögen des Menschen oder des Tieres. Einen höheren Grad besitzt das Erkenntnisbild der körperlichen Wesenheit in dem Verstand eines Engels als im menschlichen Verstand, einen höheren Grad besitzen die Erkenntnisbilder im Verstande eines in der Immaterialität höher stehenden als eines nicht auf derselben Höhe stehenden, also von ersterem wesentlich verschiedenen Geistes. Dem körperlosen Geiste prägt Gott selber die Erkenntnisbilder ein. Unseren Sinnen werden die Erkenntnisbilder von den Körperbestimmtheiten eingeprägt, auf die sie hingeordnet sind, und zwar erst durch Vermittelung physischer, chemischer und physiologischer Einwirkungen auf das körperliche Sinneswerkzeug. Bei unserer Verstandeserkenntnis bedient sich der tätige Verstand der ausgeprägten Vorstellungsbilder, um im möglichen Verstand (im eigentlichen Erkenntnisvermögen) die für die Erkenntnis der körperlichen Wesenheiten erforderlichen verstandesmäßigen Erkenntnisbilder hervorzubringen.

Aber alle diese Umstände beeinflussen wiederum die Qualität des Erkennens nicht: *das, was* mit Hilfe der verschiedenen Erkenntnisbilder erkannt wird, wird überall in derselben Weise erkannt und zwar in seinem Ansich. Ob also ein Engel eine Körperbestimmtheit, etwa eine blaue Farbe, erkennt mit Hilfe des Erkenntnisbildes, das seinem Verstand von Gott eingegossen worden ist und das in der Immaterialität *seinem* Wesen entspricht, oder ob ein menschliches oder tierisches Auge die Farbe erkennt mit Hilfe des Erkenntnisbildes, das ihm diese Körperbestimmtheit eingeprägt hat und das der Immaterialität dieses äußern Sinnes angepaßt ist: in beiden Fällen wird die Farbe wirklich erkannt. Und wenn es nur der kleinste Ausschnitt oder ein Punkt ist, den beide gemeinsam an einem Gegenstand erkennen: *das, was* sie gemeinsam erkennen, erkennen sie in gleicher Weise. Die Tätigkeit, durch die sie gemeinsam die Bestimmtheit in immaterieller Weise besitzen, wird in eindeutigen (univoken) Sinn Erkennen genannt. Selbst Gott besitzt diese Tätigkeit in formaler Weise; aber als *Actus purus* besitzt er sie formaliter eminenter. Darum kann der Begriff des Erkennens, wie überhaupt keiner unserer Begriffe und Ausdrücke, nicht in eindeutiger Weise auf Gott und die Geschöpfe angewandt

werden. Er wird aber, wie alle Begriffe, die eine *perfectio simpliciter simplex* ausdrücken, in analoger Weise auf Gott übertragen.¹

So verschiedenartig demnach die Erkenntnisbilder und Erkenntnisvermögen in ihrer Immaterialität sind, so verschiedenartig infolgedessen die Subjektbezogenheit der durch sie erkannten Gegenstände ist: so gleichartig ist die Erkenntnis dieser Gegenstände von seiten der Erkenntnisträger. Und wenn oben S. 152 f. gesagt wurde, daß das Erkenntnis des Gegenstandes als formale Wirkung des Erkenntnisbildes und der Erkenntnistätigkeit gewissermaßen wie diese vom Ding der Außenwelt und vom erkennenden Subjekt wechselseitig bestimmt werde — gerade zum Zustandekommen des Erkenntnisbildes tragen Subjekt und Objekt gemeinsam bei — so war dabei an irgend eine Versubjektivierung des Gegenstandes natürlich nicht gedacht. Diese Art der Subjektbezogenheit, wie sie hier vorliegt und sich kundtut, beeinträchtigt den Gegenstand nicht in seinem Ansich.

γ. Das ist auch bezüglich des *ausgeprägten Erkenntnisbildes* der Fall. Die aus dem Erkenntnisvermögen und dem eingprägten Erkenntnisbild in gleicher Weise geborene Erkenntnistätigkeit terminiert² auf den Gegenstand entweder unmittelbar, wenn er dem Erkennenden gegenwärtig und proportioniert ist, oder mittelbar, durch das ausgeprägte Erkenntnisbild, wenn er dem Erkennenden nicht gegenwärtig oder nicht proportioniert ist. Die Tätigkeit *der äußeren Sinne* geht unmittelbar auf ihren Gegenstand, die physische Körperbestimmtheit. Sowohl die unmittelbare Berührung der Körperbestimmtheit mit dem Sinnesorgan, als auch die Proportion zwischen den äußeren Sinnen und ihrer Tätigkeit einerseits und ihrem Gegenstande andererseits machen die Ausprägung eines Erkenntnisbildes überflüssig. Zudem können wir durch die Innenerfahrung bei den äußeren Sinnen kein ausgeprägtes Erkenntnisbild feststellen. Sie erweisen sich uns nicht als schöpferisch. Auch die Tätigkeit *des Gemeinsinnes* terminiert unmittelbar, ohne ausgeprägtes Erkenntnisbild, auf ihren Gegenstand, die Empfindungstätigkeiten der äußeren Sinne, insofern sie den Erkenntnisträger behaften.

Die glückselige vom Körper *getrennte Seele* schaut in der Verklärung Gottes Wesenheit unmittelbar in sich. Diese ist durch sich

¹ Die Analogie, die hier vorliegt, ist eine *analogia proportionalitatis propriae virtualiter continens analogiam attributionis* (vergl. *Jos. Gredt, Elementa* II³, n. 675, 7; 679). — Die Sinneserkenntnis besitzt Gott virtualiter eminenter.

² Terminieren sagt zugleich erkennend hinzielen auf einen Gegenstand, in ihm sich auswirken und in ihm ruhen.

selbst erkannt und bedarf dazu im erkennenden Verstand keines ausgeprägten Erkenntnisbildes. Oder vielmehr, sie ist in der Fülle ihrer Aktualität und Leuchtkraft durch sich selbst gewissermaßen das ausgeprägte Erkenntnisbild, in dem der Verstand des Seligen, durch das Glorienlicht übernatürlich gestärkt, sie schaut. In einem andern Erkenntnisbild, das immer nur etwas Geschöpfliches, darum *actus impurus*, wäre, könnte sich auch der *Actus purus* unmöglich so offenbaren wie er in sich ist.¹

Schon der höchststehende *endliche Geist* ist nicht mehr tatsächlich durch sich selbst erkannt. Weil er an sich nur Wesenswirklichkeit ist, ist er substantialiter nur in *actu primo* erkannt. Das tatsächliche Erkennen vollzieht sich bei ihm in akzidenteller Weise. Seine Substanz, die formaler Gegenstand seines Verstandes ist, muß darum in akzidenteller Weise mit der fehlenden Aktualität gleichsam umkleidet und auf die Linie der Aktualität des *actus secundus* erhoben werden, damit die nötige Proportion zwischen Subjekt und Objekt vorhanden ist und das eine das andere in *actu secundo* sein kann. Alles was potenziell, was dunkel in dieser ersten Wirklichkeit der Substanz ist, muß aktuiert und durchleuchtet werden, damit sie in *actu secundo* nach allen Richtungen hin, in all ihren Seinsgraden, inneren Zusammenhängen und äußeren Beziehungen verstanden und erschöpft werden kann. Das besorgt die Erkenntnistätigkeit selber im ausgeprägten Erkenntnisbild, in dem ihr der Gegenstand gleichwertig entgegentritt. Die Erkenntnistätigkeit ist, wenn auch nur als Akzidenz, *actus secundus*, darum kann sie dem Gegenstand die für den *actus secundus* fehlende Aktualität geben. Insofern sie das Erkenntnisbild hervorbringt, wird sie von den Scholastikern *dictio* genannt. Hat sie dasselbe hervorgebracht, dann wirkt sie sich in ihm aus als *contemplatio*.

Auch unsere *inneren Sinne*, mit Ausnahme des Gemeinnes, und unser *Verstand* prägen ein Erkenntnisbild aus: die inneren Sinne, da sie ihren Gegenstand erreichen in einer Weise, die von seiner Gegenwart absieht; der Verstand, da ihm sein eigentümlicher Formalgegenstand, die von den individuellen Merkmalen losgelöste Körperwesenheit, in den Sinnesinhalten nur der Möglichkeit nach und nicht tatsächlich vorliegt. Die Sinnesinhalte stellen die mit den individuellen Merkmalen verwachsene Körperwesenheit dar, die als solche vom

¹ Es sei nebenbei bemerkt, daß nach der Lehre der Theologen auch in der heiligen Dreifaltigkeit Gott Vater sich selbst erkennend ein Erkenntnisbild, das *Verbum*, hervorbringt, aber wiederum nicht *ex indigentia*, sondern *ex abundantia*.

Verstand nicht unmittelbar und direkt erkannt wird. Darum muß der tätige Verstand dem möglichen Verstand erst ein Erkenntnisbild einprägen, durch das dieser seinen unmittelbaren und direkten Gegenstand erkennt: der tätige Verstand muß die im Vorstellungsbild dargestellte körperliche Einzelwesenheit ihrer individuellen Merkmale entkleiden. Weil also unserem Verstand sein Gegenstand nicht so gegenwärtig und proportioniert ist, wie er ihn erkennt, muß er ein Erkenntnisbild, das dem vom tätigen Verstande eingepprägten entspricht, ausprägen. Die Erkenntnistätigkeit muß einen ihr entsprechenden Abschluß und Zielpunkt haben, in dem sie den Gegenstand erkennend sich auswirkt. Im ausgeprägten Erkenntnisbild ist dieser Zielpunkt gegeben. Das ausgeprägte Erkenntnisbild, sowohl der inneren Sinne als auch des Verstandes, wird von uns übrigens auch durch die Innenerfahrung erkannt.

So kompliziert nun die Erkenntnisvorgänge gerade auch durch das ausgeprägte Erkenntnisbild sich darstellen, so sehr der Erkenntnisträger an seinem Formalgegenstand schöpferisch sich betätigt — der innere Sinn bringt seinen Gegenstand der Gegenwart nach, der Verstand den seinigen der Gegenwart und der abstrakten Form nach hervor — : wenn das ausgeprägte Erkenntnisbild seinen *Inhalt*, den Gegenstand selber, in seinem Ansich verschleiern würde, was würde wiederum tatsächlich erkannt? Etwas Psychisches oder Physisch-Psychisches? Dieses « subjektbezogene » Etwas müßte doch wieder von den betreffenden Erkenntnisvermögen vermittelt eines ausgeprägten Erkenntnisbildes erkannt werden. Und wenn dieses dann seinerseits den Gegenstand beeinträchtigt, gibt es einen *processus in infinitum*.

Es ist darum auch nicht ein intentionales Abbild des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes, in dem wir diesen « subjektbezogen » im ausgeprägten Erkenntnisbild erkennen. Ebenso wenig wie das eingepprägte, beeinflußt auch das ausgeprägte Erkenntnisbild die Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände in subjektiver Weise. Dadurch, daß der Gegenstand nicht unmittelbar durch sich selber, sondern nur durch das Mittel des eingepprägten Erkenntnisbildes den Erkenntnisträger informieren, und, wenn ein ausgeprägtes Erkenntnisbild nötig ist, nur in diesem erreicht werden kann, wird er nicht auch nur mittelbar in einem Abbild oder einem Symbol oder in irgend einer andern Ähnlichkeit erkannt. Vielmehr wird der Gegenstand durch diese Mittel *in seinem unmittelbaren bewußtseinsjenseitigen Ansich* erkannt, *so wie das Erkennende durch diese Mittel intentionaliter der*

bewußtseinsjenseitige Gegenstand selber geworden ist. Das eingeprägte und das ausgeprägte Erkenntnisbild sind nur formale Zeichen, die, ohne sich selbst zu zeigen, unmittelbar den Gegenstand aufweisen und sich selber erst dem wissenschaftlichen bzw. dem reflexen Erkennen ausdrücklich kundtun.

Daß es auch im ausgeprägten Erkenntnisbild der Gegenstand selber ist, der erkannt wird, können wir mit um so größerer Berechtigung sagen, als wir überzeugt sind, daß die äußeren Sinne, auf die sich die anderen Erkenntnisvermögen stützen, ihren Gegenstand eben nicht vermittelt eines ausgeprägten Erkenntnisbildes erreichen. Dadurch ist uns der direkte Zugang zur bewußtseinsjenseitigen Außenwelt gewährleistet.

Wenn man aber schon die äußeren Sinne ein Erkenntnisbild ausprägen und in jedem Erkenntnisbild das Erkennende nur eine Ähnlichkeit des subjektunabhängigen Dinges erfassen läßt, wie will man da jemals an die Außenwelt herankommen oder auch nur die Ähnlichkeit des Erkannten mit dem Ding der Außenwelt feststellen?

Bleiben wir darum dabei: trotz Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisvermögen, trotz ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild — oder vielmehr vermittelt dieser Seinsheiten erkennen wir die Dinge in ihrem bewußtseinsjenseitigen Ansich. Diese Seinsheiten sind *rein subjektive Mittel* des Erkennens, die weder in den Gegenstand objektiv unentwirrbar miteingehen, noch auch dem Hinzielen auf denselben sich als subjektive Beigabe aufdrängen. Sie bilden den eigentlichen Erkenntnisapparat, mit dem wir die Dinge unverfälscht so erreichen wie sie sind. Die Subjektbezogenheit, die dem Gegenstand durch dieselben entsteht, beeinträchtigt ihn nicht.

Und wenn uns dieser Apparat allzu kompliziert erscheint, so müssen wir bedenken, daß der Mensch eben nicht *actus purus* ist, sondern daß er aus Leib und Seele besteht, und daß nach Anordnung des Urhebers der Natur der Leib zur Entwicklung und Vervollkommnung der Seele beitragen soll. Durch den Leib steht die Seele des Menschen mit der körperlichen Außenwelt in Zusammenhang, durch den Leib werden ihr die Erkenntnisse, die sie von der körperlichen Außenwelt gewinnen soll, vermittelt. Daher die vielen Seinsheiten, die nötig sind, den Gegenstand für die Erkenntnis vorzubereiten und die Erkenntnis zu bewerkstelligen. Diese selber aber erfaßt die Dinge *so wie sie sind*.

(Fortsetzung folgt.)

