

Die „ewigen Wahrheiten“ im System des hl. Thomas von Aquin.

In der Festgabe für Hertling (1913) hat M. Baumgartner eine wertvolle Abhandlung „Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis“ veröffentlicht. Seitdem haben besonders Richard und Maréchal in Frankreich wichtige Beiträge zur Erkenntnislehre des hl. Thomas geliefert. In neuester Zeit faßte Grabmann alle Untersuchungen über diesen Gegenstand zusammen und ergänzte sie durch eindringliche Forschungen in seiner Schrift: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Münster 1924).

Eine kleine Anregung, die in der Richtung dieser Arbeiten liegt und ohne Kenntnis der oben genannten französischen Studien verfaßt wurde, möchte dieser Aufsatz bieten. Sowohl für die Metaphysik wie für die Erkenntnistheorie des Aquinaten ist seine Auffassung der „ewigen Wahrheiten“, wie mir scheint, maßgebend; sie zeigt Seiten, die noch zu wenig berücksichtigt wurden.

Die Beispiele, die Thomas immer wieder bringt, zeigen klar, daß er die mathematischen, metaphysischen und sittlichen Wahrheiten zu den geschaffenen Wahrheiten (*veritates creatae*) zählt. Sie sind nicht geschaffen im Sinne Descartes', als wären sie vom freien göttlichen Willen angeordnet; wohl aber deshalb, weil ihr Sein begrenzt, von Gott abhängig ist. Wir werden sehen, daß diesen Wahrheiten nach dem hl. Thomas kein ewiges Sein zukommt. Sie haben überhaupt keine Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Es handelt sich dabei nicht um eine physische Wirklichkeit, etwa in Platons Sinn in aristotelischer Deutung. Nach Thomas haben sie auch keine metaphysische Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Trotzdem sind sie aber in keiner Weise eine subjektive Schöpfung des urteilenden Verstandes, es kommt ihnen eine notwendige Geltung zu, aber in ganz eigenartiger Weise. Diese Untersuchung eröffnet interessante Ausblicke.

Wir sind gewöhnt, von ewigen Wahrheiten zu sprechen, von mathematischen, metaphysischen, sittlichen. Wir denken da im Geiste Platons, der Neuplatoniker und Augustins. Und auch viele Richtungen der neueren Philosophie, idealistische, realistische, phänomenologische, legen jenen Wahrheiten eine Art Ewigkeit bei, sei es als Formgesetz, sei es als Geltung, sei es als Sein in einem Reich gleichsam freischwebender Wesenheiten, die immer und überall dem denkenden Geist in unveränderlicher Notwendigkeit gegeben sind.

Thomas von Aquin leugnet ganz ausdrücklich, daß es eine ewige Wahrheit gibt, außer der einen Wahrheit des göttlichen Intellekts, der mit Gottes Wesen identisch ist (S. theol. 1, q. 16; Sent. 1, dist. 19; De veritate q. 1). Er nimmt nicht etwa den Begriff „ewig“ im strengsten Sinne; denn so ist es ja unmittelbar einleuchtend, daß diese Eigenschaft der Ewigkeit Gott allein zukommt. Er nennt hier ewig Dinge, die keinen Anfang und kein Ende haben, und auch in diesem weiteren Sinne kommt nach ihm keiner geschaffenen Wahrheit Ewigkeit zu.

Diesen Tatbestand zu untersuchen, ist schon deshalb wertvoll, weil er uns einige weniger beachtete Seiten der thomistischen Erkenntnislehre aufdeckt.

Es soll nur die Auffassung des Aquinaten gezeigt werden, ohne Urteil über ihre Richtigkeit.

Thomas geht von der Überzeugung aus, daß Wahrheit in strengem Sinne nur im Verstand ist, im göttlichen und im geschaffenen. Augustins Definition: „Wahr ist das, was ist“, läßt er nicht gelten. Diese Begriffsbestimmung käme höchstens der Wahrheit zu, die in den Dingen ist; diese Dingwahrheit habe aber eine wesentliche Beziehung zum aktuell erkennenden Verstand. Das Merkmal des „Wahren“ geht erst vom Denken auf das Ding über. Die Wahrheit im Verstand werde allein durch das Sein des Dinges, nicht durch seine „ontologische Wahrheit“ bedingt.

Augustinus hätte das niemals zugegeben.

Die Wahrheit ist also nach Thomas in erster Linie im Denken, erst in zweiter Linie in den Dingen, und zwar nur insofern diese in ihrer Beziehung zum göttlichen Verstand, als ihrem Urgrund, gefaßt werden.

Diese Auffassung, daß der menschliche Verstand die Wahrheit als solche nicht von den Dingen empfängt, sondern im Urteil schafft, führt der Aquinate mit unerbittlicher Folgerichtigkeit durch. Daher rührt seine auf Aristoteles zurückgehende Lehre, daß man bei Erkenntnis des Wesens der Dinge nicht im strengen Sinne von Wahrheit reden dürfe. Denn diese liegt nur im Urteil. Im wesenerkennenden Verstand finde sich die Wahrheit ihrem eigentlichen Sinne nach nicht; man könne in diesem Falle nur von einer ontologischen Wahrheit des Inhalts des Verstandesaktes sprechen; die Wahrheit besage aber eine Seinsart des erkannten Gegenstandes im erkennenden Geist; das treffe hier nicht zu. (*Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente „quod quid est“, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri.* S. th. 1, 16, c. 2.)

Man sieht hier mit einleuchtender Klarheit, daß Thomas trotz seiner Definition der Wahrheit: „Die Angleichung des Verstandes an den Gegenstand“, keineswegs den naiven Realismus vertrat, als ob man einen Vergleich anstellen könne zwischen dem Bewußtsein um ein Ding und diesem Ding selbst. Diese Angleichung (*conformitas, adaequatio*) ist ihm etwas Objektives, Ontologisches; der Verstand ist tatsächlich den Dingen bei der Wahrheits-erkenntnis angeglichen. Er ist vom Schöpfer so eingerichtet, daß das, was er durch sein Urteil (*componendo et dividendo*) schafft, dem wirklichen Sein der Dinge entspricht. Es handelt sich aber nicht um irgend eine Art „prästabiler Harmonie“, sondern um wesentliche, eingeborene Beziehungen des Denkens zum Sein. — Thomas hat also nie geleugnet, daß die Bewußtseinswelt als Wahrheit ein in sich geschlossener Kreis ist; man kann aus ihr durch Verstandesoperationen nicht herauskommen. Wohl aber besteht das Wesen des Verstandes in der Übereinstimmung des geschlossenen Bewußtseinskreises mit der wirklichen, objektiven Welt. Und diese Übereinstimmung ist auch unmittelbar erkennbar, nicht aber der Grund der Übereinstimmung. Thomas ist also gleichweit entfernt vom Idealismus, Ontologismus, Okkasionalismus und naivem Realismus.

Auf diesen Grundlagen baut er denn auch seinen Satz auf, daß keine geschaffene Wahrheit ewig sein könne (a. a. O. a. 7).

Weil die Wahrheit im Verstand ist und unserem Verstand Ewigkeit nicht zukommt, kann es auch keine ewigen Wahrheiten geben. Sie haben alle einmal

angefangen. So hat z. B. die Wahrheit: „zwei und drei macht fünf“, ihren Ewigkeitsgehalt allein im göttlichen Geist. „Man kann auch nicht sagen“, schreibt Thomas, „daß es von jedem augenblicklichen Ereignis von Ewigkeit galt, es werde einmal in der Zukunft wahr werden. Diese ‚Wahrheit‘ gilt nur insofern, als die Dinge in ihrem Urgrund, Gott, als zukünftige enthalten waren. So unterscheiden sie sich aber nicht vom göttlichen Wesen“ (a. a. D. a. 7).

Thomas macht sich selbst eine ganz spitzfindige Einwendung, die wir ein wenig auseinanderlegen, um sie verständlich zu machen: Wenn wirklich die Wahrheiten, z. B. die metaphysischen, einmal begonnen haben und vorher nicht bestanden, so war doch wenigstens stets eine Wahrheit vorhanden, nämlich die, daß es keine solchen Wahrheiten gebe. Das war doch wohl durch irgend eine metaphysische Wahrheit wahr; also bestand eine solche und bestand doch nicht (vgl. a. a. D. a. 7 ad 4). Bevor ein geschaffener Geist, antwortet Thomas, metaphysische Wahrheiten dachte, war der Satz, „diese Wahrheiten haben keinen Bestand“, nicht wahr; es sei denn, daß man ihn als Erkenntnis Gottes, die mit Gottes Wesen identisch ist, faßt.

Jetzt freilich könne man wahrheitsgemäß sagen, daß obiger Satz wahr sei; er habe aber nur durch unsern Verstand seinen Wahrheitsgehalt, nicht etwa aus einer ontologischen metaphysischen Welt heraus; denn diese hatte vor der Existenz geschaffener Verstande in sich keine Wirklichkeit, sie war ein „Nicht-Sein“. [Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non-esse ipsius ut praecedens esse eius.] In diesem Satz liegt die Endlösung. Jetzt kann man wahrheitsgemäß die Nichtexistenz jener „Wahrheit“ behaupten, weil unser Verstand über sein eigenes Sein und Nichtsein urteilen kann. Vor jedem geschaffenen Verstand hatten die metaphysischen Wahrheiten keinerlei geschaffenes Sein, auch kein metaphysisches.

Man darf nach Thomas nicht einmal sagen, daß die Vielfältigkeit und die Zahl der Ideen geschaffener Wahrheiten aus deren eigenem Wesen abzuleiten wäre. Alle Gesichtspunkte, unter denen die Ideen als vielfältig erscheinen, kommen nicht von den Dingen. Die Vielfältigkeit rührt allein von Gottes Wesen her¹.

Bei dem weiteren Ausbau seiner Ansicht lehnt Thomas natürlich auch die Unveränderlichkeit geschaffener Wahrheiten ab. Er behauptet selbstverständlich nicht, daß der Satz „Zweimal zwei ist vier“ einer Veränderung unterworfen sei, wohl aber, daß die Wahrheit dieses Satzes die Funktion eines Verstandes ist, der irren kann, weil er endlich ist.

Diese grundlegende Auffassung darf man nicht durch die Behauptung abschwächen, die ontologische Wahrheit metaphysischer und mathematischer Sätze müsse im Gegensatz zur logischen Wahrheit als „ewig“ bezeichnet werden.

Das wäre eine Grenzverwischung.

¹ De potentia q. 3. a. 7 ad 17 et 18: Verum est in mente non in rebus. Unde omnia, quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

Omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

Wir haben es wirklich mit zwei ganz verschiedenen Denkrichtungen auch innerhalb der Scholastik zu tun.

Die eine bezeichnet gewisse Sätze der Mathematik, Metaphysik und Ethik als ewige Wahrheiten nicht bloß in dem Sinne, daß ihre unabänderliche Notwendigkeit in Gottes Wesen begründet ist, und daß jeder geschaffene Verstand sie so erkennen muß, wenn er sie erkennt. Sie erscheinen vielmehr in einem eigenen metaphysischen Sein, mit einer einhaltenden Geltung als gegeben für jeden Verstand. Sie sind also nicht bloß in der mit Gottes Wesen identischen Gotteserkenntnis ewig (so Thomas), sondern auch in sich, natürlich nicht unabhängig von Gott. Nach dieser Auffassung gibt es also ein wirkliches, geschaffenes metaphysisches Sein, die Wesenheiten der Dinge, die als solche dem Verstand erkennbar sind. Diesem Sein kommt Ewigkeit zu, weil es seinem Begriff nach anfang- und endlos ist.

Und eben das leugnet Thomas ausdrücklich und immer. Die Nachahmungsfähigkeit der göttlichen Wesenheit (*imitabilitas*) begründet nach ihm kein metaphysisches Sein, dessen Wirklichkeit oder dessen Geltung für uns direkt und aus sich erkennbar wäre.

Thomas macht sich den Einwand: „Wenn die wahren oder sittlich rechten Dinge zerstört werden, bleibt doch noch die Wahrheit und rechtliche Ordnung der Dinge, durch die sie wahr und recht sind“ (also ihr metaphysisches Sein). Er leugnet das: „Die Wahrheit, die nach Zerstörung der Dinge übrig bleibt, ist einzig die Wahrheit des göttlichen Intellekts“ (*De ver.* 1, 4, 3 et ad 3).

Auch behauptet Thomas ausdrücklich, daß der Satz: „Es ist wahr, daß eine Wahrheit kein Sein hat“, nur im Verstand ihr Sein haben kann. (*Unde ad destructionem veritatis, quae est in re, non sequitur nisi esse veritatis, quae est in intellectu* [*a. a. D.* 1, 5 ad 2]). Er leugnet auch (*a. a. D.* 16 et ad 16), daß es irgend etwas außer Gott gebe, dem in irgend einer Weise ewige Wahrheit zugesprochen werden könne. Man mache sich also vor allem eines klar: Thomas erkennt kein Reich in sich bestehender metaphysischer Seinsinhalte an außer ihrer Existenz in einem Denkwesen. Da wir nun diese „notwendigen Wahrheiten“ nicht in Gott schauen, da sie andererseits in sich keinerlei Art von Sein haben, existieren sie als geschaffene Wahrheiten nur im jeweiligen endlichen Erkenntnisakt. Dieser Erkenntnisakt kann aber nicht dadurch „wahr“ sein, daß er einem objektiven Sein in sich entspricht; denn es gibt eben kein solches Sein; er kann nur dadurch „wahr“ sein, daß er tatsächlich (nicht bewußt erkenntnismäßig, das wäre *Ontologismus*) den in Gott enthaltenen Dingen entspricht, soweit diese Nachbildungen des göttlichen Wesens sind.

Und nun fragt es sich, wie Thomas nach seiner Theorie zur Erkenntnis der notwendigen Geltung metaphysischer Sätze gelangen kann. In Gott schaut er sie nicht, die Nachahmungsfähigkeit des unendlichen Wesens erkennt er nicht unmittelbar, die metaphysischen Dinge in sich kann er nicht schauen, weil sie nach ihm keinerlei Sein außer dem Denken haben.

Gewiß kann er auch diese Sätze aus der Welt des Sinnfälligen durch den Einfluß des tätigen Verstandes (*intellectus agens*) durch Abstraktion in einer allgemeinen Form gewinnen. Ja selbst die letzten, einfachsten, unzerlegbaren Prinzipien der Erkenntnis schöpft der Mensch aus der Welt der Sinne (vgl.

Q. disp. De anima a. 4 ad 6). Aber woher kommt ihm die Überzeugung von der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit?

Thomas lehrt immer und ohne Ausnahme, daß eine sichere Erkenntnis der Allgemeingültigkeit ohne Zurückführung auf die letzten, unbeweisbaren Prinzipien (Kontradiktionsprinzip, das Ganze größer als die Teile u. ä. m.) unmöglich ist. Aber ebenso ausnahmslos lehrt er, daß die letzten Prinzipien (ihrem Gewissheits- und Notwendigkeitsgehalt nach), unbeschadet ihrer aktuellen Gewinnung durch Abstraktion aus Sinneserlebnissen, von Gott der Seele gegeben sind; sie sind eingeboren (innata).

Er vergleicht z. B. die Erkenntnis der Prinzipien in der menschlichen Seele mit der Erkenntnis der Engel. Wie die reinen Geister alle Dinge durch eingeborene Idee erkennen, so erkennen wir die Urprinzipien (*principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat*) durch einen Eindruck der ewigen göttlichen Wahrheit in unsern Geist (vgl. De ver. 8, 7 ad 3). Nur ist bei uns die Sinnenerkenntnis eine notwendige Bedingung.

Thomas sagt sogar wörtlich: Die ersten Prinzipien, deren Erkenntnis uns angeboren ist, sind gewisse Ähnlichkeiten mit der unerschaffenen Wahrheit; so weit wir also durch sie über andere Dinge urteilen, sagen wir, daß wir über die Dinge durch ewige Gründe, oder durch eine unerschaffene Wahrheit urteilen (a. a. O. 10, 6 ad 6). Daß es sich hierbei nicht um eingeborene Ideen handelt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Das wäre aber erst der ontologisch-psychologische Tatbestand. Wie verhält sich nun dazu die tatsächliche Erkenntnis, als Gewissheit und Überzeugung von der Seinswirklichkeit des Gedachten? Denn unsere sichere Erkenntnis der Prinzipien kann doch nicht dort erst beginnen, wo wir sie als eingeborene Naturmitgift bestimmen.

Das gäbe einen offenbaren Zirkelschluß.

Die Denknötwendigkeit dieser Prinzipien ist auch für Thomas eine Bewusstseinstatsache. Diese Denknötwendigkeit erstreckt sich aber nicht bloß auf die Tatsache, daß wir sie nicht anders denken können, sondern auch darauf, daß wir den Tatbestand als unabhängig von unsern Urteilen denken müssen.

Wenn man demnach im Sinne des Aquinaten fragen würde, ob die „letzten Prinzipien“ (Grundsatz des Widerspruchs; das Ganze größer als die Teile) eine Denknötwendigkeit oder eine Seinsnötwendigkeit sind, so würde er antworten: Insofern sie eine Wahrheit in einem Urteil zum Ausdruck bringen, sind sie eine Denknötwendigkeit. Insofern sie in Gott sind, mit dem göttlichen Wesen identisch, sind sie Denk- und Seinsnötwendigkeit in unzertrennlicher Einheit. Insofern sie reflexer Gegenstand der Erkenntnis sind (warum muß ich dieses Urteil für wahr, d. h. für immer gültig halten, auch unabhängig von meiner Verstandesstruktur und meinem augenblicklichen Erkenntnis) sind sie eine Seinsnötwendigkeit. Thomas hat darauf immer nur die Antwort, weil Verstand und Dinge wesentlich aufeinander angelegt sind.

„Das Verstandeslicht, durch das jene Prinzipien uns einleuchten, ist uns von Gott gegeben als eine Ähnlichkeit mit der unerschaffenen Wahrheit, die in uns besteht“ (Q. disp. De ver. 11, a. 1).

Die Gewissheit des Wissens folgt ganz aus der Gewissheit der Prinzipien; denn die Folgerungen werden erst dann mit Gewissheit erkannt, wenn sie bis

auf die letzten Erkenntniselemente zurückgeführt werden. So kommt denn das sichere Wissen eines Menschen aus dem Verstandeslicht, das uns Gott eingeschaffen hat, durch das er in uns spricht; nicht aber kommt es von einem Außenlehrer, oder höchstens nur so, daß dieser uns lehrt, die Folgerungen auf ihre letzten Elemente zurückzuführen. Aber daraus würden wir keine Wissensgewißheit gewinnen, wenn uns die Gewißheit über die letzten Elemente, in welche die Folgerungen aufgelöst werden, nicht innewohnte“ (a. a. D. ad 13 et ad 17). Dasselbe De ver. I. IV ad 5.

Aber Thomas ist nicht dabei stehen geblieben. Er hat sich ganz bewußt die Frage vorgelegt, wie uns die Wahrheit einleuchtet; auf das Kriterium der objektiven Evidenz zog er sich nicht zurück; er arbeitete vielmehr mit einer Analyse des Bewußtseins, und hier liegt das ausschlaggebende Moment.

Den Erkenntnisgang hat Thomas mit besonderer Klarheit in seinen Quaestiones disputatae (De veritate q. 1, a. 9) geschildert. Die Wahrheit im Verstand folgt auf den Erkenntnisakt; sie wird aber auch selbst vom Verstand erkannt. Sie folgt auf die Gegenstandserkenntnis, sofern der Verstand über die Realität des Gegenstandes urteilt; sie wird vom Verstand erkannt, sofern dieser über seinen Akt reflektiert, nicht allein indem er sich seines Aktes bewußt wird, sondern auch indem er die Beziehung zum Gegenstand erkennt. Diese kann er aber nur erkennen, wenn er die Natur des Aktes selbst erkennt; und diese ist wieder nur erkennbar durch die Erkenntnis des Wesens der wirkenden Fähigkeit, also des Verstandes, dessen Wesen es ist, sich den Dingen anzugleichen. Also erkennt der Verstand die Wahrheit dadurch, daß er sich seiner selbst bewußt wird. (Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur.)

Sich selbst aber erkennt der Verstand nicht durch eine Abbildungs-idee, sondern durch sich¹.

In einer sehr merkwürdigen Untersuchung (De spiritualibus creaturis q. un. a. 10 ad 8) führt Thomas aus, daß bei unserer Wahrheitserkenntnis die Dinge unser Urteil über die Wahrheit im strengen Sinn nicht begründen können; auch nicht die in uns bestehende Ähnlichkeit mit jenen Gegenständen. Sie sind kein Mittel, durch das ein Wahrheitsurteil in uns erzeugt wird. Dieses Mittel sind vielmehr die letzten Denkgrundsätze. Zum Wahrheitsurteil gehört aber auch eine aktive, urteilende Kraft, und das ist der tätige Verstand.

Augustinus, „der Platon folgte, soweit es der Glaube zuließ“, lehnte zwar die subsistierenden Ideen ab; er versetzte sie aber in Gottes Denken und ließ uns daran teilnehmen; nicht als ob wir die Ideen in Gott sähen, sondern soweit die Ideen sich in unsern Geist gleichsam eindrücken. Nach Aristoteles, dem sich Thomas anschließt, urteilen wir über die Wahrheit, nicht durch etwas außer uns Existierendes, sondern durch das Licht des tätigen Verstandes, der die Dinge denkmöglich macht. Es ist aber ziemlich gleich, so

¹ De ver. 10, 8 ad 9. Dicendum quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur animae natura, in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia. Vgl. auch a. a. D. ad 1.

fügt Thomas hinzu, ob man behauptet, daß die Dinge in uns denkmöglich werden durch unmittelbare Teilnahme an Gottes Denken oder durch Teilnahme des in uns schaffenden Lichtes an Gottes Licht. Auch hier lehnt also Thomas die Dingevidenz des physischen und metaphysischen Seins als Wahrheitskriterium ab.

Nach Thomas bliebe also die Tatsache unseres Bewußtseins, daß das, was wir als wirklich erkennen, z. B. unser Wahrnehmen, auch wirklich ist, wissenschaftlich unerklärlich, wenn man nicht einsähe, daß unser Verstand seinem Wesen nach auf ein Wirklichkeitsdenken angelegt ist, und dieses Wirklichkeitsdenken setzt wieder voraus, daß eine Art Verähnlichungsverhältnis zwischen dem Ding und dem Verstand obwaltet.

So besteht denn die Wahrheit nach Thomas allerdings in einer Angleichung des Denkens an außergedankliche Dinge. Ihr Kriterium findet man aber durch die Analyse des Bewußtseinsaktes, der mit unveräußerlicher Notwendigkeit Subjekt und Objekt trennt. Das so gefundene Kriterium selbst ist die Denknotwendigkeit der einfachsten Denkprinzipien im Zusammenhang mit der im gleichen Akt unmittelbar geschauten Natur der Denkkraft selbst. Diese Denkkraft hat nach Thomas nur dann einen Sinn, wenn sie das Denken eines außergedanklichen Seins ist, schon deshalb, weil man im Bewußtseinsakt ein Sein findet, das sich nicht als bloßes Denken manifestiert.

Es handelt sich in diesem Verlauf um kein unmittelbares Schauen, sondern um einen verwickelten, reflexiven Prozeß. Das ist um so weniger auffallend, als bei Thomas das Individuelle auch nur mittels eines verwickelten reflexiven Prozesses erkannt wird.

Das erste Dasein, das dem Verstehen als Wahrheit reflex zum Bewußtsein kommt, ist das Dasein der eigenen denkenden Natur. Wäre dieses Dasein auch wieder nur Denken, so wäre der Begriff des objektiven Daseins überhaupt unmöglich.

Man hat Thomas hie und da fälschlich des naiven Realismus bezichtigt. Der naive Realismus geht vom Gegenstand aus; wer vom Bewußtsein ausgeht, ist kein naiver Realist. Thomas geht vom Bewußtsein aus. Deshalb ist ihm das Gute erst begreiflich in seiner Beziehung zum Strebevermögen; er bestimmt das Gutsein der ontologischen Wirklichkeit im Anschluß an die allgemeine Sehnsucht lebender Wesen. Er folgt hier dem Stagiriten. In der Bestimmung des Wahren überflügelt er ihn.

Eben weil sich Thomas streng an die Gegebenheiten des Bewußtseins hält (und wer das nicht tut, der phantasiert), sieht er im menschlichen Verstand ein Werkzeug zur Erkenntnis einer außergedanklichen Wirklichkeit. Das Problem: „das Denken schafft ein Sein, über dessen außerdenkliche Wirklichkeit man nichts weiß“, kam ihm niemals in den Sinn, weil er es im Bewußtsein, auch im wissenschaftlich analysierten, nicht fand. Wenn Erkennen und Sein identisch wären, könnten wir nie auch nur zum Begriff eines vom Sein verschiedenen Denkens gelangen. Nun ist aber die Existenz dieses Begriffes im Bewußtsein eine unleugbare Tatsache.

Auch Thomas hat also zwischen den beiden Sätzen unterschieden: 1. Ich muß urteilen, daß das Ganze größer ist als seine Teile, und 2. diesem Urteil kommt absolute Gültigkeit zu, unabhängig von meinem Denken. Die erste Tatsache

war ihm, nach wissenschaftlicher Analyse, unmöglich, wenn nicht das Zweite stattfindet. Die erste Bewußtseinstatsache faßt Thomas alsbald als Seinsnotwendigkeit auf; d. h. das Urteil ist wirklich vorhanden, nicht: ich denke, daß das Urteil vorhanden ist.

Die zweite Reihe begründet er durch die scharfsinnigste Analyse des Erkenntnisaktes ohne Rücksicht auf eine sachliche Evidenz.

Ganz klar ergibt sich die thomistische Ablehnung einer sachlichen Evidenz als Wahrheitsbürgschaft auch aus dem merkwürdigen Umstand, daß Thomas keine reale Beziehung des Gegenstandes zum Verstand im Erkenntnisakt (wohl bei der ersten Verursachung durch das Objekt) anerkennt. Die Relation ist einseitig. „Es ist klar“, so sagt er in der Abhandlung *De potentia* q. 7, a. 10, „daß im Wissen eine Beziehung liegt zum Wißbaren (*scibile*), weil der Wissende im Erkenntnisakt eine Hinordnung zum Gewußten hat, das außerhalb der Seele ist. Diese außerseelische Sache aber wird in keiner Weise von diesem Akt berührt, da der Erkenntnisakt auf den außer ihm befindlichen Stoff nicht verändernd eingreift, so daß der Gegenstand außerhalb der Seele in keiner Weise zur Gattung des Intelligiblen gehört. Und so kann die Beziehung, die auf den Erkenntnisakt folgt, in ihm nicht sein.“ Es sei hier also ähnlich wie bei Gott. Die Dinge haben eine Beziehung zu Gott, in Gott sei aber keine reale Relation zu den Dingen. „Wie in unserem Wissen eine reale Relation in den Dingen besteht, aber nicht umgekehrt, so beziehen sich die Dinge im wahren Sinn auf Gottes Wissen, aber nicht umgekehrt“ (ad 5).

In diesem Aufbau der Wahrheitserkenntnis bei Thomas offenbart sich nicht bloß eine außerordentliche Folgerichtigkeit, die seine Erkenntnistheorie und seine Metaphysik zur lückenlosen Einheit verschmilzt, sondern auch eine, wie mir scheint, bisher nicht genügend gewürdigte Kraft und Tiefe der Analyse des Wahrheitsbewußtseins.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.