

# Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin

Von Franz Sladeczek S. J.

Unser Verstand erkennt direkt nur das Universelle; indirekt aber und durch eine gewisse Reflexion kann er auch die sinnfälligen Einzeldinge erfassen.“<sup>1</sup> Bündig drückt der hl. Thomas in diesen Worten seine Lehre von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge aus. Diese Worte des Aquinaten wurden in ganz verschiedenem Sinne verstanden. Keine Meinungsverschiedenheit herrscht darüber, daß das eigentliche Objekt unseres Verstandes die abstrahierte Wesenheit der sinnfälligen Einzeldinge ist, und daß die sinnfälligen Einzeldinge selbst irgendwie vom Verstande erkannt werden. Über die Art und Weise aber, wie der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge erkennt, gehen die Ansichten weit auseinander.

Drei Gruppen von Auslegern der Lehre des hl. Thomas können wir unterscheiden: Nach den einen werden die sinnfälligen Einzeldinge durch das Universelle und in ihm erfaßt, nicht bestimmt — so erkennen die Engel das materielle Einzelne im Universellen<sup>2</sup> —, sondern unbestimmt. Der Verstand erkennt nämlich, daß die abstrahierte Wesenheit nicht in sich subsistieren kann, und erschließt gleichsam daraus das Dasein eines bestimmten Einzelwesens, in dem diese Wesenheit existiert. Diese Ansicht wird vor allem von Cajetan vertreten<sup>3</sup>. Nach andern wird das sinnfällige Einzelding zusammen mit dem

---

<sup>1</sup> „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare.“ S. th. 1, q. 86, a. 1. Wir behalten den Ausdruck „universell“ bei, weil er in verschiedenem Sinne aufgefaßt werden kann. In welchem Sinne er an dieser Stelle zu verstehen ist, muß erst eigens untersucht werden.

<sup>2</sup> S. th. 1, q. 55, a. 3; q. 57, a. 21; q. 89, a. 1 4. In 2 Sent. d. 3, q. 3, a. 2 3. C. gent. l. 2, c. 98 100. De ver. q. 8, a. 11; q. 10, a. 45. De an. a. 20. Quodl. 7, q. 1, a. 3.

<sup>3</sup> „Concipitur singulare ab intellectu nostro non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo scilicet confuse et arguitive eius, non repraesentative.“ In part. 1, q. 86, a. 1. Vgl. De Maria, Anthropologia 285 ff.

Universellen erkannt. Das Universelle wird nämlich erfaßt als vom sinnfälligen Einzelding abstrahiert; dadurch wird das sinnfällige Einzelding miterfaßt. Dieses Miterfassen des Einzeldings geschieht nach den einen — so vor allem nach Johannes a S. Thoma und den meisten Auslegern<sup>1</sup> — durch Reflexion auf das Phantasma, welches das Einzelding darstellt, und von dem durch Präzision die Wesenheit abstrahiert wird. Nach andern, besonders älteren Thomisten, wie Capreolus<sup>2</sup>, vollzieht sich das Miterfassen des Einzeldings durch Reflexion auf den Abstraktionsvorgang selbst, dessen Ausgangspunkt das Phantasma ist. Meist fassen die Ausleger den Reflexionsakt, sei es auf das Phantasma, sei es auf den Abstraktionsvorgang, als einen neuen, zweiten Erkenntnisakt auf, so daß der Verstand im ersten Akte nur die allgemeine Wesenheit erkennt. Kardinal Zigliara vertritt eine dritte Ansicht. Nach ihm wird das Universelle in und mit dem Einzelding erkannt. Die abstrahierte Wesenheit bildet mit dem sinnfälligen Einzelding, in dem sie erkannt wird, ein einziges Erkenntnisobjekt. Die Wesenheit ist das Formalobjekt, das erkannte Einzelding das Materialobjekt des ersten intellektuellen Erkenntnisaktes. Wie der Gesichtssinn die Farbe im farbigen Körper erkennt, so erfaßt der Verstand die Wesenheit im Einzelding selbst<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „Non requiritur ad cognitionem singularis reflexio supra proprium actum intellectus, quae est reflexio rigore dicta, sed sufficit reflexio super phantasma, quod est actus alterius potentiae; dicitur tamen reflexio, quia est ordinatio actus et conversio ad potentiam, unde originatur ipsa cognitio intellectus. . . Sufficit reflexio ad obiectum repraesentatum in phantasmate, quod est singulare, hoc enim connotatur in ipsa specie abstracta ab intellectu agente, tamquam terminus a quo, qui relinquitur; exprimitur vero directe in ipso phantasmate.“ Johannes a S. Thoma, De anima q. 10, a. 4. Diese Ansicht scheint auch Dominicus Soto gehalten zu haben (In 1 phys., q. 2, a. 2). Ihm folgt Bañez (In part. 1, q. 86, a. 1). Ebenso wird sie vertreten vom Collegii Conimbricensis Cursus philosophiae, De anima l. 3, c. 45, q. 4, a. 3; Cosmus Alamanni, Summa philos. II 3, q. 101, a. 1. Unter den Neuscholastikern vertreten diese Ansicht unter andern Schiffini, Psychologia 569 ff.; Urraburu, Psychologia II 874 ff.; Lahousse, Psychologia 408 ff.

<sup>2</sup> In 1 Sent. d. 35, q. 2, a. 1; in 2 Sent. d. 3, q. 2; Iavellus, In 7 metaph., q. 16; Ferrariensis, In 1 Contra gent., c. 65. Unter den Neuscholastikern scheint Liberatore diese Ansicht zu teilen (Psychologia 46 ff.; Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin, übersetzt von E. Franz (1861) 237 ff.

<sup>3</sup> „Intellectus humanus eatenus intelligit universalialia per abstractionem, quatenus in sensibili imaginato ope intellectus agentis considerat univer-

Welches ist nun die Ansicht des hl. Thomas? In zwei Schriften behandelt Thomas ausdrücklich das intellektuelle Erfassen der sinnfälligen Einzeldinge, in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“, der Frucht seiner Tätigkeit als Magister an der Pariser Hochschule in den Jahren 1256—1259, und in seinem reifsten Werke, der „*Summa theologica*“, deren erster Teil innerhalb der Jahre 1266—1268 geschrieben worden ist. In beiden Schriften behandelt er das Problem in verschiedener Weise. Es ist darum nicht nur die Frage zu untersuchen, welches seine eigentliche Ansicht über das intellektuelle Erfassen der Einzeldinge ist, sondern auch die Frage: Läßt sich eine Entwicklung in der Auffassung des hl. Thomas feststellen? Zunächst soll der Inhalt der beiden Darlegungen kurz wiedergegeben werden. In „*De veritate*“ sagt Thomas: „Unser Verstand kann das sinnfällige Einzelding direkt nicht erkennen, sondern direkt wird es von den sensitiven Erkenntnisfähigkeiten erfaßt. . . . Dagegen erkennt der Verstand das Einzelding durch eine gewisse Reflexion. Insofern er nämlich das ihm eigene Objekt, d. i. die allgemeine Wesenheit, erkennt, erfaßt er auch, auf seinen eigenen Akt reflektierend, diesen selbst, und weiterhin die Spezies<sup>1</sup>, die das Prinzip dieses Aktes ist, und endlich das Phantasma, von dem die Spezies abstrahiert worden ist.“<sup>2</sup>

---

*salia ipsa, non consideratis principiis materialibus seu individuantibus. Atqui fieri nequit, ut intellectus in sensibili individuo consideret directe et in concreto universale, quin indirecte et ut obiectum per accidens apprehendat simul individuum, in quo est universale ipsum.* . . . Zigliara, *Summa philos.* II<sup>15</sup> 357. Schon Fonseca scheint den hl. Thomas in diesem Sinne verstanden zu haben, obschon er sich nicht klar darüber ausspricht (In 1 metaph. c. 2, q. 3, sect. 5—7).

<sup>1</sup> Wir behalten den Ausdruck „Spezies“ bei, weil eine Übersetzung einer bestimmten Auslegung gleichkäme.

<sup>2</sup> „Unde patet, quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas. . . . Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter: Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu, qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic ali-

In der „Summa“ hingegen sagt er: „Der Verstand kann das einzelne in den materiellen Dingen nicht direkt und an erster Stelle erkennen. Der Grund ist: Das Individuationsprinzip in den materiellen Dingen ist die individuelle Materie. Der Intellekt kommt aber, wie bereits dargelegt<sup>1</sup>, dadurch zur Erkenntnis, daß er die intellegible Spezies von dieser individuellen Materie abstrahiert; was aber von der individuellen Materie abstrahiert wird, ist universell; infolgedessen erkennt unser Intellekt direkt nur das Universelle. Indirekt aber und gleichsam durch eine gewisse Reflexion kann er auch das einzelne erkennen. Wenn nämlich auch der Verstand die intellegiblen Spezies abstrahiert hat, so kann er, wie bereits dargelegt<sup>2</sup>, doch noch nicht durch sie (irgend etwas) wirklich (actu<sup>3</sup>) erkennen. Um wirklich (bewußt) etwas zu erkennen, muß er sich den Phantasievorstellungen zuwenden, in denen er die intellegiblen Spezies erfäßt, wie es Aristoteles im dritten Buche über die Seele ausführt. So erkennt der Verstand das Universelle durch die intellegible Spezies direkt, indirekt aber die Einzeldinge, die durch die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata<sup>4</sup>) dargestellt werden. Auf diese Weise kommt der Verstand zur Bildung des Urteils: Sokrates ist ein Mensch.“<sup>5</sup> In ähnlicher Weise wie in der „Summa“ äußert sich Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles' Schrift über die Seele<sup>6</sup>, den er ungefähr zu derselben Zeit abgefaßt hat wie den ersten Teil der „Summa“.

Um festzustellen, wie Thomas das intellektuelle Erfassen des sinnfälligen Einzeldinges in beiden Schriften, in „De veritate“ und in der „Summa theologica“, versteht, muß zunächst bestimmt werden, was er mit der abstrahierten Wesenheit meint, die der Verstand direkt und an erster Stelle erkennt, und ferner, wie der Verstand diese Wesenheit erkennt. Dann

---

quam cognitionem de singulari accipit“ (De ver. q. 10, a. 5 c.). — In 2 Sent. d. 3, q. 2, a. 3 ad 1. Vgl. In 4 Sent. d. 50, q. 1, a. 31; De ver. q. 2, a. 6: De an. a. 20 ad 1 (secundae seriei obiectionum).

<sup>1</sup> S. th. 1, q. 85, a. 1.

<sup>2</sup> Ibid. q. 84, a. 7.

<sup>3</sup> Ibid. q. 86, a. 1. Vgl. q. 89, a. 4; Opusculum de principio individuationis; Quodl. 7, a. 3; 12, a. 1.

<sup>4</sup> In 3 de an., lect. 8 12 13 16. Vgl. In 7 eth., lect. 3.

läßt sich auch die Frage leichter beantworten: Was ist nach Thomas die Reflexion, durch die der Verstand das sinnfällige Einzelding erkennt?

## I.

Um den Sinn dieses Satzes: Unser Verstand erkennt direkt nur das Universelle<sup>1</sup>, zu verstehen, fragen wir zunächst: Was bezeichnet der Ausdruck „das Universelle“ nach Thomas? Ferner: Was besagt die Abstraktion, durch die der Verstand das Universelle erfäßt?

In dreifacher Weise, sagt Thomas, kann man die Natur, die Wesenheit auffassen: als individuelle Natur, als universelle Natur, als absolut betrachtete Natur<sup>2</sup>. Die individuelle Natur fällt mit dem Einzelding zusammen. Die universelle Natur fällt sachlich zusammen mit dem Allgemeinbegriff, der in sich ein einheitlicher Begriff ist, aber inhaltlich von verschiedenen Einzelwesen ausgesagt und somit seinem Inhalt nach in verschiedenen Individuen verwirklicht werden kann<sup>3</sup>. So wird z. B. der Allgemeinbegriff „Mensch“ seinem Inhalt nach verwirklicht in Sokrates, Plato usw. Die eigentliche (formelle) Universalität besteht in der inhaltlichen Aussagbarkeit ein- und derselben Natur, Wesenheit, von verschiedenen Individuen. Diese Aussagbarkeit nennt Thomas „intentio universalitatis“<sup>4</sup>. Die universelle Natur kann als solche nicht verwirklicht werden. Die

<sup>1</sup> „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.“ S. th. 1, q. 86, a. 1.

<sup>2</sup> „Secundum Avicennam in sua Metaphysica triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu; tertia vero consideratio naturae absolute, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae.“ Quodlib. 8, a. 1 c. Vgl. S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2; a. 3 ad 1; 1, 2, q. 29, a. 6; De ente et essentia c. 4; De natura generis c. 57; De pot. q. 5, a. 9 ad 16; In 2 de anima, lect. 12; In 7 metaph., lect. 13.

<sup>3</sup> „[Universale est] quod de pluribus praedicari natum est.“ (In 1 perihem. lect. 10). „[Universale est] quod pluribus inesse natum est“ (In 7 metaph. lect. 13). Vgl. „De natura generis“ c. 5; „De ente et essentia“ c. 4.

<sup>4</sup> „Intentio universalitatis [ut scil. unum et idem habeat habitudinem ad multa] provenit ex abstractione intellectus“ (S. th. 1, q. 85, a. 3 ad 1).

Aussagbarkeit von verschiedenen Individuen kommt der Wesenheit nur zu auf Grund der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes<sup>1</sup>, sie ist aber in den Dingen selbst fundiert<sup>2</sup>.

Scharf zu unterscheiden von der universellen Natur ist die absolut betrachtete Natur. Diese läßt sich am besten bestimmen aus ihrem Verhältnis zur individuellen Natur und zur universellen Natur. Die Wesenheit, absolut betrachtet, ist weder singulär noch universell; sie sieht von beidem ab und besagt nur die wesentlichen Bestimmtheiten einer Natur rein in sich betrachtet. Die universelle Natur schließt notwendig in sich ein, daß sie von vielen einzelnen Individuen ausgesagt und darum vervielfältigt werden kann; die singuläre Natur schließt die Möglichkeit ihrer Vervielfältigung aus; die absolut betrachtete Natur schließt diese Möglichkeit weder ein noch aus, sondern sieht von beidem ab, ohne es zu leugnen, und besagt nur die Wesensbestimmtheiten der Natur, so z. B. die menschliche Natur nur die menschlichen Wesensbestimmtheiten („humanitas“ — „animalitas“ — „rationabilitas“). Thomas sagt geradezu, die absolut betrachtete Natur ist weder eine noch eine vervielfältigte („nec una nec plures“); wäre sie eine vervielfältigte, dann wäre die menschliche Natur des Sokrates nicht eine, was absurd ist; wäre die absolut betrachtete menschliche Natur nur eine, dann wäre die menschliche Natur des Sokrates und die des Plato schlechthin ein- und dieselbe, was ebenso absurd ist. Man hat für die Einheit der absolut betrachteten Natur den Ausdruck „formale Einheit“ geprägt, die man aber im Gegensatz zur formalen Einheit der Skotisten eine negative Einheit nennt<sup>3</sup>. Die formale Einheit oder Wesenseinheit ist nämlich durch sich nicht genügend bestimmt, kann also als solche nicht existieren, sonst würde der Satz von

<sup>1</sup> „Non potest dici, quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu“ (De ente et essentia c. 4).

<sup>2</sup> In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1. In 2 Sent. d. 17, q. 1, a. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Urraburu, Logica 647. Er verweist daselbst auf die Philosophen, die über die formale Einheit eingehender handeln. Vgl. Zigliara, Summa philosophica I<sup>15</sup> 324 ff.

ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip in Frage gestellt werden; sie muß also in den Geschöpfen — in Gott fällt sie mit der Individuation schlechthin zusammen<sup>1</sup> — durch etwas in sich bestimmt sein, was sie formal selbst nicht ist. Freilich setzt das die Möglichkeit eines wenigstens objektiv formalen, wenn auch nicht realen Unterschiedes voraus („*virtualis distinctio intrinseca*“), worüber Thomas selbst sich nicht näher ausspricht<sup>2</sup>. Jedoch äußert er sich klar darüber, in welcher Weise die absolut betrachtete Natur bestimmt determiniert existieren kann. Sie kann sowohl in den einzelnen Individuen existieren wie im Verstande. In den einzelnen Individuen existiert sie individuell bestimmt, wenn sie auch formal nicht die Individuation selbst ist und auch durch sich die Individuation nicht besagt. Im Verstand existiert sie abstrahiert (präzindiert) von den individuellen Bestimmungen und infolgedessen kommt ihr dann auch die Universalität, die Aussagbarkeit von vielen Individuen, zu, obschon sie auch hier nicht die Universalität besagt und von ihr formal verschieden ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. S. th. 1, q. 3, a. 34.

<sup>2</sup> Am eingehendsten und gründlichsten hat über diese Frage gehandelt R. Lynceus, *Philosophia scholastica* I (1654) l. 8, tr. 5; III l. 2, tr. 4. Daß seine Darlegungen über die „*distinctio virtualis intrinseca*“ mit seiner Auffassung von dem Wesen der Einheit nicht widerspruchsfrei übereinstimmen, hat treffend dargelegt Lossada, *Logica* (1724) tr. 2, disp. 1, cap. 4 sqq. u. a. Diese Schwierigkeiten werden behoben durch die Einheitsauffassung, wie wir sie bei den großen Scholastikern vor Thomas finden, bei Albertus Magnus (In 1 Sent. d. 24, a. 3), Bonaventura (In 1 Sent. d. 24, a. 1, q. 1) u. a. Auch spätere Philosophen wie Vazquez (In 1 Sent. d. 128, c. 2) und andere folgen dieser Auffassung.

<sup>3</sup> „*Natura vel essentia potest dupliciter considerari: Uno modo secundum naturam et rationem propriam; et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod huiusmodi. . . . Ideo, si quaeratur, utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit, secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur, secundum quod habet se in hoc vel in illo, et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione eius, in quo est; sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis homini non conveniat in eo, quod est homo. Haec autem natura*

Thomas bezeichnet die absolut betrachtete Natur bisweilen auch mit dem Ausdruck „abstrahiertes Universale“<sup>1</sup>, unterscheidet sie aber scharf von der eigentlich (formal) universellen Natur, dem Allgemeinbegriff. Damit ist die erste Vorfrage beantwortet. Es ist nun zu untersuchen, ob das Universelle, das der Verstand direkt und an erster Stelle erkennt, die absolut betrachtete Wesenheit oder die formal universelle Natur, der Allgemeinbegriff, ist. Zuvor soll aber erst die zweite Vorfrage geprüft werden: Was versteht Thomas unter dem Ausdruck „Abstraktion“?

Er unterscheidet eine Abstraktion des tätigen und des leidenden Verstandes. Die Abstraktion des tätigen Verstandes besteht darin, daß der tätige Verstand („intellectus agens“) mit Hilfe des Phantasmas als Instrumentalursache im leidenden Verstand die sog. „species intelligibilis“ erzeugt, d. i. eine Modifikation und Aktuation des leidenden Verstandes („intellectus possibilis“), durch die dieser befähigt wird, eine bestimmte Wesenheit bestimmt zu erfassen, zu erkennen<sup>2</sup>. Die Abstraktion des leidenden Verstandes ist der bewußte Abstraktionsvorgang. Er besteht darin, daß eine Erkenntnisfähigkeit von einem Gegenstand einige Rücksichten erfäßt, ohne die andern Rücksichten dieses Gegenstandes zu beachten, obschon diese Rücksichten im Gegenstand voneinander nicht getrennt sind<sup>3</sup>.

---

habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima... et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam; et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scil. absolutam, nullum istorum esse debet. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum, et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem.“ De ente et essentia c. 4.

<sup>1</sup> S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2.

<sup>2</sup> Ibid. q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6; q. 85, a. 1; 86, a. 1: Opusc. de natura Verbi; vgl. De pot. q. 8, a. 1; Quodlib. 5, a. 9, wo das Verhältnis der species intelligibilis zum bewußten Erkenntnisakt dargelegt wird.

<sup>3</sup> „Abstrahere contingit dupliciter: Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Ab-

Dieser Abstraktionsvorgang kann sich in zweifacher Weise vollziehen, zunächst durch Präzision der erfaßten Rücksichten.

Durch die Präzision wird die Wesenheit durch den Verstand von allen andern Bestimmungen, vor allem von der Individuation gesondert und getrennt. Das Ergebnis dieser Präzision ist die formal universelle Natur, deren Eigenart wir bereits dargelegt haben, also ein eigentlicher Allgemeinbegriff. Soll durch diese präzindierte Wesenheit die Wesenheit eines Einzeldinges erkannt werden, so kann das nur dadurch geschehen, daß der Allgemeinbegriff inhaltlich auf das erkannte Einzelding bezogen wird. Nur so kann der Verstand erkennen, ob der Inhalt des Allgemeinbegriffs im Einzelding verwirklicht ist<sup>1</sup>.

strahere igitur per intellectum ea, quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum, quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.“ S. th. 1, q. 85, a. 1 ad 1; vgl. In 3 de anima, lect. 12; Super Boethium De trinitate q. 5, a. 3. Über die Abstraktion bei Thomas handelt neuestens auch F. A. Blanche, *La théorie de l'abstraction chez St Thomas d'Aquin*: Bibliothèque Thomiste 3 (Le Saulchoir 1923) 239—241.

<sup>1</sup> Bei der präzindierten Wesenheit ist zu unterscheiden der Inhalt (id quod) und die Form (modus quo). Der Inhalt fällt zusammen mit der absolut betrachteten Wesenheit; die Form ist das Präzindiertsein und die damit gegebene inhaltliche Aussagbarkeit der präzindierten Wesenheit von vielen Individuen. Nur ihrem Inhalt nach kann die präzindierte Wesenheit von den einzelnen Individuen ausgesagt und in ihnen erkannt werden, nicht aber als präzindierte Wesenheit; sonst hätten wir nämlich in den Dingen eine platonische Allgemeinidee. Durch Reflexion (intentio secunda) auf die präzindierte Wesenheit erkennt der Verstand die präzindierte Wesenheit als solche. Die Aussagbarkeit der Wesenheit von vielen Individuen ist dann nicht mehr Form, sondern selbst Inhalt des Allgemeinbegriffes (intentio secunda). Dieser Allgemeinbegriff (universale reflexum) kann auch inhaltlich nicht von den Dingen ausgesagt werden, wenn er auch in ihnen begründet, fundiert ist.

Die zweite Art der Abstraktion besteht im Erfassen der absolut betrachteten Wesenheit als solcher im Einzelding selbst. Diese so erfaßte absolut betrachtete Wesenheit ist noch nicht formal universell, da ihr die Aussagbarkeit von den vielen einzelnen Individuen noch nicht zukommt. Da sie jedoch die Möglichkeit einer Vervielfältigung in einzelnen Individuen aus sich nicht ausschließt, wird sie als fundamental universell bezeichnet („universale in potentia“). Bei dieser Art Abstraktion wird die absolut betrachtete Wesenheit zwar gesondert von den individuellen Bestimmungen aufgefaßt — darum ist es eine Abstraktion —, aber nicht getrennt von ihnen — darum ist diese Abstraktion keine Präzision. Durch sie wird die absolut betrachtete Wesenheit als „verschieden“, wenn auch nicht real verschieden, von der Individuation erkannt, aber nicht als „geschieden“, wie bei der Präzision. Etwas Ähnliches kommt auch bei der sensitiven Erkenntnis vor. So kann z. B. bei der sinnlichen Wahrnehmung eine eigenartig gestaltete Fläche eines Gegenstandes die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Diese Fläche wird dann im wahrgenommenen Gegenstand besonders beachtet, aber nicht getrennt von ihm wahrgenommen; sie wird als besonderer Teil des Ganzen erfaßt, aber doch als Teil im Ganzen und darum nicht geschieden von ihm als etwas Selbständiges. Es gibt somit in der sensitiven Erkenntnis eine gewisse Abstraktion, die eine konkrete Relationserkenntnis zwischen dem ganzen wahrgenommenen Gegenstand und seinen besonders beachteten Teilen in sich schließt. Ähnlich wird bei der intellektuellen Abstraktion die Wesenheit im Individuum, aber doch verschieden von den individuellen Bestimmungen erfaßt, und zwar wird im Gegensatz zur bloß sensitiven Abstraktion bei der Verstandesabstraktion die Wesenheit als solche, darum auch als verschieden von den individuellen Bestimmungen erkannt. Es schließt dies ein vollkommenes Beziehungserfassen zwischen Wesenheit und Individuum in sich; die Wesenheit wird in sich als Wesenheit erkannt, aber nicht geschieden vom Individuum als etwas Selbständiges erfaßt, sondern im Individuum selbst erkannt. Durch diese Abstraktion wird z. B. die menschliche Natur als solche (die absolut betrachtete Wesenheit „Mensch“) in dem individuellen Menschen Petrus erfaßt.

Es ist klar, daß bei dieser Art von Abstraktion keine weiteren Erkenntnisakte erforderlich sind, um in einem Einzelobjekt die Wesenheit als solche zu erkennen, während der Inhalt der präzindierten Wesenheit nur dadurch in einem Einzelding erkannt werden kann, daß diese präzindierte Wesenheit inhaltlich auf das Einzelding bezogen wird. Eine derartige Erkenntnis, wie die zweite Art von Abstraktion, genügt auch durch sich selbst, um das Urteil zu begründen: „Petrus ist ein Mensch.“ Die Anerkennung dieses Sachverhaltes — und das genügt zum Urteil — kann sich unmittelbar auf eine derartige Abstraktion gründen, wenn auch ein analysiertes Urteil eine inhaltliche Analyse dieser Abstraktionserkenntnis voraussetzt<sup>1</sup>. Damit ist auch die zweite Vorfrage beantwortet, die Frage, in welchem Sinne der Ausdruck „Abstraktion“ verstanden werden könne.

Nun bleibt die Hauptfrage zu lösen: Welche Wesenheit erfaßt der Verstand direkt und an erster Stelle und wie erfaßt er sie?

Wir untersuchen zunächst die Ansicht des hl. Thomas in seinen Jugendschriften. Nach ihnen erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge<sup>2</sup>, aber getrennt und damit präzindiert von allen individuellen Bestimmungen. Damit ist das erste Verstandesobjekt ein wirklicher Allgemeinbegriff. Es genügen nämlich zur ersten bewußten Verstandeserkenntnis die von den Phantasmata abstrahierten Spezies, so daß die ersten bewußten Verstandesobjekte die präzindierten Wesenheiten sind, die der Aquinate ausdrücklich Allgemeinbegriffe („universales conceptiones“) nennt, und die er mit den allgemein gültigen Prin-

<sup>1</sup> Daß nach Thomas durch die abstrahierte species intelligibilis allein und das ihr entsprechende innere Wort, wenn es für sich allein genommen wird, die Wesenheit getrennt von allen individuellen Bestimmungen dargestellt wird, darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit unter den Auslegern, weil er sich zu klar darüber ausspricht. Daß er aber auch die zweite Art der Abstraktion kennt, geht daraus hervor, daß er die Erkenntnis der Wesenheit durch den abstrahierenden Verstand vergleicht mit dem Erfassen der Farbe im farbigen Gegenstand durch das Auge. S. th. 1, q. 85, a. 1 ad 1. Beides wird durch die folgenden Darlegungen eingehend begründet werden.

<sup>2</sup> De verit. q. 10, a. 4 5 6.

zipien vergleicht<sup>1</sup>. Damit hängt zusammen, daß die Wesenheiten der Einzeldinge nur dadurch erkannt werden, daß die Allgemeinbegriffe inhaltlich auf die Einzeldinge bezogen werden („applicari“)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. De verit. q. 10, a. 6 c. — Intellectus pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus condicionibus. Ibid. ad 2; vgl. q. 2, a. 6.

<sup>2</sup> De verit. q. 2, a. 6 ad 2. In Sent. 2, d. 3, q. 3, a. 3 ad 1. Kardinal Zigliara kann sich also für seine Auffassung nicht auf die Quaest. disp. de veritate berufen. In q. 2, a. 6 sagt Thomas nicht, daß der Verstand die Wesenheit im Einzelding erkennt, wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstande, sondern daß die Phantasmata sich zum Verstande verhalten, wie die Farben außerhalb der Seele zum Gesichtssinn. Freilich erkennt das Auge die Farbe im farbigen Körper und damit diesen selbst. Der Grund dafür liegt aber darin, daß der farbige Gegenstand das zu erkennende Objekt selbst ist. Für den Verstand dagegen ist das Phantasma nur Mittel, um zur Erkenntnis der Wesenheit materieller Dinge zu gelangen. Infolgedessen erkennt der Verstand die Phantasmata und damit die Einzelobjekte nicht direkt, sondern erst durch Reflexion auf seinen Akt und seine Spezies und das Phantasma, von dem er die Spezies abstrahiert hat. Per accidens contingit, quod intellectus noster singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in 3 de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum. Unde, sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest, quod similitudo, quae est in sensu, abstrahitur a re ut obiecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur; similitudo autem, quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis per modum, quo sensus noster accipit similitudinem rei, quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quandam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie, quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem, cuius est phantasma; sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei, per quam intuetur, et eius, a quo speciem abstrahit,

Welches ist nun die Auffassung des Aquinaten in seinen späteren Schriften, besonders in der „Summa theologica“? Nach ihr erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle die absolut betrachtete Wesenheit. Das sagt Thomas klar im zweiten und dritten Artikel der fünfundachtzigsten Quaestio<sup>1</sup>. Es fragt sich nur: Erfasst der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit präzindiert von allen individuellen Bestimmungen, so daß das erste Verstandesobjekt ein Allgemeinbegriff wäre, oder erfährt er die absolut betrachtete Wesenheit im Einzelobjekt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstand erkennt? Alles, was Thomas darüber sagt, läßt sich unseres Erachtens nur in dem Sinne verstehen, daß der Verstand zunächst die Wesenheit als solche im Einzelding erfährt und erst in einem zweiten, reflexen Akte den eigentlichen (formalen) Allgemeinbegriff bildet.

Würde nach Thomas die absolut betrachtete Wesenheit getrennt und damit präzindiert vom Individuum im ersten Verstandesakt erfährt werden, so müßte die „species intelligibilis“ zur Bildung des ersten Verstandesaktes genügen. Außerdem könnte durch die präzindierte Wesenheit selbst nicht die Wesenheit eines Individuums erkannt werden. Sie müßte, wie bereits dargelegt, erst auf das Einzelwesen eigens bezogen werden. Nun sagt Thomas ausdrücklich, daß die „species intelligibilis“ zur Bildung des ersten bewußten Verstandesaktes

scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem, quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem. De verit. q. 2, a. 6 c.

<sup>1</sup> Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio rei et abstractio universalitatis. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu. Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus condicionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2; vgl. a. 3 ad 1 4.

nicht genügt<sup>1</sup>, und ferner, daß die absolut betrachtete Wesenheit zunächst nur in dem durch das Phantasma dargestellten Einzeldinge erkannt werden kann<sup>2</sup>. „Wie das Auge die Farbe, die im Körper ist, erkennt, ähnlich erfaßt der Verstand die Wesenheit, die in den Dingen ist.“<sup>3</sup>

In der „Summa theologica“ äußert sich Thomas am ausführlichsten darüber<sup>4</sup>. „Nichts kann der Verstand erkennen“, sagt er, „ohne ein Phantasma.“ Das beweist er zunächst aus der Erfahrung; „suchen wir etwas zu verstehen, so stellen wir uns mit der Phantasie irgend welche Beispiele vor, in denen wir gleichsam das anschauen, was wir zu verstehen suchen“. Dafür wird dann eine innere Begründung gegeben. „Die Erkenntniskraft muß dem Erkenntnisobjekt entsprechen. Der menschliche Intellekt hat, weil er mit dem Körper verbunden ist, zu seinem eigentümlichen Objekt die Wesenheit oder die Natur, die in der körperlichen Materie existiert. Dieser Wesenheit ist es eigentümlich, daß sie in einem Individuum existiert, das nicht ohne körperliche Materie ist, wie es z. B. zur Natur des Steines gehört, daß sie in diesem Steine ist, und zur Natur des Pferdes, daß es in diesem Pferde ist, usw. Infolgedessen kann die Wesenheit des Steines oder irgend eines materiellen Dinges nicht vollständig und wirklich erkannt werden außer als in einem Individuum existierend. Das Individuelle aber erfassen wir durch den Sinn und die Phantasie. Damit nun der Verstand das ihm eigentümliche Objekt wirklich (*actu*) erkenne, ist es infolgedessen notwendig, daß er sich dem Phantasma zuwende, um so die allgemeingültige Wesenheit als in einem Individuum existierend zu erfassen.“ Thomas sagt also ausdrücklich, daß der Verstand in seiner ersten wirklichen

<sup>1</sup> S. th. 1, q. 84, a. 7; q. 86, a. 1; q. 89, a. 1 2; Quodlib. 12, a. 1; Opusc. de principio individuationis; In 3 de anima, lect. 12 13.

<sup>2</sup> Id quod intelligitur primo, est res, cuius species et similitudo. S. th. 1, q. 85, a. 2 c. — Vgl. *ibid.* q. 84, a. 7 8; q. 85, a. 3; q. 86, a. 1; Opusc. de principio individuationis.

<sup>3</sup> Sicut species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit, est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in se ipsum reflectitur. In 3 de anima, lect. 8.

<sup>4</sup> Nihil sine phantasmate intelligit anima. S. th. 1, q. 84, a. 7 c.

(aktuellen) Erkenntnis nicht die Wesenheit rein für sich erfaßt und damit zuerst eine Allgemeinidee, sondern unmittelbar, ohne vorhergehenden bewußten Akt, in einem Einzelobjekt, das durch die sinnlichen Fähigkeiten, Sinn oder Phantasie, dargestellt wird. Mit andern Worten, das erste Objekt, das der Verstand erkennt, ist ein sinnfälliges Einzelding, das der Verstand unter einer allgemeingültigen wesenhaften Rücksicht auffaßt, z. B. diesen Stein als Stein oder dieses Pferd als Pferd usw. Die Wesenheit ist das Formalobjekt des Verstandes, das Einzelding sein Materialobjekt.

Das betont er auch bei Lösung der ersten Schwierigkeit dieses Artikels. Der Verstand, so heißt es, wird informiert durch die sog. „species intelligibilis“. Der informierte Verstand ist aber der wirklich (actu) erkennende Verstand; also scheinen die „species intelligibiles“ zu genügen, damit der Verstand wirklich (bewußt) erkenne, ohne daß er sich dem Phantasma zuwende. Darauf antwortet Thomas: „Die ‚species intelligibiles‘ genügen, um im Verstande (in intellectu possibili) gedächtnismäßig aufbewahrt zu werden, soweit der Verstand nicht wirklich erkennt. Zur wirklichen Erkenntnis aber genügen sie nicht. Dafür ist vielmehr erforderlich, daß wir uns der ‚species‘ so bedienen, wie es den Objekten, die durch diese ‚species‘ dargestellt werden, entspricht. Diese Objekte sind aber die in den Individuen existierenden Wesenheiten.“<sup>1</sup> Also auch hier hebt Thomas ausdrücklich hervor, daß das Objekt, welches der Verstand erfaßt, die Wesenheit im sinnfälligen Einzelding ist; mit andern Worten, der Verstand erfaßt zuerst ein sinnfälliges Einzelding, nicht eine Allgemeinidee, dieses sinnfällige Einzelding aber wesenhaft, z. B. Sokrates als Menschen, d. h. die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem sinnfälligen Einzelobjekt.

Diese in und mit dem Einzelding erfaßte Wesenheit ist nicht getrennt vom Individuum, kann darum auch nicht durch Präzision erkannt werden, ebensowenig wie die vom Individuum getrennte Wesenheit als solche vom Einzelwesen ausgesagt werden kann. Wir hätten dann nämlich das eigentlich Uni-

---

<sup>1</sup> Ibid. 1, q. 84, a. 7 ad 1

verselle in den Dingen selbst, eine platonische Allgemeinidee, was Thomas entschieden zurückweist. Nur die absolut betrachtete Wesenheit als solche, die freilich mit dem Inhalt der präzindierten Wesenheit übereinstimmt, kann vom Einzeldinge ausgesagt und im Einzeldinge erfaßt werden. Diese absolut betrachtete Wesenheit im Einzeldinge sieht zwar von der Individuation ab, ist aber nicht getrennt, nicht präzindiert von ihr. Das sagt Thomas ausdrücklich<sup>1</sup>. Somit kann die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem Einzeldinge nur nach der zweiten Art der Abstraktion vom Verstande erfaßt werden, d. h. der Verstand erkennt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstand, die Wesenheit im sinnfälligen Einzelobjekt, z. B. das Menschsein in Petrus; er erfaßt in seinem ersten Akte ein Einzelobjekt, dieses aber wesenhaft. Die absolut betrachtete Wesenheit ist das Formalobjekt des ersten Verstandesaktes, das sinnfällige Einzeldinge sein Materialobjekt.

Freilich bleibt nun die Hauptschwierigkeit zu lösen. Wie dargelegt wurde, ist die von den individuellen Bestimmungen zwar abstrahierte, aber nicht präzindierte (absolut betrachtete) Wesenheit noch nicht formal universell, sondern nur fundamental universell, was wir, wie aus den weiteren Ausführungen hervorgehen wird, mit „allgemeingültig“ wiedergeben können. Der Verstand erkennt nun aber nach Thomas direkt und an erster Stelle das Universelle<sup>2</sup>. Es fragt sich jetzt: genügt dafür die nur fundamentale Universalität, die der absolut betrachteten Wesenheit zukommt? Darauf ist zu antworten, nach Thomas genügt diese fundamentale Universalität (Allgemeingültigkeit) nicht nur, sondern wird geradezu von ihm gefordert. Zunächst bezeichnet er ausdrücklich die absolut betrachtete Wesenheit als abstrahiertes Universale (universale abstractum), spricht ihr aber die formale Universalität ab. Dann geht aus seiner Erklärung klar hervor, daß die formale Universalität

---

<sup>1</sup> Patet, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita „quod non fiat praecisio alicuius eorum“, et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. De ente et essentia c. 4. Vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7; q. 85, a. 2 c et ad 2.

<sup>2</sup> Ibid. q. 86, a. 1.

im ersten intellektuellen Akte nicht erkannt wird, sondern nur die Universalität der absolut betrachteten Natur und damit die fundamentale Universalität oder Allgemeingültigkeit (im Gegensatz zur Aussagbarkeit)<sup>1</sup>.

Um die Erklärung, die Thomas von der Erkenntnis der formalen Universalität gibt, besser zu verstehen, müssen wir nochmals auf die Erkenntnis der Wesenheit in und mit dem Einzelobjekt zurückgreifen. Diese Erkenntnis ist, wie dargelegt, ein einziger, einheitlicher Erkenntnisvorgang. Deswegen ist er aber nicht ein einziger, einfacher Erkenntnisakt. Vielmehr werden wir später sehen, daß es sich hier zwar um einen einheitlichen, aber nicht einfachen, sondern komplexen, zusammengesetzten Erkenntnisvorgang handelt. In diesem Erkenntnisvorgang wird das sinnfällige Einzelobjekt keineswegs durch die „species intelligibilis“ erkannt. Durch sie wird nur die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt ohne Beziehung zum Individuum. Würde also diese Spezies rein für sich vom Verstande erfaßt werden, so würde die absolut betrachtete Wesenheit getrennt und damit präzindiert vom Individuum erkannt werden. Die präzindierte Wesenheit ist aber schon formal universell. Würde also der Verstand nur die durch die Spezies dargestellte Wesenheit erkennen, dann würde er eine formal universelle Wesenheit erfassen. Objekt seiner Erkenntnis wäre ein Allgemeinbegriff. Tatsächlich erklärt auch so der hl. Thomas die Erkenntnis der formal universellen Wesenheit und damit die Bildung des Allgemeinbegriffs. Nur geschieht dies nach ihm nicht in der ersten intellektuellen Erkenntnis, sondern in einem zweiten Akt durch die Reflexion auf die im ersten Akt enthaltene intellektuelle Spezies, die aber als solche im vorhergehenden Akt nicht erfaßt wird und allein auch gar nicht genügt, um den ersten intellektuellen Erkenntnisakt zu konstituieren<sup>2</sup>. Die formal universelle Wesenheit wird also nach dem hl. Thomas nicht im ersten Akt erkannt, sondern im ersten Akt erkennt der Verstand in und mit dem sinnfälligen Einzeldinge die absolut betrachtete Wesenheit, die nur fundamental universell „allgemeingültig“ ist<sup>3</sup>. Möglich wird

<sup>1</sup> Ibid. q. 85, a. 3 ad 1: vgl. S. 197 A. 2.

<sup>2</sup> Vgl. S. 197 A. 3.

<sup>3</sup> Vgl. S. 197 A. 4.

ihm das durch seine Zuwendung zum Phantasma, die später ausführlicher untersucht werden soll. Wenn also Thomas sagt, daß der Intellekt nur das Universelle direkt erkennt, so ist im ersten intellektuellen Akt nur die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Natur darunter verstanden. Erst in einem zweiten reflexen Akt wird auch die formal universelle Wesenheit erkannt, deren formale Universalität durch den Verstand selbst konstituiert wird und darum, wenn auch in den Dingen fundiert, doch bloß eine logische Universalität ist<sup>1</sup>.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung bestätigt sich auch, wenn wir feststellen, worin denn eigentlich die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit besteht. Die Beantwortung dieser Frage hängt aufs innigste zusammen mit dem metaphysischen Individuationsproblem. Diese Frage läßt sich unmöglich im engen Rahmen unserer Untersuchung behandeln. Wir müssen uns darum mit einem kurzen Hinweis auf die Kernpunkte begnügen. Sehr treffend sagt Cajetan in seinem Kommentar zu der Schrift des hl. Thomas „De ente et essentia“ ganz im Sinne des Verfassers: „Die absolut betrachtete Wesenheit gründet sich auf die Formen der Einzeldinge. Die formale Universalität wird durch den Verstand gebildet.“<sup>2</sup> Die formale Universalität ist, wenn auch in den Dingen fundiert, nur eine logische; die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Natur ist eine objektive, für die Seinsordnung gültige, die zurückgeht auf die Formen der Dinge. Diese Formen existieren zwar individualisiert bestimmt; sie sind aber nicht durch sich individuell, sondern werden indi-

<sup>1</sup> Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id, quod intelligitur. Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. S. th. 1, q. 85, a. 2c; vgl. ad 2; a. 3 ad 1 4.

<sup>2</sup> Universale duplicem habet totalitatem, est enim totum definibile et est totum universale. Totalitas definitiva fundatur supra actualitates rei; totalitas autem universalis supra virtutem seu potestatem. In Opusc. de ente et essentia q. 1. — Unter dem „totum definibile“ versteht Cajetan, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, die absolut betrachtete Wesenheit. Diese gründet sich auf die Aktualitäten, die hier sinngemäß nur von den aktuellen Formen verstanden werden können, wie auch der Aquinate selbst die Form Akt nennt (De ente essentia c. 2).

vidualisiert durch die Signation der ersten Materie (*designatio primae materiae*), die real von der Form verschieden ist. Die Formen sind also durch sich und als real verschieden von der Materie nicht individuell, es muß ihnen eine gewisse Allgemeingültigkeit zukommen<sup>1</sup>. Man nennt diese bisweilen negative Universalität, sie wird aber, da Thomas selbst sich nicht klar genug darüber ausspricht, verschieden aufgefaßt. Im wesentlichen läßt sie sich zurückführen auf eine Übereinstimmung der verschiedenen Individuen einer Art in den Wesensbestimmtheiten, so daß das Menschsein des Petrus das Menschsein des Paulus nicht deswegen leugnet, weil es Menschsein ist, sondern weil es dieses und jenes Menschsein ist. Sonst könnte das Menschsein nicht in demselben Sinne durch Identität von Petrus und Paulus ausgesagt werden, was reiner Konzeptualismus wäre, den Thomas entschieden zurückweist. Dieses Übereinkommen der verschiedenen Individuen in ihren Wesensbestimmtheiten wird sich letztlich auf reale gegenseitige Beziehungen der Individuen in ihren Wesenheiten selbst und damit auf transzendente Relationen zurückführen lassen. Diese kurzen Hinweise mögen hier genügen.

Jedenfalls kommt den realen Formen eine gewisse, vom Denken unabhängige Allgemeingültigkeit nach Thomas zu. Er unterscheidet ausdrücklich eine dreifache Universalität, wovon die eine in den realen Dingen selbst vorhanden ist. Er unterscheidet die Universalität vor den Dingen, in den Dingen und nach den Dingen<sup>2</sup>. Die Universalität, die den Dingen vorhergeht, kommt den göttlichen Ideen zu, die die Urbilder aller Wesenheiten sind, die Universalität, welche die Einzeldinge voraussetzt und insofern den Dingen nachfolgt, wenn sie auch in den Dingen begründet ist, ist die formale Universalität, die Aussagbarkeit ein- und derselben Natur von den verschiedenen Individuen. Sie wird erst durch den Verstand selbst gebildet. Außer dieser erkennt aber Thomas noch eine dritte Universalität an, die wir am besten mit Allgemeingültigkeit bezeichnen können, und diese ist in den Dingen selbst. Sie kommt den Formen zu, und weil die Form Wesensgrund ist, kommt sie

<sup>1</sup> Opusc. de principio individuationis. De ente et essentia c. 2.

<sup>2</sup> In 2 Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1.

auch den Wesenheiten als solchen zu, d. h. den absolut betrachteten Wesenheiten in den Dingen selbst. Diese objektive Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit ist jenes Universale, das direkt und an erster Stelle vom Verstande erfaßt wird<sup>1</sup>. Dadurch wird es verständlich, wie durch das Erfassen der Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit auch die metaphysische Notwendigkeit, die mit der Form gegeben ist (und die Grundlage jeder transzendenten Erkenntnis und Metaphysik bildet), vom Verstande erkannt werden kann, wie es Thomas entwickelt<sup>2</sup>. Durch diese Allgemeingültigkeit und metaphysische Notwendigkeit wird gerade die Wesenheit in ihrer Eigenart gekennzeichnet<sup>3</sup>. So kann der Aquinate die Lehre vom intellektuellen Erfassen der Körper in die Worte zusammenfassen: „Der Verstand erkennt die Körper mit einer immateriellen (geistigen), allgemeingültigen und (metaphysisch) notwendigen Erkenntnis.“<sup>4</sup> Aus allem ergibt sich, daß das erste Objekt, das der Verstand erfaßt, nicht ein eigentlicher Allgemeinbegriff ist, sondern die absolut betrachtete Wesenheit, die der Verstand in und mit einem sinn-

<sup>1</sup> Opusc. de principio individuationis; vgl. S. 3 f. — Die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit findet sich durchgängig in der patristisch-scholastischen Philosophie; von vielen patristisch-scholastischen Philosophen wird sie jedoch nicht zurückgeführt auf die aristotelische Form als Wesensgrund. Sie findet vielmehr ihre Erklärung in der platonisch-augustinischen Lehre von den Vollkommenheitsgraden (perfectiones) des Seins, deren Anfänge in Platons Dialog Phädon zu suchen sind. Auch Thomas folgt in seiner Kennzeichnung der absolut betrachteten Wesenheit ausdrücklich dem neuplatonischorientierten Avicenna (vgl. S. 188 A. 2). Manche sehen in der Zurückführung der Allgemeingültigkeit auf die aristotelische Form geradezu einen Widerspruch, wenn man nicht den Ausdruck „Form“ in einem sehr erweiterten Sinne nimmt. Es sei hier nur — ohne zur Frage selbst Stellung zu nehmen — auf einige neuere Aristotelesforscher hingewiesen: G. v. Hertling, *Materie und Form bei Aristoteles* (1871); Cl. Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890) 281 ff.; bes. 288; W. Jäger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). Jäger sucht durch seine klassischen Darlegungen die Widersprüche bei Aristoteles historisch und psychologisch verständlich zu machen.

<sup>2</sup> S. th. 1, q. 86, a. 3 c; vgl. q. 79, a. 9 ad 3; In 6 ethic., lect. 1.

<sup>3</sup> Daß damit noch nicht notwendig die spezifische Wesenheit erfaßt wird, geht hervor aus S. th. 1, q. 85, a. 3.

<sup>4</sup> Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria. S. th. 1, q. 84, a. 1.

fälligen Einzelobjekt erkennt, ähnlich wie das Auge die Farbe der Körper erkennt. Damit ist es auch erklärlich, daß der Verstand, wie Thomas sagt, auf Grund dieser ersten Erkenntnis sofort einen Urteilsakt bilden kann, z. B. das Urteil: „Sokrates ist ein Mensch.“<sup>1</sup>

## II.

„Der Verstand erkennt indirekt und durch eine gewisse Reflexion die sinnfälligen Einzeldinge.“<sup>2</sup> Worin besteht diese Reflexion?

Darüber gibt uns die Lehre des Heiligen von dem Verhältnis des Erkenntnisaktes zum innern Worte (*verbum mentis*, *conceptio intellectus*) manchen Aufschluß. Eine kurze Zusammenfassung dieser Lehre soll darum vorausgeschickt werden. Thomas entwickelt sie wohl am klarsten in der „*Quaestio disputata de potentia*“<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> *Ipsum universale per speciem intelligibilem (intellectus) directe intelligit: indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. S. th. 1, q. 86, a. 1 c.*

<sup>2</sup> *Indirecte et quasi per quandam reflexionem (intellectus) potest cognoscere singulare. S. th. 1, q. 86, a. 1 c.*

<sup>3</sup> *Intelligens intelligendo ad quattuor potest habere ordinem; scilicet ad rem, quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat, secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur; hoc enim est, quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. . . . Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. De pot. q. 8, a. 1.*

am ausführlichsten in den beiden Schriften über das innere Wort<sup>1</sup>.

Er unterscheidet den intellektuell erfaßten Gegenstand (*res intellecta*), die „*species intelligibilis*“, den eigentlichen Denkakt (*intelligere, actio intellectus*) und den Konzept, das innere Wort (*verbum mentis, conceptio intellectus, conceptus mentis*)<sup>2</sup>. Dieser Konzept ist der „*terminus*“ des eigentlichen, bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes. Durch ihn erst erkennt der Verstand wirklich den zu erkennenden Gegenstand (*res intellecta*). Dieser Gegenstand wird durch den Konzept dargestellt, wie ein Gegenstand im Spiegel, und zwar wird er in ihm so vollkommen erkannt, wie ein Gegenstand in seinem Spiegelbilde, das gesehen wird, ohne daß man irgend etwas vom Spiegel bemerkte<sup>3</sup>. Dieser Konzept wird inneres Wort genannt; denn das äußere Wort bezeichnet weder den Intellekt selbst noch die „*species intelligibilis*“ noch den intellektuellen Erkenntnisakt, sondern den innern Konzept (*intellectus conceptionem*) und wird durch ihn auf den erkannten äußern Gegenstand bezogen<sup>4</sup>.

Von diesem innern Worte unterscheidet Thomas scharf den bewußten Erkenntnisakt als Akt (*ipsum intelligere, actio intellectus*). Dieser Erkenntnisakt als Akt ist dasjenige, wodurch der Verstand den im innern Worte dargestellten Gegenstand bewußt erfaßt. Dieses bewußte Erfassen geschieht durch das Licht des tätigen Verstandes (*intellectus agens*)<sup>5</sup>, der vorher (*natura prius*) in unbewußter Weise im leidenden Verstande die „*species intelligibilis*“ hervorgebracht hatte<sup>6</sup>. In den Jugend-

<sup>1</sup> Über deren Echtheit vgl. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 264 f.

<sup>2</sup> De pot. q. 8, a. 1; Opusc. de differentia divini verbi et humani.

<sup>3</sup> Est tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur. Opusc. de natura verbi intellectus. Vgl. Opusc. de differentia divini verbi et humani.

<sup>4</sup> De pot. q. 8, a. 1; q. 9, a. 5. S. th. 1, q. 27, a. 1; q. 34, a. 1. Contra gent. 1. 1, c. 53; 1. 4, c. 11. Quodl. 5, a. 9. De verit. q. 4, a. 1 2.

<sup>5</sup> Idem lumen, quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum obiectum formatur et manet cum obiecto formato; et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur. Opusc. de natura verbi intellectus.

<sup>6</sup> Prius natura est informari quam intelligere. Ibid.

schriften scheinen diese zwei Tätigkeiten zusammenzufallen, so daß die Aufnahme (*receptio*) der „*species*“ im leidenden Verstande (*intellectus possibilis*) schon das bewußte Erkennen selbst wäre<sup>1</sup>. Doch soll diese Frage hier nicht entschieden werden. Das Wesen des Erkenntnisaktes als Akt besteht nicht im Hervorbringen von etwas Neuem, verhält sich also nicht wie das „Erleuchten“ eines Gegenstandes, sondern ist eine Vollkommenheit (*perfectio, actus*) seines Trägers und ist mit dem „Leuchten“ zu vergleichen<sup>2</sup>. Dieser Akt fällt also nicht unter die aristotelische Kategorie der „Aktion“, sondern unter die der „Qualität“, weil er eine Vollkommenheit, eine Beschaffenheit ist, die ihren Träger vervollkommnet. Weil dieser Akt aber notwendig einen „*terminus*“ verlangt, den Erkenntnisgegenstand, der durch ihn bewußt erfaßt wird, wird er im Gegensatz zu den absoluten Qualitäten, wie z. B. der Farbe, eine Tätigkeitsqualität genannt (*qualitas operativa*). Wir könnten ihn die „Bewußtseinsqualität“ nennen<sup>3</sup>.

Das Prinzip dieses Erkenntnisaktes und seines „*terminus*“, des innern Wortes, ist der durch die „*species intelligibilis*“

<sup>1</sup> De verit. q. 10, a. 6. Vgl. J. de la Vaissière, Le sens du mot „Verbe mental“ dans les écrits de saint Thomas: Archives de Philosophie III 2 (1925) 168—175.

<sup>2</sup> Duplex est actio: Una, quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duo actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius. De verit. q. 8, a. 6 c.

<sup>3</sup> Vom Erkenntnisakt als Akt sagt Thomas: Existit in agente ut perfectio eius (In 9 metaph., lect. 8), und er unterscheidet ihn scharf vom eigentlichen „*motus*“, den er definiert als „*actus entis in potentia* prout est in potentia“ (In 3 metaph., lect. 2), und der infolgedessen ein *actus imperfecti* ist, während der Erkenntnisakt, der im weiteren Sinne auch *motus* genannt wird, ein *actus perfecti* ist (In 3 de anima, lect. 12). Aus demselben Grunde unterscheidet Thomas sehr oft den Erkenntnisakt als *actio immanens*, quae manet in agente ut perfectio agentis, von der *actio transiens*, quae transit in exteriorem materiam nec est perfectio agentis. S. th. 1, q. 18, a. 3; vgl. q. 14, a. 2; q. 23, a. 2; q. 27, a. 1 3 5; q. 28, a. 4; q. 41, a. 3 usw. Vgl. außerdem insbesondere De potentia q. 10, a. 1; De veritate q. 8, a. 6; Contra gent. 1, c. 53.

aktuierte leidende Verstand (*intellectus possibilis*). Notwendig, sagt Thomas, muß die „*species intelligibilis*“, die Prinzip des bewußten Verstandesaktes ist, vom innern Worte unterschieden werden, da dieses erst durch den bewußten Erkenntnisakt gebildet wird<sup>1</sup>.

Diese Unterscheidung zwischen „*species intelligibilis*“, Erkenntnisakt als Akt und Konzept oder innerem Wort läßt uns die Eigenart der Reflexion verstehen, durch die der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge erkennt. Diese Reflexion ist nicht als inneres Wort, sondern als innerer bewußter Akt aufzufassen. Dadurch ist es möglich, daß der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge wirklich und bestimmt erkennt, ohne aber eine eigentlich direkte Erkenntnis von ihnen zu haben. Sowohl in den Jugendschriften wie in den späteren Schriften wird die Reflexion des Verstandes auf das Phantasma als innerer bewußter Akt aufgefaßt, in den späteren Schriften aber in anderer Weise als in den Jugendschriften.

Zunächst ist zu beachten, daß das Phantasma von Thomas sowohl in den früheren wie späteren Schriften im weiteren Sinne verstanden wird. Er meint jene sensitive Erkenntnis, durch die ein bestimmtes sinnfälliges Einzelobjekt z. B. Sokrates erfaßt wird. Ob das sinnfällige Einzelobjekt nun durch den Sinn oder die Einbildungskraft oder das sensitive Gedächtnis erkannt wird, darauf kommt es gar nicht an. Thomas stellt ausdrücklich das Phantasma mit der Erkenntnis eines Einzelobjektes durch den Sinn und der durch die Einbildungskraft auf eine Stufe<sup>2</sup>. Wie ist nun die Hinwendung des Ver-

---

<sup>1</sup> Manifestum est autem, quod omnis operatio intellectus procedit ab eo, secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem; quia nihil operatur, nisi secundum quod est actu. Unde necesse est, quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum: quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta. Quodl. 5, a. 9; vgl. De pot. q. 8, a. 1; S. th. 1, q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6 7.

<sup>2</sup> Natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. S. th. 1, q. 84, a. 7c.; vgl. q. 86, a. 1; De verit. q. 2, a. 6; q. 10, a. 5 6.

standes zu diesem Phantasma zu verstehen, und zwar zunächst nach den Jugendschriften?

Nach den Jugendschriften besteht diese Hinwendung in einer Reflexion des Verstandes auf die abstrahierende Tätigkeit, durch die der Verstand die Wesenheit eines Einzeldinges vom Phantasma präzindiert. Diese Reflexion vollzieht der Verstand in demselben Akte, durch den er die Wesenheit im innern Worte erfäßt<sup>1</sup>. Es entspricht dies durchaus der Auffassung, die Thomas auch sonst in den Jugendschriften vertritt, daß nämlich der intellektuelle Akt sich selbst durch vollkommenes Zurückkehren zu sich selbst erfäßt, ohne daß dazu ein neuer Akt erforderlich wäre<sup>2</sup>. Durch diese Reflexion auf seine abstrahierende Tätigkeit erkennt der Verstand in dieser Tätigkeit auch ihren Ausgangspunkt, nämlich das Phantasma, oder besser, das im Phantasma dargestellte Einzelobjekt. So erkennt der Verstand wirklich und bestimmt das sinnfällige Einzelding, ohne einen eigentlichen Konzept von ihm zu bilden. Er erfäßt das Einzelding wirklich und bestimmt, aber nur indirekt<sup>3</sup>.

Hier nimmt also Thomas die Reflexion des Verstandes auf das Phantasma so, wie sie im wesentlichen auch von Capreolus verstanden wird. So ist es auch erklärlich, wenn es heißt, diese Reflexion des Verstandes werde abgeschlossen durch das Phantasma und die sinnlichen Fähigkeiten<sup>4</sup>, und ferner, weder Verstand noch Sinn allein erkennen beides, das Universelle und

<sup>1</sup> *Mens singularis cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.* De verit. q. 10, a. 5.

<sup>2</sup> De verit. q. 1, a. 9; q. 8, a. 6; q. 10, a. 8. In 1 Sent. d. 1, q. 1, a. 1; d. 10, q. 1, a. 5 ad 2; d. 17, q. 1, a. 5 ad 4.

<sup>3</sup> Vgl. S. 186 A. 2.

<sup>4</sup> *Anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc, quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad suum actum et speciem intelligibilem, quae est principium suae operationis, et eius speciei originem: Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae. De anima a. 20 ad 1 (secundae seriei obiectionum); vgl. De verit. q. 2, a. 6; q. 10, a. 5.*

Singuläre, zusammen, sondern der Mensch<sup>1</sup>. Diese Äußerung des hl. Thomas ist für jene Ausleger völlig unerklärlich, die eine eigentliche Reflexion unmittelbar auf das Phantasma selbst annehmen, Johannes a S. Thoma, Bañez u. a. Bañez gesteht diese Schwierigkeit auch offen ein<sup>2</sup>. Dazu kommt, daß diese Äußerung sich gerade in der Lösung einer Schwierigkeit jenes Artikels findet, durch den manche dieser Ausleger ihre Ansicht begründen wollen. Deshalb kann die Reflexion des Verstandes in den Jugendschriften nur so verstanden werden, daß der Verstand auf seine abstrahierende Tätigkeit reflektiert und dabei zwar bestimmt und wirklich, aber doch nur indirekt den Ausgangspunkt dieser abstrahierenden Tätigkeit erkennt: das im Phantasma dargestellte sinnfällige Einzelobjekt<sup>3</sup>.

Hat Thomas in seinen späteren Schriften diese Auffassung von der Reflexion des Verstandes auf das Phantasma beibehalten? Wir sahen, daß nach den Schriften, die sicher später abgefaßt sind, der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelding erkennt. Zunächst ist gegenüber der Ansicht Cajetans, nach der der Verstand das Einzelobjekt nur unbestimmt erkennt und gleichsam nur erschließt, hervorzuheben, daß der Verstand das Einzelding in sich wirklich und bestimmt erkennt. Das sagt der Aquinate ganz klar in seinem Kommentar zu

<sup>1</sup> Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in 1 de anima. De verit. q. 2, a. 6 ad 3.

<sup>2</sup> In 1 part., q. 86, a. 1.

<sup>3</sup> Daß Thomas die dargelegte Auffassung an den angegebenen Stellen, besonders De verit. q. 10, a. 5 vertritt, geben auch Bañez, Johannes a S. Thoma usw. im wesentlichen zu. Jedoch glauben sie, daß diese Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit nicht notwendig sei, und eine einfache Reflexion unmittelbar auf das Phantasma genüge. Hierfür werden nicht nur Stellen aus späteren Schriften angeführt, sondern auch De verit. q. 2, a. 6. In diesem Artikel sagt aber Thomas ausdrücklich, daß der Verstand auf seinen Akt reflektiere. Außerdem ist die Lösung der dritten Schwierigkeit dieses Artikels, wie bereits dargelegt, mit der Ansicht der Gegner unvereinbar. Diese Ansicht entspricht also nicht der Lehre des hl. Thomas, die er in seinen Jugendschriften vertritt.

der Schrift des Aristoteles über die Seele<sup>1</sup>. Diese bestimmte Erkenntnis des Einzeldinges ist aber nicht möglich durch eine Reflexion auf die präzindierende Tätigkeit; denn dadurch kann die Wesenheit nicht in dem Einzeldinge selbst erkannt werden. Tatsächlich erwähnt Thomas in den späteren Schriften nicht mehr diese Reflexion auf die präzindierende Tätigkeit; ja, er leugnet geradezu, daß der Verstand im ersten Akte sich und seine Tätigkeit durch Reflexion erkenne. Dazu ist ein neuer, zweiter Akt erforderlich<sup>2</sup>. Darum sagt er auch in der Summa, der Verstand erkenne die Wesenheit im Phantasma gleichsam durch eine gewisse Reflexion<sup>3</sup>. Diese Tätigkeit des Verstandes, die Thomas „gleichsam eine gewisse Reflexion“ nennt, kann nicht im Sinne von Johannes a S. Thoma u. a. als Reflexion unmittelbar auf das Phantasma selbst verstanden werden, von dem die Wesenheit präzindiert wird; denn so würde der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit im ersten bewußten Akte, nicht im Phantasma erkennen. Daß dies aber der Fall ist, haben wir eingehend nachgewiesen und wird ausdrücklich von Thomas gesagt<sup>4</sup>. Außerdem ist nicht recht einzusehen, wie diese Art von Reflexion möglich wäre

<sup>1</sup> Sicut supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo se ipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. In 3 de anima, lect. 8. Da De anima a. 20 ad 1 (vgl. S. 208 A. 4) fast wörtlich übereinstimmt mit De verit. q. 10, a. 5, und dementsprechend an dieser Stelle die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, wie in den Jugendschriften erklärt wird, im Gegensatz zu der Auffassung, die sich in den späteren Schriften findet, muß dieser Artikel in früherer Zeit abgefaßt worden sein, was F. Pelster im Gregorianum 6 (1925) 245 f. auch von dem zweiten Artikel derselben Schrift dargetan hat, wenn auch die Zusammenfassung der einzelnen Artikel zu der ganzen Schrift „De anima“ erst später erfolgt ist.

<sup>2</sup> In 2 de anima, lect. 6; In 3 de anima, lect. 9; In lib. de causis, lect. 15; S. th. 1, q. 28, a. 4 ad 2; q. 87, a. 2 3, besonders ad 1 2.

<sup>3</sup> Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare. S. th. 1, q. 86, a. 1.

<sup>4</sup> Intellectus non potest actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de anima. S. th. 1, q. 86, a. 1; vgl. q. 84, a. 7.

ohne ein wirkliches Vergleichen des selbständig erfaßten Einzelobjektes mit dem Inhalt der präzindierten Wesenheit. Ein solches Vergleichen lehnt aber Thomas ab, weil es ein direktes intellektuelles Erkennen des sinnfälligen Einzeldinges in sich schließen würde<sup>1</sup>.

Wie ist nun die Hinwendung des Verstandes zum Phantasma zu verstehen, durch die der Verstand die Wesenheit in und mit dem Einzelobjekte erkennt, und die Thomas „gleichsam eine Reflexion“ nennt? Dieses Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma ist nicht als Konzept oder inneres Wort aufzufassen; es ist vielmehr der Verstandesakt als Akt. Dadurch wird es möglich, daß der Verstand die Wesenheit in und mit dem Einzelobjekte selbst erkennt. Wir haben im ersten intellektuellen Erkenntnisvorgange einen Bewußtheitsakt (*actio intellectus, ipsum intellegere*), der einen doppelten Terminus hat, das innere Wort, durch das die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt wird, ohne daß es selbst erkannt wird, und das Phantasma, welches das sinnfällige Einzelobjekt wiedergibt. Inneres Wort und Phantasma bilden aber keine zwei voneinander unabhängige Termini des bewußten Verstandesaktes, sondern einen einzigen Totalterminus. Wir können uns das durch folgenden Vergleich klar machen. Ein Gegenstand wird in einem Spiegelbild erkannt, ohne daß der Spiegel selbst erkannt wird. Ein Teil des im Spiegelbild uns entgegenleuchtenden Gegenstandes wird nun durch ein Vergrößerungsglas, das aber selbst auch nicht erkannt wird, besonders deutlich von uns erfaßt. Das Spiegelbild und das durch Vergrößerungsglas bewirkte Bild sind aber nicht zwei voneinander unabhängige Termini unseres Sehaktes, sondern nur ein einziger Totalterminus. Das Spiegelbild läßt sich mit dem Phantasma vergleichen, das das Einzelobjekt wiedergibt; das durch das Vergrößerungsglas bewirkte Bild mit dem innern Worte, in dem die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt wird. Inneres Wort und Phantasma bilden nun einen Totalterminus unseres ersten Erkenntnisaktes, wie das Spiegelbild und das im Vergrößerungsglas erscheinende Bild einen Totalterminus unseres Sehaktes ausmachen.

<sup>1</sup> S. th. 1, q. 86, a. 1 ad 1. De verit. q. 10, a. 5 ad 3.

Wie hier durch einen einzigen Sehakt der durch das Vergrößerungsglas deutlicher dargestellte Teil des Gegenstandes in und mit dem im Spiegel erscheinenden Gegenstand erkannt wird, ähnlich wird durch einen einzigen intellektuellen Erkenntnisakt die absolut betrachtete Wesenheit, die durch das innere Wort dargestellt ist, in und mit dem Einzelobjekt im Phantasma erkannt. Der Verstandesakt als intellektueller Akt kann wesensmäßig direkt nur in dem von ihm hervorgerufenen intellektuellen Worte terminieren; damit wird direkt und an erster Stelle die absolut betrachtete Wesenheit vom Verstande erfaßt. Da aber das sensitive Phantasma eben als sensitiv und darum innerlich abhängig von der Materie den intellektuellen Erkenntnisakt als intellektuellen Akt nicht mitkonstituieren kann, wird das bewußte Erfassen dieses Phantasmas durch den Verstand ein Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma genannt. Der im Phantasma dargestellte Einzelgegenstand wird so gleichsam durch eine Art Reflexion auf das schon vorher im Bewußtsein vorhandene Phantasma und somit indirekt vom Verstande erkannt. So ist die erste intellektuelle Erkenntnis ein einziger einheitlicher Vorgang, durch den der Verstand die Wesenheit als solche im Einzeldinge erfaßt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstande<sup>1</sup>.

Dieses Gesamtergebnis wird durch die Lehre des hl. Thomas über die Entwicklungsstufen der intellektuellen Erkenntnis be-

<sup>1</sup> Dieses Ergebnis unserer Untersuchung stimmt somit im wesentlichen überein mit der Auffassung, die Kardinal Zigliara (vgl. S. 185 A. 3) von der Lehre des Aquinaten über das intellektuelle Erfassen der sinnfälligen Einzeldinge vertritt. Er beruft sich hierbei auf S. th. 1, q. 86, a. 1 mit dem Rückverweis auf q. 84, a. 7, ferner auf q. 85, a. 3 und Opusc. de principio individuationis. Seine Berufung auf De verit. q. 2, a. 6 ist, wie bereits dargelegt wurde, unbegründet. Außerdem spricht er sich nicht klar über die Art der Abstraktion aus, durch die der Verstand die Wesenheit erkennt. Er scheidet nicht scharf zwischen Präzision und Abstraktion überhaupt. In seiner Darlegung der Universalienlehre (I<sup>15</sup> 345) sagt er, die absolut betrachtete Wesenheit, die der Verstand zuerst erfaßt, sei nicht die präzindierte Wesenheit, während er an anderer Stelle (II<sup>15</sup> 352) das dem Verstande eigentümliche Objekt, das dieser direkt erkennt, die präzindierten Formen der materiellen Dinge nennt. Doch handelt es sich hier dem Zusammenhange nach um die species intelligibilis und das ihr entsprechende innere Wort. Daß durch diese die Wesenheit getrennt von den individuellen Bestimmungen dargestellt wird, haben wir eingehend dargelegt, so daß ein wirklicher Widerspruch nicht vorliegt.

stätigt. Nach dieser wird im ersten Akt nicht die formal universelle Wesenheit erkannt, sondern ein Einzelobjekt unter allgemeingültigen wesenhaften Rücksichten, und zwar wird es zunächst unter allgemeineren (generischen) Rücksichten aufgefaßt, dann unter besondern (spezifischen). So wird z. B. ein sich mir nähernder Gegenstand erst als ein Körper, dann als ein Lebewesen, dann als ein Mensch und endlich als Sokrates oder Plato erkannt. Ähnlich unterscheiden die Kinder eher den Menschen von Gegenständen, die nicht Menschen sind, als diesen Menschen, z. B. Petrus, von jenem Menschen, z. B. Paulus; deswegen nennen sie anfangs alle Männer „Onkel“<sup>1</sup>. Ebenso fassen wir erst das Ganze als Ganzes auf, dann erst das Ganze in seinen Teilen. Das gilt auch von Teilen, die nicht real voneinander verschieden sind und die darum nur vom Verstande erfaßt werden. So erkennen wir Sokrates zunächst als Menschen, dann erst stellen wir fest, was alles zur Natur des Menschen gehört<sup>2</sup>. Wenn nun die Wesenheit dasjenige ist, was der Verstand im Einzelobjekt zuerst erfaßt, so sind damit allgemeingültige und notwendige Rücksichten gemeint, die dem Einzeldinge zukommen, nicht notwendig seine spezifische Wesenheit; ja, es genügt, daß es erfaßt wird als „irgend etwas“<sup>3</sup>. So ist es verständlich, daß Thomas den Intellekt gegenüber dem Sinn dadurch kennzeichnet, daß der Intellekt sein Objekt als „seiend“ (ens) erfaßt<sup>4</sup>.

Fassen wir das Gesamtergebnis unserer Untersuchung zusammen, so müssen wir sagen: Nach den Jugendschriften des hl. Thomas erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle im Lichte des tätigen Verstandes die allgemeinen Wesenheiten, die er von den sinnfälligen Einzeldingen abstrahiert und präzindiert. In diesem Akt des Erfassens der Wesenheiten reflek-

<sup>1</sup> S. th. 1, q. 85, a. 3 ad 1 4.

<sup>2</sup> Ibid. q. 85, a. 3 ad 2 3.

<sup>3</sup> Ibid. q. 85, a. 3 c.; vgl. q. 14, a. 6.

<sup>4</sup> S. th. 1, q. 5, a. 2; q. 78, a. 1; q. 79, a. 2. Es besteht eine Meinungsverschiedenheit unter den Auslegern des hl. Thomas darüber, ob das „Sein“ als Formalobjekt des Verstandes das ens nominaliter oder verbaliter spectatum sei. Die Frage ist wohl dahin zu lösen, daß das ens nominaliter actuatum und damit das ens sub ipsa ratione „actu esse“ (esse verbaliter spectatum) gemeint ist. Doch erheischt diese Frage eine eingehende historisch-kritische Untersuchung.

tiert er auf seine abstrahierende Tätigkeit und erkennt so indirekt den Ausgangspunkt dieser abstrahierenden Tätigkeit, das im Phantasma dargestellte Einzelobjekt, auf das er die allgemeine Wesenheit inhaltlich bezieht (applicat).

Nach den späteren Schriften erkennt der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelobjekt. Es ist ein einfacher bewußter Akt ohne Reflexion durch „vollkommenes Zurückkehren“ zu sich selbst, der einen doppelten Terminus hat, das innere Wort, in dem er die absolute Wesenheit erfaßt, und das Phantasma, in dem er das sinnfällige Einzelding erkennt. Die absolut betrachtete Wesenheit wird direkt erfaßt, weil der intellektuelle Akt das intellektuelle Wort selbst hervorbringt und direkt in ihm terminiert. Da das sensitive Phantasma den intellektuellen Akt innerlich nicht mitkonstituieren kann, wird sein Erfassen durch den Intellekt ein Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma genannt und „gleichsam eine gewisse Reflexion“. Dementsprechend ist auch das Erfassen des sinnfälligen Einzelobjektes durch den Verstand ein indirektes. Phantasma und inneres Wort bilden aber nicht zwei getrennte, sondern einen einzigen Totalterminus des Verstandes. Er erkennt die absolut betrachtete Wesenheit als solche im Phantasma und damit in und mit dem sinnfälligen Einzeldinge. Der Verstand erkennt in seinen ersten Akten sinnfällige Einzeldinge, diese aber wesenhaft; die absolut betrachtete Wesenheit ist sein Formalobjekt, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt.

Worin ist der Wechsel der Ansichten des Aquinaten über das intellektuelle Erfassen der Einzeldinge begründet?

Diese Gründe lassen sich wohl am ehesten ermitteln, wenn man feststellt, welche Auffassungen früherer Philosophen auf seine Ansicht bestimmend eingewirkt haben mögen.

In seinen Jugendschriften hat sich Thomas noch nicht ganz freigemacht von der neuplatonisch-augustinischen Illuminations-theorie. Ihr entspricht es, wenn durch das Licht des tätigen Verstandes, der unter Einwirkung höherer Substanzen steht, zunächst die allgemeinen Wesenheiten erkannt, und dann durch inhaltliche Beziehung dieser Wesenheiten auf die Einzeldinge

auch diese vom Verstande erfaßt werden. Auch das vollkommene Zurückkehren des intellektuellen Aktes zu sich selbst, wodurch im Akte selbst der Träger dieses Aktes erfaßt, und wodurch eine Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit dieses Trägers ermöglicht wird, entspricht der neuplatonisch-augustinischen Auffassung. Diese Ansicht hat Thomas in seinen späteren Schriften aufgegeben. Er folgt hier der Erklärung des Aristoteles, nach der der Träger des Verstandesaktes nicht im ersten Akte selbst erkannt werden kann, sondern erst in einem zweiten neuen, reflexen Akte. Dementsprechend kann die indirekte Erkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge im ersten Akte nicht gut durch Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes erklärt werden<sup>1</sup>. Ebenso hat sich Thomas in seinen späteren Schriften von der Illuminationstheorie völlig freigemacht, er folgt ganz der Abstraktionstheorie des Aristoteles<sup>2</sup>. Dieser entspricht es aber, daß die Wesenheit vom Verstande im Phantasma und damit in und mit dem sinnfälligen Einzelobjekte erkannt wird, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt<sup>3</sup>. Der Wechsel in den Auffassungen über die Verstandeserkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge wäre also aus denselben Gründen erklärlich, aus denen man auch den Wechsel anderer Ansichten nachweisen kann, nämlich aus der größeren Anlehnung an Aristoteles<sup>4</sup>.

Welche dieser beiden Erklärungen der Wirklichkeit näher kommt, oder ob vielleicht dem Inhalt der ersten Verstandeserkenntnis nach die aristotelische, dem Aktcharakter nach die neu-platonische Auffassung der Wahrheit entspricht, müßte eine phänomenologisch-psychologische und gleichzeitig erkenntnistheoretische Untersuchung feststellen.

<sup>1</sup> Vgl. De verit. q. 1, a. 9 mit In lib. de causis, lect. 15 und De verit. q. 10, a. 8 mit S. th. 1, q. 87, a. 2 3, ebenso mit In 2 de anima, lect. 6 und In 3 de anima, lect. 9.

<sup>2</sup> Vgl. De verit. q. 10, a. 6 mit S. th. 1, q. 84, a. 4 5.

<sup>3</sup> Aristoteles, 3 de anima, c. 7 8 (430 b 32—432 a 14). Vgl. S. th. 1, q. 86, a. 1.

<sup>4</sup> Über die Gründe dieser Entwicklung s. Fr. Sladeczek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: Philosophisches Jahrbuch 35 (1922) 38 ff. Eine ähnliche Entwicklung ließe sich in der Lehre über die Natur der Wahrheit feststellen. Vgl. De verit. q. 1 und In 1 Sent. d. 19, q. 5 mit S. th. 1, q. 16.