

Der Begriff der Intentionalität bei Olivi¹

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. — Salzburg

Immer wieder fördert die Erforschung der Hochscholastik Erkenntnisse und Begriffe zutage, welche die neuere und neueste Philosophie als ihre ureigensten Errungenschaften in Anspruch nimmt. Eines der treffendsten Beispiele dafür ist der Begriff der Intentionalität des Erkenntnisaktes, der neben anderen zeitgenössischen Denkern vor allem Duns Scotus Anlaß zu Analysen des Bewußtseinslebens gab, die sich an Schärfe und Differenziertheit durchaus mit denen der modernen Phänomenologie messen können. Freilich hat diese zusammen mit der neueren Psychologie die geistig-seelischen Akte meist nur noch als Bewußtseinsgegebenheiten, aber nicht mehr als Seinsbestimmungen in den Blick bekommen. Die folgenden Darlegungen mögen zeigen, in welchem Ausmaß einer der größten Denker der Franziskanerschule, Petrus Johannes Olivi (c. 1248—1298), seine ganze Erkenntnislehre auf dem Begriff, also nicht bloß auf der auffindenden Beschreibung des „Phänomens“ der Intentionalität begründet hat.

I. Ontologische Begründung der Intentionalität

In der Tat kann die intentionale Hinordnung auf den Gegenstand bei Olivi weniger noch als in jeder anderen Philosophie als isoliertes Merkmal betrachtet werden, das den seelisch-geistigen Akten etwa deshalb zukommt, weil sie nun einmal im Unterschied zu anderen Dingen und Vorgängen dies und kein anderes Wesen haben. Gegen eine solche Betrachtung steht der Aktivismus oder Dynamismus Olivis, nach dem „jede Substanz ursprünglich nicht träges und passives Subjekt ist, sondern aktives und dynamisches Prinzip, welches ständig die inneren Wirkkräfte seiner Wesenheit entfaltet und so Schritt für Schritt die Vollkommenheit seines Seins erlangt“². Damit diese Wirkkraft ihr konkretes Ziel erreichen kann, bedarf es nach Olivi einer inneren Hinrichtung bzw. Hinspannung („aspectus“) im handelnden Subjekt, die jeder Tätigkeit vorausgeht und sie überhaupt erst ermöglicht, indem sie ihre Beziehung auf diesen bestimmten Gegenstand hin begründet.

¹ Die folgenden Darlegungen sind im Rahmen von durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglichten Arbeiten über die Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen bei Olivi, Ockham und Suárez entstanden.

² O. Bettini O.F.M., *Attivismo psicologico—gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier Giovanni Olivi*. Studi Francescani 50 (1953) 31 f.

Jede Wirkkraft, die im Leidenden („*patiens*“) eine Veränderung hervorbringt, kann dies also nur aufgrund des vorausgehenden, auf es gerichteten Aspektes³. Man übersetzt diesen Terminus am besten, wie wir es getan haben, mit „Hinspannung“ oder „Hin-Richtung“ aber nicht mit „Gerichtetheit“, welche eher eine habituelle Hinordnung ausdrückt, die der stets wechselnden Beziehung des tätigen Subjektes zu den jeweiligen Gegenständen seiner Wirksamkeit fremd ist. Freilich hat jede Wirkkraft ihren bestimmten Umkreis möglicher Objekte, und insofern muß den einzelnen Aspekten ein noch unbestimmter Aspekt auf den möglichen Bereich von Handlungszielen überhaupt, der durch das Formalobjekt der Potenz umschrieben ist, zugrunde liegen. Der allgemeine Aspekt wird dann durch die jeweiligen, aktuellen differenziert⁴.

Am „*aspectus indeterminatus*“ zeigt sich deutlicher noch als an den jeweiligen Aspekten, daß es bei dieser ganzen Lehre nicht um die Selbstverständlichkeit geht, daß jede Tätigkeit Hinordnung zu ihrem Ziel besitzt, sondern daß Olivi den Aspekt geradezu als vorausgehenden Möglichkeitsgrund der Handlung begreift und ihn damit als Mittleres zwischen Potenz und Akt stellt. Daß die bestimmten jeweiligen Aspekte tatsächlich ebenso wie die ihnen folgenden Akte reale Entitäten und damit Seinsmodifikationen der Potenz sind, geht daraus hervor, daß Olivi sie nach Intensität und virtueller Extensität unterscheidet. So hat jeder Aspekt einen gewissen „*conatus*“, d. h. eine bestimmte Kraft, mit der er die Potenz zum Objekt hinwendet⁵. Diese Kraft kann der Tätigkeit, welche durch das jeweilige Objekt gefördert wird, und damit diesem selbst angemessen sein. In diesem Falle wird der Aspekt, der als aktive, dynamische Hinordnung der Potenz zum Gegenstand auch „*inclinatio*“ genannt werden kann⁶, ganz „erfüllt“. Die Erfüllung zeigt sich darin, daß er sich und die ihm nachfolgende Tätigkeit in der bleibenden Hinwendung auf dieses Objekt halten kann und daß der Akt sich aufgrund dieses proportionalen Verhältnisses vollkommen zu entfalten vermag⁷. Auf diese jeweils genaue Entsprechung also kommt es an. Deshalb ist es nicht erforderlich, daß die höhere (geistige) Erkenntnispotenz sich auf jedes — auch ontisch geringe Objekt mit der ganzen Kraft ihres Aspektes richte, „sondern es genügt, daß sie dies in einem so großen und so beschaffenen Maße tue, wie es

³ Fr. Petrus Iohannis Olivi O.F.M., „*Quaestiones in secundum librum sententiarum*“. Edidit Bernhardus Jansen S.J. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi) (Quaracchi 1922 ff.). Die Bände der Ausgabe sind als vol. I, II und III bezeichnet. Die römische Zahl im Folgenden bedeutet also den Band, die arabische die Seitenzahl: *quaestio* 73 c. III, 64.

⁴ A. a. O. 68. ⁵ A. a. O. 72. ⁶ A. a. O. 66.

⁷ A. a. O. 91 sagt er mit Bezug auf die Aspekte der Erkenntnispotenzen: „*quanto aspectus firmius et profundius figitur in objectis, tanto firmius et clarius videt ea...*“

die Natur der Potenz, die Vollkommenheit ihres Aktes und die Bedingung ihres Objektes erfordern“⁸.

Die Intensität der Aspekte ist aber nicht unbeschränkt variabel, sie wird vielmehr durch das „Maß“ jenes allgemeinen Aspektes auf den Umkreis des möglichen Formalobjektes eingegrenzt, der ebensowenig veränderlich ist wie die Potenz selbst. So können wir nur sehr mühsam mehrere Dinge gleichzeitig erkennen, weil der Aspekt unseres Intellectes „est in nobis valde depressus et coarctatus et valde obscurus et confusus . . .“⁹. Die bloß quantitative Schwäche des Aspektes führt hier unter den besonderen Bedingungen des Erkenntnisprozesses zu seiner qualitativen Defizienz: „obscurus et confusus“, weshalb Olivi in oben zitierter Stelle auch von einem „so großen und so beschaffenen Maße“ („sub tanta et tali mensura“) spricht. Der seinsmäßigen Schwäche unseres allgemeinen aspectus intellectualis ist es auch zuzuschreiben, daß wir hienieden weder Gott noch die geistigen Substanzen schauen können, ja daß wir selbst das innere Wesen unserer Seele nur „quasi in tenebris per modum palpativi tactus“ zu erfassen vermögen¹⁰. Daher ist gnadenhafte Stärkung nötig, daß sich die angestammte Schwäche in jene „beatifica virtuositas cognitivi aspectus“ verwandele, welche die Anschauung Gottes ermöglicht¹¹.

Der Aspekt hat auch eine gewisse virtuelle Extensität. Es handelt sich hier um eine virtuelle Größe („magnitudo virtualis“), die es ermöglicht, daß sich z. B. der Aspekt des Gesichtssinnes — obwohl selbst nicht ausgedehnt — doch der körperlichen Ausdehnung annißt („cometitur“), wodurch das betreffende ausgedehnte Objekt der Wahrnehmung als ein einziges erscheinen kann¹². Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Lehre von der virtuellen Extensität der Aspekte weiterzuverfolgen, da sie vor allem für die sinnliche Erkenntnis Bedeutung hat. Eine Behandlung der Lehre Olivis über die Aspekte der Sinnespotenzen würde freilich ihre von Potenz und Akt unterschiedene Realität besonders deutlich zutage fördern; diese Lehre ist aber so stark mit

⁸ q. 37 ad 11 I 669—700. ⁹ A. a. O. ad 12 I 672.

¹⁰ q. 73 c. III 103; über die Selbsterkenntnis der Seele cf. Olivi q. 76. Dazu B. Jansen S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921), Kap. 12, S. 112 ff., und H. Gerz O.F.M., *Petrus Olivi en de introspectieve methode: „Collectanea Franciscana Neerlandica“ 2 (1931) 307—320.*

¹¹ q. 73 c. III 91.

¹² q. 37 ad 6 I 668; cf. auch q. 37 ad 2 I 666; q. 73 c. III 64 und 95. Letztere Stelle sagt auch, daß die seinsmäßige Einfachheit und lebendige Kraft der Spannweite des Aspektes es unmöglich macht, in ihnen Intensität und virtuelle Extensität säuberlich zu trennen; denn die Intensitätssteigerung des Aspektes ist ja eo ipso zugleich Steigerung seines „ambitus“, seiner Reichweite: „praefatus aspectus habet quamdam virtualem et spiritualem magnitudinem cum spiritali et vitali simplicitate et hoc sub quadam latitudine . . .“ So ist es auch erklärlich, daß die Wahrnehmung mehrerer Objekte bzw. Objektteile (bei der Ausdehnung) zugleich für die Intensität und Extensität des Aspektes zeugt, wobei diese jene voraussetzt.

den naturwissenschaftlichen Vorstellungen der damaligen Zeit belastet, daß sie eine eigene Untersuchung rechtfertigen würde.

Durch die Erkenntnis des Wesens der Aspekte überhaupt und deshalb auch durch die des „Aspektes der Körperkräfte auf ihren Gegenstand (‚patiens‘) können wir zu einer gewissen Erkenntnis des Aspektes der Erkenntnispotenzen geführt werden“¹³. Auf der anderen Seite ist es selbstverständlich, daß das Wesen des Aspektes im Erkenntnisleben vollkommener verwirklicht ist als bei den niederen Agentien; hat doch der Aspekt als innere Hinordnung der Potenz auf das Objekt auf den ersten Blick so viel mit der Intentionalität der Erkenntnisakte gemeinsam, daß es für uns geradezu wesentliche Aufgabe sein muß, zu sehen, wie Olivi den *aspectus intellectualis* von der *intellectio* selbst abgrenzt.

Die erkennenden und willentlichen Tätigkeiten zeichnen sich nach ihm dadurch aus, daß bei ihnen das Handlungsprinzip seine Tätigkeit innerhalb seiner selbst auswirkt und sich in ihr doch so auf das äußere Objekt richtet, als wolle sie es in sich selbst aufnehmen. In diesem Sich-Hinwenden, das *eo ipso* ein Sichöffnen für das Objekt und ineins damit eine Anpassung der Potenz an das Objekt ist, besteht eben die spezifisch intentionale Leistung der Erkenntnis¹⁴. Dieser Ausdruck ist mit Absicht noch unklar gehalten. Denn die Frage ist, ob der Erkenntnis- bzw. Willensakt in und kraft seines eigenen Seins *seine* intentionale Ausrichtung besitzt oder ob er diese nur durch den Aspekt hat, der ihm vorausgeht und ihn ermöglicht, ob also die Intentionalität des Aktes seinsmäßig mit der des Aspektes identisch ist. Diese Frage gewinnt ihre Schärfe, wenn wir bedenken, daß zum Zustandekommen der intentionalen Akte der Gegenstand nach Olivi in keiner Weise wirkursächlich mitwirkt¹⁵, so daß nur die Potenz als entferntere und der Aspekt als nähere Ursache übrigbleiben, weshalb denn auch Olivi schlicht sagt: „*actus videndi a praedicto aspectu causatus*“¹⁶. Wie auch immer *species* zum Erkenntnisakt mitwirken mögen — und wir werden sehen, daß Olivi sie für weitgehend überflüssig hält —, wesentlich und unbedingt notwendig ist nur der Aspekt; denn die „erkennende

¹³ q. 73 c. III 64.

¹⁴ q. 72 c. III 9: „*Quartus modus est, quando agens agit intra se, dirigendo vim suam activam in objectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum objectum, acsi deberet illud objectum intra se capere.*“ Hiermit ist nicht gesagt, daß die im Aspekt gegebene Hinwendung zum Objekt schon Tätigkeit ist; geht doch der Aspekt, wie wir eingangs sagten und weiter unten mit Olivi genau ausführen, jeder Tätigkeit, also dem Akt im Sinne von „*actus secundus*“ voraus. Der Eindruck, daß die Hinwendung zum Objekt von allem Anfang an und daß damit auch der Aspekt dynamische Tätigkeit sei, entsteht nur, weil in vorstehendem Zitat Aspekt und Akt als Integrationseinheit angesehen werden. Wie Olivi diese versteht, haben wir ebenfalls unten gesagt.

¹⁵ Cf. unten S. 37.

¹⁶ q. 73 c. III 91.

Potenz . . . kann nicht zur Erkenntnistätigkeit aus sich herausgehen, wenn sie nicht zuvor aktuell zum Objekt hin tendiert („intendat actualiter in objectum“) in der Weise, daß der in dieser Hinspannung gegebene Aspekt („aspectus suae intentionis“) aktuell zu diesem Objekt hingewandt und gerichtet („conversus et directus“) ist“¹⁷. Der dem Akt vorausgehende aktuelle Aspekt wird damit geradezu als Intention der Potenz beschrieben, in der diese zum Objekt hingewandt sei. Hier schon haben wir also eine intentionale Hinwendung der Potenz, ganz abgesehen davon, daß dieses Merkmal des „intendere“, mittels dessen die Potenz sich zum Objekt hinwendet, ja auf jeden Aspekt paßt, so daß diese Form oder Vorform der Intentionalität sich überall und nicht nur im Erkenntnisbereich findet. Der Aspekt wird von Olivi denn auch ausdrücklich als *Ursache* speziell der Intentionalität des Erkenntnis- bzw. Willensaktes angesprochen. In Frage 58 ad 2 untersucht er nämlich, wie es möglich ist, daß ein Handlungsprinzip von einfacher Art, das keine weiteren artverschiedenen Kräfte in sich birgt, doch artverschiedene Wirkungen hervorbringen könnte¹⁸. Das vermittelnde Zwischenglied zwischen einfacher Potenz und den genannten Wirkungen sind eben die Aspekte, welche die jeweilige Hinordnung der Potenz konstituieren. Dafür bringt er ein Beispiel aus der anorganischen Natur: Stelle man sich vor, das Wachs habe die Kraft, sich selbst aktiv den verschiedenen Siegeln anzupassen, so daß diese nur Terminus seiner sich ihnen anpassenden Wirksamkeit wären, dann könne es in sich selbst die Bilder der verschiedenen Siegel hervorbringen — nicht sofern es in sich betrachtet werde („non tamen secundum se et absolute“), sondern sofern es sich in Hinordnung und im Aspekt zu jenen befinde. So könne es sich ihnen anpassen („applicare“)¹⁹. Dieses fiktive Beispiel vom sich aktiv seinem Siegel anpassenden Wachs erscheint des öfteren bei Olivi, und die Notwendigkeit einer solchen Fiktion ist der beste Beweis dafür, daß es im Bereich der Natur solche Tätigkeiten, die ohne reale Mitwirkung ihres Gegenstandes zustande kommen, nicht gibt. Gerade deshalb aber kann es hier auch keine intentionale Hinwendung zum Gegenstand in dem strengen, von Olivi intendierten Sinne geben, gemäß dem das Handlungsprinzip sich rein aus sich selbst der Eigenart des Gegenstandes seiner Tätigkeit anpaßt, ohne daß dieser die Anpassung aktiv mitverursacht²⁰. Das sagt Olivi auch ausdrücklich, wenn er an der oben zitier-

¹⁷ q. 72 c. III 9. ¹⁸ II 415 ff. ¹⁹ A. a. O. 416.

²⁰ Insofern hat Bettini recht, wenn er a. a. O. 61 sagt, im Gegensatz zu anderen Agentien sei bei den Handlungen der Seele eine „conversio intentionalis“ notwendig. Nur betont er vielleicht zu wenig, daß ja mit allen Aspekten eo ipso eine gewisse conversio intentionalis auch bei den nicht geistigen Agentien gegeben ist. Das geht schon aus der Begriffsbestimmung des Aspektes als „intentio“ usw. hervor, die von *jedem* Aspekt gilt.

ten Stelle die intentionalen Tätigkeiten von den anderen dadurch abgrenzt, daß hier das „agens agit intra se“, womit gesagt ist, daß in diesem Falle der Aspekt zum Gegenstand ganz allein der Potenz zu danken ist. Daß man die Aspekte so nach dem Maß ihrer Intentionalität klassifizieren kann, also danach, wieweit sie allein der Potenz entspringen und von ihr hervorgebracht werden, wird klar in q. 58 a. a. O. gesagt: wie es bei dem Wachs im angeführten Beispiel sei, so verhalte es sich auch bei Intellekt und Wille — nur geschehe die Anpassung an den Gegenstand hier in viel höherer Weise („multo altiori modo“), nämlich in lebendiger und geistiger Art.

Aufgrund dieser Darlegungen von q. 58 ad 2 kann kein Zweifel mehr daran sein, daß die Intentionalität der Akte durch die vorausgehende des Aspektes bewirkt wird. Und zwar handelt es sich hier um ein dynamisches Verhältnis, in dem sich die Potenz allein, d. h. aus eigener Machtvollkommenheit und ohne Mitwirkung des passiv bleibenden Objektes, diesem intentional anpaßt („applicat“). Mit dieser Anpassung sind die Aspekte gegeben, deren unterschiedliche Artung („specificatio“) die der Akte zur Folge hat²¹. Die Dynamik dieses Lebensvorganges bewirkt, daß Aspekt und Akt zu einem einzigen Ganzen intentionaler Hinwendung verschmelzen, wobei dieser nichts anderes ist als die Aktualisierung der intentionalen Ausrichtung des Aspektes.

Dennoch muß obige Frage, ob die Intentionalität des Aspektes seinsmäßig die des Aktes sei, verneint werden. Sie ist zwar, wie wir sahen, seine Ursache, aber der Akt hat sein eigenes Wesen und damit seine eigene Intentionalität. Olivi unterscheidet klar den „actus primus“ und den „actus secundus“. Jener umfaßt Potenz, evtl. Habitus *und* den Aspekt, dieser die Tätigkeit. Er sagt nun mit Bezug auf das Erkenntnisleben ausdrücklich, daß die aktuelle Wahrnehmung bzw. Erkenntnis der erste Akt — im Sinne von Tätigkeit — sei. Die „conversio“ zum Objekt, die dieser vorausliege, sei nur dann *Tätigkeit*, also actus secundus, wenn es sich dabei um die Hinwendung handle, durch die der Wille die Erkenntnispotenz erstmals auf das Objekt richte²². Der Aspekt ist in keiner Weise Tätigkeit, wenn auch eine solche Hinwendung zum jeweiligen Objekt, die nicht Tätigkeit ist, schwer zu verstehen ist. Die conversio intentionalis, die der Aspekt ist, steht der eigentlichen Erkenntnistätigkeit also ebenso gegenüber wie die Potenz selbst, und die Tätigkeit hat somit in ihrem eigenen Wesen

²¹ q. 58 ad 2 III 416: „... et secundum quod diversificantur specificice sui aspectus, sic et sui actus“.

²² q. 58 ad 14, 3 II 470: „primus et proprius actus potentiae est apprehensio seu cognitio, nec alius actus potest sibi attribui nisi forte quod converteret se ad objectum, quod nulla potentia potest facere nisi sola voluntas.“

auch ihre eigene Intentionalität. Ohne diese ist der Akt gar nicht denkbar, d. h. ein innerer Widerspruch, weshalb sie dem Akt „wesentlich“ ist²³. Hingegen bedeutet die Tatsache, daß der Aspekt die Potenz als „actus primus proximus“ bestimmt, natürlich nicht, daß er ihr wesentlich sei; könnte sie doch sonst nicht mittels verschiedener Aspekte verschiedene Akte hervorbringen. Daher ist er ein von der Potenz real verschiedenes und von ihr hervorgebrachtes Akzidenz²⁴ — eine Eigenschaft, die er mit Habitus und actus secundus gemeinsam hat. Jedoch integrieren sich Potenz (Habitus) und Aspekt zu einer einzigen Ursache des Aktes²⁵. Sie bilden ein einziges Prinzip, weil ja auch ihre Wirkung, der Akt, eine einzige unteilbare Ganzheit ist, in der seine Substanz nicht etwa eine Entität neben seiner Intentionalität darstellt. Wohl aber lassen sich im Akt verschiedene Momente oder, wie Olivi sagt, Proprietäten unterscheiden, und das ist eben der Grund, daß auch seine Ursache gegliedert ist²⁶, wobei die Potenz eben die Substanz des Aktes und der Aspekt, wie wir sahen, seine Spezifikation bewirken²⁷. So begreift die einfache Wesenheit des Aktes zwei „rationes“ in sich, von denen die erste fundamental hinsichtlich der zweiten ist: Sofern der Akt von der geistigen Potenz ausgeht, ist er ihr ähnlich, Licht wie diese; sofern er aber auf das Objekt gerichtet ist, bedarf sein ursprüngliches Wesen einer articulatio, die eben vom Aspekt bewirkt wird²⁸. Auch die Bezeichnung dieser Komponenten des Aktes als „rationes“ weist darauf hin, daß es sich hier um unlösbare Momente in einer einzigen, unteilbaren Wesenheit handelt; denn „rationes reales“ bezeichnen bei Olivi Momente, die zwar unterscheidbar sind, aber innerhalb ein und derselben Wesenheit²⁹.

II. Die in sich ruhende Intentionalität

Während sich Olivi bei der Behandlung des Aspektes mit allgemeinen Wendungen über die Intentionalität begnügt, gibt er bei der Erörterung der Akte selbst eine bildkräftige Beschreibung und genaue Analyse dieses Phänomens, die zum Besten und Tiefsten gehört, was zu seiner Zeit darüber geschrieben wurde. Danach fesselt oder bindet

²³ q. 58 ad 2 II 416—17: „sicut actualis ordo quem habet actus ad suum objectum est essentialis ipsi actui . . .“

²⁴ A. a. O.: „est realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus . . .“

²⁵ q. 74 ad 1 III 132: „Licet eadem actio non possit immediatè fieri a duabus causis habentibus vere rationem plurium agentium, potest tamen a pluribus integranibus rationem unius causae perfectae ad agendum plene sufficientis. Et sic est de potentia et suo aspectu et habitu.“

²⁶ q. 74 c. III 127.

²⁷ Dafür q. 58 ad II 417.

²⁸ q. 72 c. III S. 36.

²⁹ Dazu die ganze q. 7 I 133 ff. und B. Jansen S.J., Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*: ZKathTh 53 (1929) 317—344 517—544.

der Gegenstand als solcher den Akt an sich, weil er — und darin besteht eben Vermögen und Leistung der Intentionalität — gewissermaßen in den Akt hineingebrochen ist und ihm dadurch gegenwärtig ist, indem er ihn mit seinem ganzen Wesen siegelt und ihn sich selbst anpaßt, wodurch er zur Darstellung dieses Wesens wird. So wird der Akt in seinem ganzen Sein gewissermaßen intentional vom Objekt durchtränkt, weshalb man mit Recht sagen kann, daß er es ergreift, da es sich in ihm darstellt, so wie es ist¹. Zunächst saugt sich also der Akt gewissermaßen voll mit dem Sein des Objektes und empfängt dessen Abdruck, der ihn bis in sein innerstes Mark bestimmt (zur „visceralis tentio“), und so wird er schließlich selbst zur „similitudo et sigillaris expressio objecti“².

Immer wieder braucht Olivi sowohl die Ausdrücke „impressio“ und „illapsus“, um die innige Vereinigung von Objekt und Erkenntniskraft zu schildern, die bei der Erzeugung des Aktes durch dessen Intentionalität geschieht, wie auch die Ausdrücke „similitudo“ und „expressio“ für den fertigen Akt³. Wer gegen diese Beschreibung, die darin gipfelt, daß wir kraft des genannten Phänomens „virtualiter“ in bzw. bei den Objekten seien⁴, einwendet, es handele sich hier um bloße Bildersprache und nicht um exakte, wörtlich zu nehmende Erklärung, möge sich daran erinnern, daß nach dem hl. Thomas sich all unsere Erkenntnis auf Sinnesbilder stützen muß, wofür gerade die innere Erkenntnis, die ständig sinnliche Bilder und Vergleiche benutzen muß, der beste Beweis ist. Der Vorwurf der Naivität, der in jenem Einwand steckt, fällt auf jene zurück, welche die paradoxe Spannung unserer inneren Erkenntnis zwischen Analogie und Analogatum nicht wahrhaben wollen. In dem Versuch, unsere geistigen Akte ebenso unmittelbar zu beschreiben wie Bäume oder Felder, ignorieren sie die analogen Sinnesbilder, die sich zwischen Beschreibung und inneres Phänomen stellen, und konfundieren gerade deshalb oft unkritisch beschreibendes Bild und das zu beschreibende innere Phänomen⁵.

Die vorstehend ausgeführte Schilderung des intentionalen Aktes

¹ q. 72 c. III 35: „Sciendum quod objectum, in quantum est talis terminus, habet rationem termini fixivi et illapsivi et praesentativi et sigillativi seu configurativi et repraesentativi seu cognitivi. Nam actus et aspectus cognitivus figuratur in objecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitionis vocatur apprehensio et apprehensiva tentio objecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur objecto; ipsum etiam objectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam repraesentatio ejus.“

² A. a. O. 36.

³ Cf. auch a. a. O. 38 oder q. 36 c. I 650; q. 74 ad 1 III 130.

⁴ q. 37 ad 13 I 672.

⁵ Das gilt vor allem für Husserl. Cf. dazu unseren Aufsatz Zum Begriff der verifizierenden Anschauung in Husserls ‚Log. Untersuchungen‘: Archiv für Philosophie 7/3, 4 S. 325 ff.

enthält schon den eigentlichen Grund, warum Olivi sowohl sensible wie intelligible species als Vermittlung zwischen Gegenstand und Erkenntnisakt ablehnt. Zwar bemerkt Jansen mit Recht, daß Olivi diese Ablehnung noch nicht aus jener „Ökonomik des Denkens“ begründe, wonach die Seins- und Erklärungsprinzipien nicht ohne Not vermehrt werden dürfen⁶. In der Tat findet sich eine solche bewußte oder programmatisch ausgesprochene Tendenz, mit einer möglichst geringen Anzahl von Realitäten auszukommen, bei Olivi noch nicht. Aber seine ganze Beschreibung des intentionalen Aktes zielt darauf, von vorneherein zumindest die species im Sinne der species expressa überflüssig zu machen. Diese definiert er als Ähnlichkeit, die das Wesen der Dinge ausdrückt und darstellt⁷. Eine solche Ähnlichkeit ist aber eben nichts anderes als die dem Akt selbst seinsmäßig immanente Intentionalität, die eine zweite similitudo expressiva vollkommen überflüssig erscheinen läßt⁸. So ist auch die Anschauung nicht deshalb die vollkommenste Erkenntnis, weil sie in einer besonders vollkommenen species gründet, sondern weil sie als Akt schon rein in sich vollgenügendster Ausdruck und Darstellung des der Erkenntniskraft gegenwärtigen Objektes ist⁹.

Dabei stützt sich Olivi auf die Autorität des hl. Augustinus, nach dem der Erkenntnisakt selbst die species des gegenwärtigen Objektes sei¹⁰. Danach ist das vielzitierte *verbum mentis* zumindest bei der anschauenden Betrachtung nichts anderes als diese selbst¹¹, und wenn man sagt, das Eingesehene sei im Einsehenden, so ist das nur insofern wahr, als dieser eben jenes erkennt¹². Daß diese Interpretation des Aktes als der species selbst jene klare Unterscheidung seiner Substanz und Intentionalität, von der wir bereits im Anschluß an Olivi sprachen, besonders dringlich macht, geht z. B. aus q. 75 hervor. Hier wendet er sich gegen die Auffassung, Gott müsse als unmittelbares Erkenntnisprinzip der *visio beatifica* deshalb den Geist des Seligen bestimmen, weil er ja durch eine endliche species keinesfalls in seinem Wesen erkannt werden könne. Eine solche species sei ja Gott mehr unähnlich als ähnlich. Demgegenüber betont er zunächst, daß die species, durch die wir Gott sehen, der Akt selber sei, und hebt ganz klar den Unterschied von Sein und Ausdruckssinn des Aktes hervor. Träfe jenes Argument der Gegner zu und mache man diesen Unterschied nicht, dann müsse auch die species, die den Esel repräsentiere, selbst ein solcher sein¹³ — wobei immer an die Gleichsetzung von Akt und species zu denken ist. Bedürfte es allerdings einer besonderen species außer dem Akt, dann wäre der Einwand der Gegner in jedem Falle sinnvoll, „weil das gegenwärtige Objekt sich nicht nur genügend, sondern auch

⁶ Erkenntnislehre ... a. a. O. 67. ⁷ q. 36 c. I 650. ⁸ q. 74 ad 2 III 130.

⁹ q. 36 a. a. O. ¹⁰ q. 74 c. III 112. ¹¹ q. 74 c. III 121.

¹² q. 34 ad 4 I 615. ¹³ q. 75 c. III 136.

weit besser durch sich selbst darstellt als durch irgendeine gemachte species, die von seinem festen Sein („solida entitas“) und der ihm eigentümlichen Wahrheit abfällt“¹⁴. An dieser Ablehnung der species im Sinne von „species expressa“ ist die Begründung, nämlich die tiefe Beschreibung der Intentionalität des Aktes, interessanter als das Ergebnis; denn es ist ja für den Begriff der species expressa keinesfalls wesentlich, daß sie als vom Akt verschieden gedacht wird. Hier zeigt sich aber die tiefe Tendenz Olivis, zumindest für die anschauende Erkenntnis keine Schranken und Medien zwischen ihr und Gegenstand anzuerkennen. Man denkt unwillkürlich an das „leibhaftige“ Dastehen des anschaulichen Gegenstandes bei Husserl, wenn man bei Olivi liest, daß die species ja doch nur eine Dazwischenschaltung und damit Verschleierung des Objektes wäre. Sie würde ja das Objekt niemals so gut darstellen können, wie dieses sich selbst präsentiert¹⁵.

Aber Olivi begnügt sich nicht damit, daß nur die anschauende Erkenntnis unmittelbar, d. h. ohne jede Vermittlung geradezu ihren Gegenstand trifft. Jeder intentionale Akt verlangt als „Hinwendung“ und „Sichereinstellen“ einen unmittelbar gegenwärtigen Terminus, d. h. die unmittelbare Gegenwart des Objektes. Ist diese — wie in aller nichtanschaulichen Erkenntnis — nicht gegeben, dann muß ein anderes *unmittelbar greifbares* Objekt das eigentlich gemeinte stellvertretend ersetzen¹⁶, damit der Akt in ihm den Halt finde¹⁷, ohne den er als sich zum Objekt hinspannendes Wesen nicht möglich ist¹⁸. Jenes dazwischengeschobene Objekt muß also zwei Eigenschaften haben: 1. ebenso unmittelbar gegenwärtiger Terminus zu sein wie das eigentliche und 2. doch nur dessen Bild. Damit ist genau das Wesen der von Olivi sogenannten „species memorialis“ umrissen; denn was ist natürlicher, als daß ich jenes dazwischentretende Bild aus meinem Gedächtnis hole, das sich der ehemals unmittelbar gegenwärtigen Dinge erinnert.

Der Ausdruck „species“ kann allerdings irreführen, denn es handelt sich hier weder um „species expressa“ noch „impressa“ im üblichen Sinn. Nicht um jene, denn die „species memoriales“ sind ja in gleicher Weise Termini des Aktes wie die äußeren Objekte, die sie vertreten, und genausowenig intentionaler Ausdruckssinn der Akte selbst wie

¹⁴ q. 74 c. III 123. Aus dieser Stelle geht auch hervor, daß Olivi am vorgenannten Orte q. 75 keineswegs die Unmittelbarkeit der visio beata im herkömmlichen Sinne leugnen will.

¹⁵ q. 58 ad 14, 3 II 469.

¹⁶ q. 36 c. I 649: „Omnis applicatio et conversio fit primo et immediate ad aliquid praesens et immediatum; ad absens enim et mediatum non potest fieri nisi per aliud intermedium.“

¹⁷ q. 74 c. III 115: „Cogitatio rei absentis non potest fieri sine cooperatione alicujus praesentialis objecti.“

¹⁸ A. a. O.: „Sed cum cogitamus aliquam rem quae non est actu, aut si est, non est nostro aspectui praesens: tunc aspectus non potest fini et terminari in illa.“

diese. Ebenso wenig sind sie *species impressa*, da ihr Zweck nicht ist, durch Information der Erkenntnispotenz diese zur aktuellen Erkenntnis zu disponieren, ja wir werden im Folgenden sehen, daß Olivi schon die Möglichkeit einer solchen Information radikal ablehnt. Vielmehr sind diese *species memoriales* direkter Gegenstand der Erkenntnis und als solche nicht „*medium quo*“, sondern „*medium quod cognoscitur*“. Ich blicke auf sie in derselben direkten Weise wie auf ein Bild, das mich zur Erkenntnis eines nicht anwesenden Menschen bringen soll¹⁹. Daher sagt Olivi auch, daß die *species memorialis* dem Aspekt und folglich auch dem Akt — ebenso wie ein extramentales Objekt — „entgegensteht“ (*obicitur*), und zwar als Bild des eigentlichen Gegenstandes²⁰. Man muß sich also stets vor Augen halten, daß die *species memorialis* genauso „*extrinsecus terminus sui aspectus et actus*“ wie das äußere Ding ist und deshalb unmöglich die „*acies potentiae*“ informieren kann²¹, um die Äquivokationen und Mißverständnisse zu vermeiden, die durch die Bezeichnung „*species*“ hervorgerufen werden können! Freilich ist es nicht leicht verständlich, daß die *species memorialis* dieselbe Funktion gegenüber dem Akt haben soll wie das Objekt, das sie vertritt, also ebenso wie dieses nicht Prinzip, sondern Gegenstand der Erkenntnis sein soll. Denn wenn ich an ein abwesendes Objekt denke, meine ich nicht die *species memorialis*, sondern dieses selbst.

Interessant und wichtig für unser Thema ist auch, wie Olivi die Entstehung der *species memorialis* erklärt. Sie wird gewonnen, indem vermittelt der *recordatio* zunächst der Akt und in ihm dann das Objekt erinnert wird, das er ehemals unmittelbar anschaute²². Diese Theorie ist völlig konsequent; denn wenn der Ausdruck, den der Gegenstand in der Erkenntnis findet, nichts anderes als die Intentionalität des Aktes und wenn diese sozusagen sein inhaltliches Wesen ist, dann muß schon die bloße und alleinige Erinnerung des Aktes *eo ipso* doch auch zugleich die genaue Erinnerung seines Objektes sein. Auch und gerade die Lehre von der *species memorialis* zeigt also, wie Olivi Intentionalität als Ausschluß jeder Vermittlung zwischen Erkenntnisakt und Gegenstand versteht. Das ist auch der Grund, warum er nicht nur die *species* im Sinne von *species expressa*, sondern auch im Sinne von *species impressa* ablehnt. Eine solche *species*, wie sie beispielsweise in der aristotelisch-thomistischen Schule als Formprinzip der Erkenntnispotenz gedacht wird, das dann zusammen mit dieser die Erkenntnis erzeugt, würde den Aspekt nach Olivi nur vom äußeren Objekt hin-

¹⁹ q. 74 c. III 115—116. ²⁰ A. a. O.

²¹ A. a. O. 116: „*Patet quod species memorialis non informat aciem potentiae, ut sic per talem formam influat et producat actum cognitivum; quia talis forma seu species non est extrinsecus terminus sui aspectus et actus, species autem memorialis exigitur pro extrinseco termino . . .*“

²² A. a. O. 116. Cf. auch B. Jansen, Erkenntnislehre . . . a. a. O. 39.

weg auf sich selbst lenken, so daß statt der beabsichtigten unmittelbaren Erstreckung des Aktes auf das äußere Objekt nur eine Reflexion der Potenz auf sich selbst und ihre inneren Bestimmungen zustande käme. Diese species würde also nur davon ablenken, das Objekt unmittelbar in sich selbst zu sehen²³.

Die Ablehnung der später sogenannten species impressa und die berühmte Lehre Olivis, wonach jeder wirkursächliche Einfluß des Objektes auf die Erkenntniskraft unmöglich sei, bedingen sich natürlich wechselseitig, ja sind nur als Ganzes zu verstehen, und so wird paradoxerweise gerade das Bemühen, ohne jede Vermittlung zwischen Erkenntnis und Gegenstand auszukommen, zu einer unüberbrückbaren Kluft zwischen ihnen führen. Diese Lehre, daß die Objekte in keiner Weise ursächlich auf das Subjekt einwirken können, ist bereits genügend behandelt worden²⁴. Bettini sieht in ihr den Ausdruck des ewigen Dualismus zwischen Geist und Materie²⁵. Genau ableiten aber läßt sie sich aus Olivis Konzeption der Intentionalität bzw. aus den Konsequenzen, die er aus ihr zieht, und ebenso versucht er auch, in dieser Konzeption einen Weg zu finden, um der Schwierigkeit zu entgehen, die Bettini mit Recht gegen die Leugnung jedes Einflusses der Objekte geltend macht: „Wenn die Objekte gänzlich davon ausgeschlossen wären, sich in irgendeiner Weise mit der Aktivität der Seele zu verbinden, wenn die Akte der Erkenntnisfähigkeit also in der völligen Unkenntnis der Objekte vollzogen würden, dann wäre der erkenntnistheoretische Realismus, dem Olivi so tief anhängt, erledigt“²⁶.

Die in dieser Bemerkung genannte Schwierigkeit kann freilich nach Bettini gegen Olivi deshalb nicht erhoben werden, weil Bettini den Einfluß des Objektes, ohne den das Subjekt gar nicht von ihm Kenntnis erhalten könnte, von vornherein nicht unbedingt als wirkursächlichen Einfluß versteht. Nur diesen schließt Olivi aus; aber es bleibt natürlich unerfindlich, wie ein nicht ursächlicher Einfluß hier zu denken ist. Olivi entgeht dieser Schwierigkeit, wenigstens zunächst, aber auf ganz andere Weise: sein Begriff der Intentionalität und des Erkenntnisaktes ist von vornherein so konstruiert, daß sich für ihn das Problem, wie das Subjekt erstmals überhaupt zur Kenntnis seines Gegenstandes kommen kann, gar nicht mehr stellt: Wenn er nämlich überhaupt

²³ q. 74 c. III 123: „Quia ex quo haec species ponitur in acie tanquam ipsam informans et tanquam radicale principium actus cognitivum, ergo quando acies converteret suum aspectum ad eam, reflecteret se potius ad se et ad sua interiora quam proterat se versus extrinsecum objectum.“

²⁴ Cf. dazu Bettini a. a. O. passim; S. Belmont O.F.M., *Le mécanisme de la connaissance d'après Pierre Olieu, dit Olivi: La France Franciscaine 12 (1929) passim*, Jansen a. a. O. 49 ff.

²⁵ A. a. O. 35 f.

²⁶ A. a. O. 204.

von Erkenntnis spricht, so wird er durch seine streng ausgeführte Lehre von der Intentionalität dazu gebracht, sich immer schon den fertigen Akt vorzustellen, wie er intentional auf einen Gegenstand gerichtet ist²⁷. Gleichursprünglich mit der Aktuierung der Erkenntnisfähigkeit ist für ihn die intentionale Beziehung, d. h. das Bewußtsein des Gegenstandes gesetzt. Eine Aktuierung der Erkenntnispotenz, die in einem zunächst nicht bewußten Sein bestünde, also in einer bloß seinsmäßigen „impressio“, welche dann erst zu bewußtem Erkennen führte, scheint unmöglich, wenn ich die Erkenntnispotenz als sozusagen schlummerndes, latentes „Bewußtsein von . . .“ betrachte, dessen Aktuierungen alle die zwei Seiten haben, die wir oben in den Akten unterschieden: ihr Sein und ihre intentionale Beziehung, d. h. ihr Charakter als „Bewußtsein von . . .“²⁸. Und es scheint konsequent, vom Doppelcharakter der Akte als Sein und „Bewußtsein von“ auf den gleichen der Potenz zu schließen, die als seinsmäßige virtus ebenso virtuelles Bewußtsein ist. So ist Jansen recht zu geben, wenn er betont, nach Olivi sei „alles Psychische bewußtes, erkanntes Sein, Gegenstand und nicht Mittel der Erkenntnis“²⁹. Nur unter dieser Voraussetzung gewinnt auch die oben zitierte Ablehnung der species als informierenden Prinzips der Erkenntnis in q. 74 c. ihren letzten Sinn. Denn wenn Olivi meint, ein solches Prinzip würde nur die Aufmerksamkeit der Potenz von ihrem eigentlichen Objekt auf sich selbst ablenken — wodurch es dann nicht mehr Prinzip, sondern Störfaktor der Erkenntnis wäre —, dann hat dieser Einwand nur Sinn, wenn jedes vom Objekt hergenommene Mittel zur Erkenntnis, das also nicht ihr Gegenstand ist, von vornherein radikal abgelehnt wird.

Um jede Einwirkung von außen auf das erkennende Subjekt als unmöglich darzutun, bringt Olivi mehrfach ein Argument, das genau auf dieser Ablehnung und ineins damit auf der Konzeption des je schon gegebenen intentionalen Aktes beruht: Die Einwirkung, welche die Er-

²⁷ Wenn wir von je schon fertigen Akten sprechen, meinen wir nicht, daß das Erkenntnisleben nach Olivi nur aus schon vollendeten Erkenntnissen, aus statischen Akten bestehe und er kein sich entwickelndes, forschendes, argumentierendes, sich zu höherer Klarheit erhebendes Denken kenne. „Fertig“ meint hier nur, daß die Entwicklung bei Olivi immer schon mit intentionalen Akten einsetzt, sofern er deren transsubjektive Ursachen leugnet. Erst bei Husserl gerinnt das Erkenntnisleben zu einem Bündel statischer Akte, die deshalb kein eigentlicher Neugewinn von Erkenntnis sein können, weil im Sinne des strikt durchgeführten noetisch-noematischen Parallelismus jeder Akt eo ipso sein intentionales Korrelat hat, so daß Erkenntnis mit der Setzung der Akte eine immer schon vollzogene ist. Cf. dazu unseren schon genannten Husserlaufsatz sowie unsere Arbeit Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl: Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie II (1958).

²⁸ Mit „Bewußtsein“ bringen wir einen Begriff, den Olivi in der uns heute geläufigen Weise nicht gebraucht, andererseits ist ja die intentionale Beziehung auf den Gegenstand nichts anderes als Bewußtsein von.

²⁹ A. a. O. 204.

kenntnispotenz zum Handeln determiniert, kann dies nur erreichen, wenn sie bewußt ist, aber dann ist sie schon Gegenstand des intentionalen Aktes, den sie doch mit erzeugen sollte. In diesem Sinne wendet er sich dagegen, daß der Einfluß des Körpers auf den Geist („influxus a corpore in spiritum immissus“) die Erkenntnispotenz zum Akt „wirkursächlich veranlasse“ („sit actio excitativa . . . ad actum cognitivum“), indem er geltend macht: entweder bemerke die Seele diese „excitatio“, dann sei die Potenz aber schon zu ihr hingewandt und aufmerksam gewesen („conversa et attenta“), sie zu erfahren: „Damit wäre die excitatio selbst ein Objekt der Erkenntnis kraft und könnte diese nur dadurch bestimmen, daß sie von ihr erkannt würde.“ Oder aber die Seele bemerke die „excitatio“ gar nicht, dann aber sei nicht abzusehen, wie sie durch diese zum Handeln veranlaßt werde bzw. zum Erkenntnisakt „erwache“ („excitetur seu evigilet ad actum cognoscendi“)³⁰. Interessant ist die nicht zufällige Terminologie dieser Stelle: die „conversio“, durch welche die Potenz immer schon der hypothetischen excitatio zugewandt ist, meint offenbar den Aspekt, der dem Akt — in diesem Fall der Wahrnehmung der excitatio — ermöglichend vorausgeht. Sie wird näherhin als „attentio“ bestimmt und damit als jenes latente, noch schlummernde Bewußtsein, das nur im Wahrnehmen von etwas erwachen kann („evigilet“).

An anderer Stelle bringt er dasselbe Argument in geringer und doch bedeutsamer Abwandlung: erfahre die Seele nicht die genannte excitatio, dann könne sie durch diese auch nicht zum Handeln angeregt werden. Wenn sie diese aber erfahre und bemerke („sentit et advertit“), dann nehme sie folglich zuerst die excitatio und dann erst das Objekt wahr, und daraus ergebe sich auch, daß die Seele schon rein aus sich ohne vorausgehende andere excitatio fähig war, in sich eine species oder einen Akt zu erzeugen, durch den sie jene excitatio wahrnahm oder fühlte³¹. Wird diese selbst wahrgenommen — und anders soll sie ja ihre spezifische Wirksamkeit nicht ausüben können —, dann hat sie ihren Zweck verfehlt, die Seele gerade zum Wahrnehmen zu bestimmen, und so erweist sie sich als vollkommen überflüssig: der Akt vermag schon aus sich das Objekt vorzustellen, zu dem ihn jene excitatio bestimmen sollte³². So weist diese zweite Stelle deutlich darauf hin, daß es gerade die Intentionalität des Aktes ist, die ihn als je schon fertiges Vorstellen erscheinen läßt und einen Übergang vom bloßen Sein zum Bewußtsein unmöglich macht: eine nicht bewußte

³⁰ q. 72 c. III 26. ³¹ q. 58 ad 14, 6 II 474.

³² A. a. O.: „Mirabile est autem, quare se ipsam aut alia quae sunt infra ipsam non potuerit absque alia excitatione advertere et sentire sicut potest ipsam excitationem in se factam.“ Cf. auch a. a. O. 476: „Potentialia autem non possunt applicari seu converti ad objecta per excitationem factam ab objectis, quia non possunt moveri vel excitari ab eis, nisi prius essent conversae ad ipsa“.

Einwirkung auf das Subjekt ist unmöglich, sie verwandelt sich aufgrund der Prämissen Olivis immer schon in das Bewußtsein der Einwirkung, wodurch deren eigentlicher Begriff aufgehoben ist. In dieser Sicht ist der Gedanke, daß ein vom Objekt hergenommenes Moment wie die *species* notwendig sei, um die Angleichung der Erkenntnis an jenes zu bewirken, nicht mehr stichhaltig: die Angleichung, so betont Olivi, meint nichts anderes als die Tatsache, daß jede Erkenntnis durch einen Akt geschieht, der dem Objekt intentional ähnlich ist und es insofern ausdrückt³³: Die Funktion des Bewußtseins im Erkenntnisprozeß setzt hier also früher ein als bei Thomas, sofern die „*assimilatio*“ der Erkenntnispotenz an das Objekt nicht Grund ist, daß dieses bewußt wird, sondern beides zusammenfällt, d. h. die *assimilatio* ist von Anfang an bewußtes Tun. Die Tatsache, daß die Akte dem Objekt ähnlich sind, braucht also nicht durch einen Rekurs auf dessen Wirkursächlichkeit erklärt werden, ist doch diese Ähnlichkeit *eo ipso* mit dem Sein der Akte qua Intentionalität gegeben.

Aus alledem folgt, daß die Potenz Alleinursache des Erkenntnisaktes (und natürlich analog auch des Willensaktes) ist, wenn man den Begriff Ursache im Sinne von „Wirkursache“ versteht. So wird auch der spezifische Unterschied der Erkenntnisakte „*effective et influxive*“ ausschließlich vom erkennenden Subjekt verursacht³⁴, indem dieses sich in der von Olivi ausführlich geschilderten Weise mittels der Aspekte zu den Objekten hinwendet. Ist der konkrete Aspekt gegeben, so folgt ihm also der Akt absolut notwendig, weil mit seinem Vorhandensein die Potenz vollkommen bestimmt ist, den Akt hervorzubringen. Ist z. B. der Intellekt der Seligen durch den Aspekt zu Gott als seinem Objekt aktuell hingewandt und festgelegt, dann folgt diesem Aspekt der Akt der Anschauung so notwendig wie dem Sonnenlicht der Effekt der Erleuchtung der Luft³⁵. Umgekehrt ist demnach die Unfähigkeit, hienieden Gott zu schauen, mit der Unmöglichkeit gleichbedeutend, einen Aspekt unmittelbar auf Gott zu richten³⁶. Die Verschiedenheit der Aspekte muß selbstverständlich auch den Unterschied von anschaulicher Erkenntnis des Gegenwärtigen und abstrakter Erkenntnis begründen³⁷. So sagt denn auch Olivi tatsächlich: „Das Objekt ist dann der Potenz gegenwärtig, wenn diese einen Aspekt hat, der ihm vergegenwärtigend zugewandt (*praesentialiter conversus*) ist.“³⁸

³³ q. 74 ad 1 III 130: „*Ad primum igitur dicendum quod cum dicitur „omnis cognitio fit per assimilationem ad objectum“, perinde est acsi dicitur „omnis cognitio fit per actualem cognitionem objecto simillimam ejusque expressivam.“*“

³⁴ q. 72 ad 2 III 40. ³⁵ q. 72 c. III 11. ³⁶ Appendix q. 1 ad 18 III 492.

³⁷ „Abstrakt“ hier im Sinne von Duns Scotus als Erkennen eines nicht existierend Gegenwärtigen verstanden.

³⁸ q. 58 ad 13, 3 II 469. Hier und an anderen Stellen fordert Olivi zur Anschauung allerdings auch die tatsächliche Gegenwart des Objektes, aber diese ist eben für die wirkursächliche Hervorbringung der Anschauung bedeutungslos.

Ist diese These, die alle Wirkursächlichkeit hinsichtlich des Aktes der Potenz zuschreibt, auch auf der Wesensanalyse dessen, was nach Olivi Intentionalität bedeutet, begründet, so sucht er sie doch durch die innere Erfahrung aufzuweisen. Wir würden auf innerlichste Weise fühlen und erfahren, daß die Akte durch uns allein hervorgebracht werden und demgemäß auch in unserer Gewalt seien³⁹.

So hat sich gezeigt, daß Olivi tatsächlich durch die Art, wie er Intentionalität versteht, dazu bewogen wird, jeden wirkursächlichen Einfluß des Objektes auf die Erkenntnispotenz abzulehnen. Damit können wir jetzt verfolgen, wie er im Begriff der Intentionalität einen Ausweg aus den Schwierigkeiten sucht, die mit jener Ablehnung gegeben sind. Sie sind alle auf die einfache Formel zu bringen, daß nicht abzusehen ist, wieso die Erkenntnis wirklich die Objekte in ihrem ganzen Sein trifft, wenn diese keinen Einfluß auf sie haben.

III. Die über sich hinausgreifende Intentionalität

Um diesem Dilemma zu entgehen, führt Olivi den Begriff der „causalitas terminativa“ ein. Danach tragen die Objektive zur Produktion der Akte „per modum termini seu per modum objecti“ bei¹; dieselbe Funktion haben sie natürlich natura prius schon für die Aspekte². Diese Mitwirkung ist keine wirkursächliche, aber sie hat dieselben Funktionen wie eine solche; „denn die Objekte sind in der Weise Termini (sunt terminativa) der Potenzen und Akte, daß diese ‚propter hujusmodi terminationem‘ ihre Spezies von ihnen empfangen, ganz so, als seien sie von ihnen hervorgebracht, und daher werden sie häufig ‚Ursachen‘ genannt“³. Ist diese Spezifikation der Akte „terminativamente“ den Objekten zu danken, dann hängt auch die Seinshöhe und Gutheit des Aktes „per modum causalitatis terminativae“ von der des Objektes ab, und ebenso ist die Unvollkommenheit des Objektes Grund eines Mangels im Akt, weshalb manche Akte geradezu schädlich für die Potenz sein können⁴. An dieser Erklärung der Seinsvollkommenheit der Akte wird besonders deutlich, wie sehr dem Objekt als Terminus Funktionen zugesprochen werden, die sonst nur der Wirkursache vorbehalten sind. Diese Verdichtung des Terminus zum „vere cooperans“⁵ geht auch aus der Stelle hervor, wo sich Olivi mit dem Einwand befaßt, keine Wirkung könne vollkommener als ihre

³⁹ q. 58 c. II 413; a. a. O. ad 14 S. 466; q. 74 c. III 124.

¹ q. 58 ad 5 II 421. ² q. 73 c. III 89.

³ q. 58 ad 14, 14 II 514. Cf. auch q. 72 ad 2 III 40.

⁴ Diesen Gedanken bringt ausführlich Bettini a. a. O. 218. Dort auch Belege.

⁵ Cf. Jansen a. a. O. 52.

Ursache sein. Nun seien aber die Akte des Willens und der anderen Potenzen vollkommener als diese und könnten folglich nicht von ihnen allein hervorgebracht werden. Darauf antwortet er, man müsse selbstverständlich bei dieser Hervorbringung der Akte die Hilfe des Objektes als Terminus („adjutorium termini objecti“) in Rechnung stellen⁶.

Aber auch die Intensität des Aktes ist der causalitas terminativa der Objekte mitzuverdanken. So können wir z. B. große Gegenstände besser als kleine sehen, weil jene eine größere terminierende Kraft haben und sich daher stärker und wirksamer („vehementius et actualius“) anbieten können⁷. Je mehr die Objekte also an Aktualität und Vermögen haben, die Akte und Aspekte der Potenzen zu terminieren, um so leichter und voller werden sie ceteris paribus erfaßt⁸. Die eigenartige, sozusagen gewaltsame Umbiegung der Wirkursächlichkeit des Objektes, die doch alle diese Stellen zu fordern scheinen, in eine bloße causalitas terminativa fällt besonders kraß bei der Beantwortung eines sehr naheliegenden Einwurfes auf, den sich Olivi macht: die Schlafenden könnten doch nur deshalb durch starkes Licht oder laute Stimmen aufgeweckt werden, weil die Objektive uns eben *wirklich* beeinflussen. Die Antwort ist notgedrungen recht gewunden: die Sinnespotenzen seien im Schlaf nicht so weit ins Innere zurückgezogen, daß ihnen nicht ein (allgemeiner) Aspekt bliebe, der von den betreffenden Objekten so stark terminiert werden könne, daß daraus ein Akt des Hörens usw. entstehe⁹. Die Paradoxie eines solchen nicht effektiven Einflusses tritt natürlich besonders deutlich in der höchsten menschlichen Erkenntnis, in der diese zugleich ganz innig dem Objekte verhaftet ist, zutage, nämlich in der visio beatifica. Zu ihr verhält sich Gott als „causa objectiva“: „obwohl diese, wie oft gesagt, nicht eigentlich den Charakter einer Wirkursache hat, so besitzt sie nichtsdestoweniger eine überaus wirkliche Ursächlichkeit („verissimam causalitatem“), sofern sie den Aspekt und den auf sich gerichteten Akt terminiert“¹⁰. Jene Paradoxie wird von Olivi selbst auf Begriffe gebracht, wenn er einerseits daran festhält, daß das Objekt nicht innerer, sondern nur äußerer Terminus des Aktes ist¹¹, der also dessen Sein gegenübersteht, und andererseits betont, daß der Terminus gerade in dieser Weise den Aspekt und Akt in seinem Sein hält, indem er ihn an sich bindet¹². Denn die Intentionalität gehört ja zum Wesen des Aktes und des Aspektes. Sie ist seine „formalis terminatio“¹³, die aber ohne den „terminus extrinsecus“ undenkbar ist.

⁶ q. 58 ad 6 II 421. ⁷ q. 72 ad 5 III 43. ⁸ q. 58 ad 14 II 481.

⁹ q. 58 ad 14, 11 II 500. ¹⁰ q. 75 c. III 144. ¹¹ q. 58 ad 3 II 419.

¹² q. 73 ad 11 III 106: „Sicut terminatio objectiva iuvat aspectum et sustentat impendentiam eius . . .“

¹³ q. 72 c. III 10.

Um dieser eigenartigen Lehre von der *causalitas terminativa* Verständnis abgewinnen zu können, muß man sich zunächst klarmachen, daß Erkenntnis und selbst Anschauung im Gegensatz zur landläufigen Meinung für Olivi eben rein aktive Vorgänge sind. Selbst die Anschauung empfängt also nichts vom Gegenstand, sondern wird allein vom Subjekt hervorgebracht. Soll sie jenem trotzdem angepaßt sein, so kann es sich folglich nur um ein aktives Sichanpassen handeln, in dem das Subjekt den intentionalen Ausdruckssinn seiner Akte „gemäß“ oder „im Hinblick“ auf den *terminus extrinsecus* formt. Deshalb ist es auch kein Widerspruch, wenn der Akt einerseits sein ganzes intentionales Wesen der Potenz und dem Aspekt und andererseits der „Kausalität“ des *Terminus* verdankt. Denn die Potenz kann ihre alleinige Wirkursächlichkeit hinsichtlich des Aktes nur vollziehen, indem sie sich im Aspekt auf den *terminus extrinsecus* richtet. Man muß sich das Ganze analog zu dem Entwurf eines Bildes denken. Wie der Maler seine Tätigkeit zwar völlig spontan und aktiv, aber doch nur im Hinblick auf den abzubildenden Gegenstand vollzieht, so macht es auch das Subjekt mit seinen Akten. Gegen diese Analogie kann freilich eingewandt werden, daß der Maler bei jenem Hinblick doch stets vom Gegenstand affiziert und beeinflusst wird, also Einwirkungen von ihm empfängt. Das ist tatsächlich der Punkt, wo das Beispiel notgedrungen hinkt: an dem Hinblick des Malers auf das Vorbild seines Entwurfes darf nur das aktive Moment der Hinwendung festgehalten werden, wie es sich mit der Herstellung des abbildlichen Entwurfes zu einer ganzen Aktion verbindet. Es kann sich nur um ein einziges, rein aktives Ergreifen des Gegenstandes handeln, indem der ergreifende Akt diesem von vorneherein angepaßt ist. Jener Hinblick und diese Erzeugung des Abbildes können schon deshalb nicht zwei Vorgänge sein, von denen der erstere etwa passiv und nur der zweite aktiv wäre, weil es ja gar keinen Hinblick und erst recht keinen Akt gibt, der nicht seinem Wesen entsprechend *eo ipso* auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet wäre, so daß die Erzeugung eines Hinblicks und Aktes immer schon die seiner entsprechenden Intentionalität bedeutet. Es handelt sich also um einen einzigen, von seinem Grunde aus unteilbaren Vorgang der *applicatio*, d. h. des vom Anfang an bewußten Sicheinstellens auf das Objekt¹⁴.

Daß wir das Bild vom Maler nicht zufällig, sondern in Anlehnung an die Texte wählten, möge die Beschreibung des Übergangs von der Erkenntnis des Einzeldings zu der seines Wesens, also der Abstraktion allgemeiner Wesensbegriffe nach Olivi zeigen, die ganz jenem Bilde angepaßt scheint. Hier, beim Übergang von der Erkenntnis des Ein-

¹⁴ q. 58 ad 2 II 416.

zelen zu der seines Wesens¹⁵, ergeben sich jene Schwierigkeiten nicht, welche durch den Begriff der causalitas terminativa bei der Frage, wie die Erkenntnis erstmalig überhaupt an ihr Objekt kommt, also beim Übergang von Wirklichkeit zu Geist, entstehen.

Zunächst ist offensichtlich, warum Olivi die aristotelisch-thomistische Abstraktionstheorie nicht akzeptieren konnte. Ganz abgesehen davon, daß die Zweiteilung des Intellektes in ein aktives und passives Vermögen seiner Auffassung von der Aktivität aller geistig-seelischen Vermögen widerspricht¹⁶ und von ihm daher mit derselben Entschiedenheit verworfen wird wie die aristotelische Behauptung, das Erkennen sei „quoddam pati“¹⁷, ist die Abstraktion in diesem Verstande kein bewußtes Erkennen, sondern vielmehr dessen Voraussetzung. Man kann zwar darüber streiten, ob sich der Abstraktionsvorgang bewußt oder unbewußt vollzieht; wesentlich ist jedoch, daß hier der intellectus agens mit einem vom Objekt herkommenden Moment, nämlich dem „phantasma“ zusammenwirkt, um dieses allererst für die geistige Erkenntnis brauchbar zu machen, so daß hier genau jene — wenn auch durch den intellectus agens vermittelte — Einwirkung eines noch nicht bewußten bzw. nicht eo ipso als Gegenstand erkannten und bewußten Seins auf das Bewußtsein vorliegt, die Olivi ausschließen will. Wenn nun auch die Einwände, mit denen er die Abstraktionstheorie bekämpft¹⁸, nicht von seinem Intentionalitätsbegriff ausgehen, sondern vor allem die Unmöglichkeit bzw. Sinnlosigkeit einer „illuminatio phantasmatis“ zum Gegenstand haben, so beruhen seine positiven Darlegungen über Abstraktion und Wesenserkenntnis doch ganz auf jenem Begriff, von dem er sich somit auch beim wichtigsten Kapitel der Erkenntnislehre leiten ließ.

Wenn sich die Abstraktion für ihn vom ersten Moment an nur als intentional bewußter Erkenntnisvorgang verstehen läßt, dann muß die Verstandeserkenntnis mit dem Singulären beginnen¹⁹. Dieses ist direkter Gegenstand unserer geistigen Erkenntnis, auch die reinen Geister können es in sich erfassen²⁰. Es sei eine heidnische, falsche und gefährliche Meinung, daß der Intellekt „per se et immediate“ nur universalia zum Objekt habe²¹. Außerdem wird aber für ihn sein Begriff

¹⁵ Dieser Übergang ist nicht identisch mit dem von sinnlicher zu geistiger Erkenntnis, weil Olivi auch eine intellektive Erkenntnis des Singulären kennt. Der Schritt von sinnlicher Wahrnehmung zu geistiger Erkenntnis wird von ihm durch seinen tiefen Begriff der „colligantia potentialium“ erklärt, die bei Suarez dann als „sympathia potentialium“ wiederkehrt. Darüber in einer späteren Arbeit.

¹⁶ q. 74 c. III 110 ff. ¹⁷ A. a. O.

¹⁸ Cf. dazu E. Bettoni O.F.M., Pier di Giovanni Olivi critico dell'intelletto agente: Studi Francescani 52 (1955) 19—41 sowie Olivi q. 58 ad 13, 9 II 459; q. 72 c. III 27 ff.

¹⁹ Dazu S. Belmond a. a. O. 472. ²⁰ Cf. q. 36 c. I 631.

²¹ q. 67 c II 616. Freilich schwankt Olivi gerade in dieser quaestio, sofern er

der Intentionalität auch der Grund, daß die Materialität — ganz abgesehen davon, daß er die „*materia quantitative signata*“ als Individuationsprinzip ablehnt — kein Hinderungsgrund für die Einzelkenntnis ist. Die intentionale Angleichung, die in jeder Erkenntnis vorliegt, hat ja mit einer realen gar nichts zu tun²², und so stellt der Akt die individuelle Eigenart seines Gegenstandes nicht dar, „weil er in körperlicher Materie ist oder von einer Körperform herrühre . . ., wie die Aristoteliker sagen . . ., sondern vielmehr deshalb, weil er intentional auf das individuelle Objekt als solches gerichtet ist“ (terminatur)²³. Aus diesem psychologischen, vom Wesen der Intentionalität hergenommenen Grunde fordert Olivi also ähnlich wie Scotus keine seinsmäßige Gleichheit zwischen Potenz und Objekt, sondern nur jene Proportion, kraft deren die Potenz hingeordnet ist, das Objekt in bestimmter Weise zu erfassen²⁴.

Die Konzeption der Intentionalität ist es also, die es ihm ermöglicht, trotz der gerade bei ihm so stark betonten Kluft zwischen Materie und Geist von einer unmittelbaren geistigen Erkenntnis der quantitativen, ausgedehnten, individuellen Bestimmungen der Körperwelt zu sprechen. Damit wird jene Konzeption aber auch zur Grundlage seiner Abstraktionslehre. Denn „Abstraktion“ ist für ihn ein bewußtes, erkennendes Tun der Unterscheidung, und in diesem „*considerative et distinctive abstrahere*“²⁵ befaßt sich der Intellekt ebenso sehr mit dem konkreten, sei es auch sinnfälligen Einzelding und seinen individuellen Bestimmungen wie mit dem Ergebnis der Abstraktion, eben dem Allgemeinbegriff. Die Fähigkeit zur Abstraktion ist also wesentlich eine solche der Unterscheidung; denn „der Intellekt kann nicht nur zwischen den Dingen unterscheiden, die dem Subjekte, der Zeit oder dem Orte nach getrennt sind, sondern auch zwischen jenen, die in der Sache untrennbar verbunden sind, ja sogar zwischen zwei „*rationes*“ die in der Sache keinerlei Unterscheidung haben, wenn auch beide dort vorhanden sind“²⁶. Damit ist seine Fähigkeit, die individuierenden Be-

hier einen Standpunkt einnimmt, der in manchem an Scotus gemahnt: obgleich es eine große Vollkommenheit sei, alles intellektiv und gegenwärtig zu sehen, so folge daraus noch nicht, daß dies dem Intellekt „*saltem in hac vita*“ möglich sei. Doch würde dieser Mangel durch die Sinne kompensiert, mittels deren er die betr. Dinge sehen könnte: „*tunc perinde esset sibi hoc posse mediantibus sensibus quod et posse immediate*“. Offensichtlich scheint ihm hier auf Grund seiner *Colligantia*-Lehre eine Lösung ähnlich wie die des Vitalis de Furno vorzuschweben (cf. dazu: Leo von Untervintl O.F.M.Cap. Die Intuitionslehre bei Vitalis de Furno: *Collectanea Franciscana* (Rom) 25 (1955)¹¹². An anderen Stellen macht Olivi aber gar keine Einschränkung, ja seine ganze Abstraktionslehre setzt ständig die unmittelbare Verstandeskenntnis des Singulären voraus.

²² q. 72 ad 1 III 39: „*Potentia etiam cognitiva non est assimilabilis formae corporali per aliquam similitudinem corporalem ab ea influxam, sed solum per actus proprios . . .*“

²³ q. 72 c. III 37.

²⁴ q. 33 ad 2 I 606.

²⁵ q. 67 ad 3 II 622.

²⁶ q. 13 ad 2 I 248—249.

stimmungen von der Wesenheit abzuheben, gesichert — ganz gleich, ob sie im Sinne der ersteren Alternative nur untrennbar mit ihr in der Sache verbunden oder im Sinne der zweiten sachlich mit ihr völlig identisch sind²⁷. Der Abstraktionsprozeß gleicht also der Analyse und Zergliederung eines komplexen Wesensbegriffes, bei der ich diesen im Hinblick auf eines seiner Konstituentien erfassen kann, indem ich die anderen nicht mitbegreife²⁸.

Hier liegt der entscheidende Unterschied zum thomistischen Abstraktionsbegriff²⁹. Nur darin unterscheidet sich die Abstraktion des allgemeinen Wesens von der weiteren Zergliederung seiner Bestandteile, daß diese alle sozusagen von gleicher Realitätsstufe sind, während „die allgemeine Wesenheit nichts Reales besagt außer in den konkreten besonderen Dingen“³⁰. Deshalb kann die unterscheidende Abstraktion nicht auf eine Trennung der Wesenheit vom Einzelding hinauslaufen: nicht nur sie, sondern jeder Akt der Wesenserkenntnis bleibt erkennend zugleich auf das konkrete Vorbild gerichtet³¹. Das ist ohne weiteres einleuchtend für Wesenheiten der sinnfälligen Dinge wie Größe und Figur. Sie können überhaupt nicht erkannt werden, wenn der Intellekt sich dabei nicht auf einen Akt der Einbildungskraft oder überhaupt der Sinneserkenntnis stützt, die ihm jene Gegebenheiten präsentiert. Aber aus dem genannten Grunde gilt das ebenso für die Wesenserkenntnis geistiger Dinge, die ebenfalls auf der Erkenntnis eines besonderen Gegenstandes beruht, der für jenes Wesen typisch ist („aliquid particulare vagum vel signatum illius universalis“)³².

Auch hier wird der Unterschied zur thomistischen Abstraktionslehre deutlich. Nach dem hl. Thomas ist alle unsere Erkenntnis notwendig von phantasmata begleitet, der Grund dafür liegt in der Organisation unserer sinnhaft-geistigen Erkenntnis. Nach Olivi beruht jede Wesenserkenntnis auf der eines konkreten Vorbildes des Wesens, das bei geistigen Gegenständen natürlich nicht in einem phantasma wiedergegeben ist. Weil der Grund hierfür nicht subjektiv-psychologisch, sondern objektiv-metaphysisch ist, d. h. auf dem Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen zum allein existierenden Konkreten beruht, erken-

²⁷ A. a. O.: „Sive igitur individuatio et individuata sint inseparabilia ab essentia individuata sive omnino sunt eadem, diversas tamen rationes ejusdem rei dicentia: intellectus poterit distinguere inter rationem essentiae et inter rationem individuationis suae . . .“

²⁸ Appendix q. 1 ad 29 III 497: „Quando enim in una simplici essentia duae rationes comprehenduntur, illa essentia potest intelligi secundum unam illarum rationum, non intelligendo eam secundum alteram . . .“

²⁹ Cf. dazu S. Belmont a. a. O. 475 Anmerkung, der bemerkt, „Abstraktion“ im Sinne Olivis erinnere in keiner Weise an die von Thomas und Scotus, denn für Olivi bedeute abstrahieren „distinguer les notes communes des notes individuelles, et non éliminer celles-ci“.

³⁰ q. 74 c. III 117.

³¹ A. a. O.

³² A. a. O.

nen auch die Engel die allgemeinen Wesenheiten nur in dieser Weise „abstraktiv“ an und in den konkreten Dingen³³, und auch die Erkenntnis des Wesens geistiger Dinge und Substanzen stützt sich stets auf die ihres konkreten Typus. Gerade deshalb aber ergibt sich hier für Olivi eine paradoxe Situation: einerseits konstituiert sich das Allgemeine in der intentionalen Blickrichtung auf das Einzelne, andererseits aber ist es doch nicht mit diesem identisch, und der Akt der Allgemeinerkenntnis bedarf daher eines eigenen intentionalen Terminus. Weil dieser die Bestimmungen der allgemeinen Wesenheit umfaßt, die, wie Olivi sagt, nicht in sich, sondern nur in den konkreten Dingen real sind, kann er nur eine „species memorialis“ sein, die wie jede andere in der Art eines Bildes in diesem Falle zur Erkenntnis der Wesenheit des Gegenstandes führt³⁴. Denn es ist ja Aufgabe der species memorialis, Dinge zu repräsentieren, die entweder überhaupt nicht sind oder uns nicht gegenwärtig sind. Ersteres trifft hier in gewisser Weise zu, da die Wesenheit, so wie sie für sich und obendrein noch als universale vorgestellt wird³⁵, nicht existiert und deshalb auch nicht unvermittelt gegenwärtig werden kann. Bei der Erkenntnis abwesender Einzeldinge ist die species memorialis also notwendig, weil diese in sich nicht unmittelbar gegeben sind, bei der Erkenntnis des Allgemeinen, weil dieses nicht unmittelbar gegeben werden kann. Die Abwesenheit des eigentlichen Objektes ist also nicht der alleinige Grund für die Notwendigkeit von species memoriales. Sie ist nur ein Sonderfall jener Nichtgegebenheit in sich selbst, welche allemal species memoriales notwendig macht³⁶.

Wie verhält sich aber nun der intentionale Terminus der abstrahierenden Wesenserkenntnis zu dem der Erkenntnis des Einzeldinges? Darauf gibt uns Olivi auch hier die Antwort, daß es die Erinnerung an den intellektiven Akt sei, die mit diesem zugleich seine intentionale Beziehung und damit sein Objekt vorstelle. Die Entstehung der das Allgemeine darstellenden species memorialis gleicht also der jeder anderen. Aber der Akt, aus dessen Erinnerung die species memorialis des Wesens entstehen soll, ist ja notwendig auf das konkrete Einzelding gerichtet, da das Wesen ja nach Olivi nur im Hinblick auf dieses erkannt werden kann. Wie kann aus der Erinnerung solcher Einzeler-

³³ A. a. O.; q. 67 ad 3 II 622.

³⁴ Appendix q. 1 ad 7 III 484; ad 11 486; 34 ad 3 I 614—615: „Universalitas quam intellectus attribuit naturis rerum in abstracto et universaliter intellectis . . . non enim est ibi nisi sicut res imaginata in imaginatione aut sicut representatum in representante . . .“

³⁵ Olivi macht offenbar gar keinen Unterschied zwischen der Wesenheit, wie sie in sich und wie sie als allgemeine betrachtet wird („universale directum et reflexum“).

³⁶ Appendix q. 1 ad 12 III 488: „Non quicquid intuemur per speciem memorialem intuemur ut absens, utpote, quando intelligimus rationes rerum abstractas a conditionibus loci et temporis. Et istae quidem videntur intelligi ut praesentes . . .“

kenntnis die das Allgemeine repräsentierende species gewonnen werden? Olivi gibt dort, wo er von der Entstehung der geistigen species memoriales spricht, einen Hinweis, der als Antwort dienen kann. Das Gedächtnis hält die species des Objektes des intellektiven Aktes fest, *sofern* dieses eben sein Objekt gewesen ist („inquantum fuit ejus objectum“)³⁷. Hier haben wir im Zuge des streng durchgeführten Intentionalitätsbegriffes einen deutlichen Ausdruck des von Husserl nachmals so genannten „noetisch-noematischen Parallelismus“³⁸: Akt und sein intentionales Korrelat entsprechen sich genau. In der intellektiv-abstrahierenden Erkenntnis ist der Akt nun zwar auf das ganze Einzel Ding gerichtet, aber sein Augenmerk gilt dabei doch in besonderer Weise den Wesensbestimmungen dieses Aktes, die er, um wieder einen durchaus hierhin passenden Ausdruck Husserls zu gebrauchen, aus dem Ganzen, das vor ihm liegt, thematisierend herauschaut. Der auf das Einzelne gerichtete Akt läßt also unbeschadet seiner Einheitlichkeit genauso wie sein intentionaler Terminus jene Gliederung und Artikulation zu, die das „inquantum“ im oben angeführten Zitat meint. Und die erinnernde Reflexion kann sich auf den Akt nur insofern richten, als er eben auf die essentiellen Bestimmungen am Einzelnen gerichtet ist, und damit hat sie schon die das Universale abbildende species memorialis.

Dieser Interpretation widerspricht nicht, daß Olivi einerseits deutlich ein sinnliches und intellektives Gedächtnis unterscheidet³⁹, wobei nur letzteres in der Erinnerung geistige species memoriales hervorbringen kann, und andererseits lehrt, daß kein Ding der äußeren Welt von unserem Intellekt erkannt werden könne, wenn es ihm nicht durch die Sinneserkenntnis präsentiert werde⁴⁰. Damit ist die Einheitlichkeit des zugleich auf das Einzelne und Allgemeine am Gegenstand gerichteten intellektiven Aktes nicht aufgehoben, zumal Olivi ja an der intellektiven Erkenntnis des Singulären festhält. Dieses muß dem Intellekt, damit er sich erkennend darauf richten kann, eben zunächst einmal gegeben sein, und nichts anderes besagt die Präsentation durch die Sinne. Nur diese können ja spezifisch sinnfällige Objekte adäquat vorstellen, wenn auch diese Vorstellung noch nicht mit intellektiver Durchdringung identisch ist. Aus diesem Grunde kann nach Olivi auch eine geistig-intellektive species memorialis ein abwesendes Objekt nicht adäquat („sufficienter“) darstellen, wenn sie nicht durch Einbildungskraft oder *sensus communis* unterstützt wird⁴¹, denen in diesem Fall die Aufgabe zukommt, eine sinnliche species memorialis als Bild des ab-

³⁷ q. 74 c. III 117.

³⁸ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle 1922) 3. Abschn. 3. Kap.

³⁹ q. 74 c. III 116 f. ⁴⁰ A. a. O. 117. ⁴¹ A. a. O.

wesenden Sinnendinges zu präsentieren. Ebenso verlangt er an der gleichen Stelle für jene geistige *species memorialis*, welche nur die allgemeinen Wesensbestimmungen der *sensibilia* repräsentiert, zugrunde liegende sinnliche, singuläre *species memoriales*. Hier kommen zwei Gründe zusammen, die eine solche Forderung rechtfertigen: 1. die Geistigkeit der *species*, welche die vorausgehende Präsentation durch die Sinne verlangt, 2. die Tatsache, daß sie allgemeine Bestimmungen wiedergibt, die adäquat nur als solche eines konkreten Gegenstandes verständlich sind. Freilich fragt es sich, was dann die geistigen *species memoriales* überhaupt noch sollen. Denn die abwesenden Sinnendinge sind ja genügend durch die von *imaginatio* und *sensus communis* hergebrachten sinnlichen *species memoriales* vertreten. Auf diese kann sich dann der Intellekt stets erkennend richten, und so scheint eine geistige *species memorialis* angesichts der immer möglichen aktuellen Erkenntnisleistung völlig überflüssig. Das scheint von der das Singuläre als solches repräsentierenden geistigen *species* ebenso zu gelten wie von der universalen, da der abstrahierende Blick des Intellektes sich ja ebenso auf die Sinnendinge wie auf deren Bilder im sinnlichen Gedächtnis richten kann. Und Analoges würde dann für die Erkenntnis der *Universalia* der geistigen Substanzen gelten. Eine Antwort auf diese Schwierigkeit könnte man darin finden, daß die *species memorialis* aus der erinnernden Reflexion resultiert und deshalb die bereits vollzogene Erkenntnis, ihr Ergebnis, wiedergibt. Durch ihr Vorhandensein erübrigt sich also der Neuvollzug jener Erkenntnis, der seinerseits die geistige *species memorialis* überflüssig machen würde. Geistige *species memorialis* bedeutet also Besitz der Erkenntnis statt Neuerwerb. Ganz wird diese Antwort allerdings gerade bei jenen *species memoriales*, die das Universale repräsentieren, nicht befriedigen können; denn die Vorstellung der Wesenheit seitens des Intellektes ist immer schon Vollzug der Einsicht in die notwendigen, sich integrierenden Bestimmungen der Sache, die eben das Wesen ausmachen. Wenn also dem Intellekt die *species memorialis* des Einzeldinges gegeben ist, scheint zur Erfassung seines Universale in jedem Fall ein Akt der Wesenserkenntnis notwendig, der durch eine neue *species memorialis* nicht ersetzt werden kann, wohl aber diese zu ersetzen vermag.

Offensichtlich ist sich Olivi dieser Schwierigkeit nicht bewußt geworden, aber wie dem auch sei, unsere Darstellung wird dargetan haben, wie die innige Abhängigkeit der Wesenserkenntnis von der Einzelerkenntnis doch nicht dazu führt, daß die eigenschöpferische Selbständigkeit jener aufgehoben wird. Wie der Maler, wenn er den Gegenstand seines Bildes betrachtet, diesen im Akt seines Betrachtens bereits so sieht, wie er ihn dann darstellt, indem sein Blick, ohne daß er anderes erfaßt als das leibhaft Dastehende, wie es ist, doch zugleich in

dessen eigentliches Wesen dringt, so erfaßt auch der abstrahierende Blick nichts anderes als die Einzelerkenntnis, mit der er deshalb nur eine einzige Erkenntnis bildet, und er unterscheidet sich ebenso auch von ihr, weil er zugleich — wenn auch nichts anderes, so doch viel mehr erfaßt. Hier zeigt sich aber auch besonders deutlich, daß das Bild vom Künstler, der nach einem bestimmten Vorwurf arbeitet, zwar den Erkenntnisvorgang trifft, wie ihn Olivi verstehen will, aber nicht die Wirklichkeit. Denn die Stilisierung oder sonstige Veränderung, die der Künstler mit seinem Bilde vornimmt, wenn er kein bloßer Fotograf sein will, ist zwar ein gutes Analogon der Erkenntnistätigkeit nach Olivi, in der der Geist aus alleiniger Wirkursächlichkeit den Akt samt seiner Intentionalität, also die ganze Erkenntnis, produziert. Aber in Wirklichkeit ist eben die Wesenserkenntnis ihrem Sinne nach nicht Veränderung, sondern genaue Wiedergabe. Die im Begriff der *causalitas terminativa* enthaltene Schwierigkeit kann also letztlich auch hier nicht gelöst werden, wenn auch dieser Begriff die tiefe Einsicht in das spontane Moment zumindest geistiger Erkenntnis enthält, die sich aus eigener Kraft dem Objekt als ihrem Vorbild angleicht bzw. seine Darstellung („*species memorialis*“) in sich erwirkt. Auch enthält jener Begriff zusammen mit der ganzen, zweifellos tiefen Intentionalitätslehre Olivis die Warnung, das Zusammenwirken von Erkenntnis und Gegenstand, Sein und Bewußtsein, nicht schlechterdings nach Analogie des Aufeinanderwirkens physischer Agentien zu verstehen.

Das alles kann freilich nicht über den grundsätzlichen Charakter jener Schwierigkeit hinwegtäuschen: Wenn das Objekt in keiner Weise ursächlich auf die Erkenntnispotenz einwirkt und wenn diese in keiner Weise in ihrem Sein durch einen vom Objekt herkommenden Eindruck, durch eine *species impressa*, bestimmt wird, dann sehen wir nicht, wie die Gefahr eines subjektivistischen Idealismus vermieden werden kann. Denn dann wird die Erkenntnis ja ganz allein vom Subjekt hervorgebracht; nicht nur ihr Sein, sondern auch ihre Beziehung zum Objekt soll ganz *ohne* dieses zustande kommen. Freilich wird das gerade von Interpreten Olivis wie Belmont und Bettini in den schon genannten Arbeiten unter Hinweis auf den Begriff der *causalitas terminativa* bestritten. Aber dieser Begriff vereinigt nicht nur widersprechende Extreme, sondern es ist vor allem nicht einzusehen, wie ein „ursächlicher“ Einfluß im Sinne einer *causalitas terminativa* aussehen soll, der mit Wirkursächlichkeit nichts zu tun hat. Der Verdacht bleibt dann unabweisbar, daß die *causalitas terminativa* nur ein Wort ist, um die Schwierigkeit zu verschleiern. Wenn Olivi trotzdem in jeder Weise dem überlieferten Realismus treu bleibt, dann kann er das nur um den Preis jener Inkonsequenz, die Jansen im Auge hat, wenn er darauf hinweist, daß sich bei Olivi „unter der Hand die *Occasio* und der Ter-

minus zum vere Cooperans verdichtet“, ja daß er dort, wo er „ex professo die Stellung des Objektes behandelt, dessen Bedeutung zu der einer Causa macht“⁴². Zwischen Wirkursache und der von Olivi intendierten terminativen Kooperation bleibt so ein lediglich verbaler Unterschied, was die Formulierungen des hierin vielleicht allzu beflissenen Verteidigers Bettini wider Willen enthüllen: „Olivi lehnt jede Wirkursächlichkeit der Objekte ab, aber leugnet nicht, daß sie zur Produktion der Akte eine positive und reale Kooperation beitragen.“⁴³ Nur wenn man beim Terminus „Kooperation“ stehenbleibt, statt gleich Mitwirkung zu sagen, bemerkt man nicht auf den ersten Blick, daß hier zugleich dasselbe gelehrt und behauptet wird.

⁴² Jansen a. a. O. 52. Cf. auch unsere Ausführungen zu Beginn dieses Abschnittes, aus denen die Berechtigung dieser Feststellung hervorgeht.

⁴³ Bettini a. a. O. 201.