

Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suarez¹

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. — Salzburg

I. Seine Stellung zur thomistischen Abstraktionslehre

1. Die unmittelbare Erkenntnis des Wirklichen

Man hat der Metaphysik des Suarez in neuester Zeit immer wieder den Vorwurf gemacht, in ihr werde der wirklichkeitsfremde Rationalismus vorbereitet, der durch Namen wie Cartesius und Wolff gekennzeichnet ist. Im Gegensatz zur thomistischen Ontologie, die sich auf das konkret Existierende stütze, treibe Suarez „Essenzphilosophie“. Er gehe von möglichen, weil in sich widerspruchsfreien Wesenheiten aus, die in sich selbst noch gar keine Beziehung zur Existenz aufwiesen. So entferne sich seine Philosophie von dem Ideal, Wissenschaft des Wirklichen zu werden.

Wir können hier nur auf die Texte bei Suarez hinweisen, in denen das Seiende gerade im Sinne von *ens reale* zum adäquaten Gegenstand der Metaphysik proklamiert² und durch die Hinordnung zum *actus essendi* bestimmt wird³. Danach kann auch das *esse essentiae* nicht als *real* bezeichnet werden, wenn es nicht die Hinordnung zur Existenz einschließt⁴.

Auch die Erkenntnislehre des Doctor Eximius läßt jenen Vorwurf sonderbar erscheinen; denn er lehrt gerade deshalb die direkte intellektive Erkenntnis des materiellen Einzeldinges⁵, weil „die Erkenntnis des Intellektes notwendig bei den wirklichen Dingen beginnt und auch weil die bloß erdachten Seienden nur durch eine Beziehung oder ein Verhältnis zu jenen wirklichen begriffen werden können“⁶. Die Gründe, die er gegen die thomistische *reflexio super phantasmata* als Weg zur Erkenntnis des materiellen Einzeldinges anführt⁷, beruhen darauf, daß so die unmittelbare Identitätsbeziehung der Wesenheit, die nach Thomas allein durch das geistige Erkenntnisbild zur Darstellung kommen soll, und des Einzeldinges nicht mehr sichtbar wird, ja daß der Intellekt gar nicht mehr zum Einzelnen vorstoßen kann, da

¹ Für die Ermöglichung unserer Suarez-Arbeiten sind wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft verpflichtet.

² *Disputationes metaphysicae* (im Folgenden abgekürzt DM) I sect. 1 n. 26.

³ DM VI s. 4 n. 6.

⁴ DM VI s. 3 n. 3.

⁵ Cf. dazu DM VI s. 6; De An. IV c. 3.

⁶ DM VI s. 7 n. 2.

⁷ De An. IV c. 3 nn. 7 und 8.

er doch nur das Allgemeine im Griff hat. Die neuere Thomasinterpretation geht freilich so weit, die vom Doctor Angelicus bei jeder Wesenserkenntnis für notwendig gehaltene *conversio ad phantasmata* als unmittelbare Erkenntnis des Wesens *im* Einzelnen zu deuten⁸. Die Kritik des Suarez aber beruht gerade auf der Voraussetzung, daß der Intellekt sich bei Thomas *nach* vollzogener Erkenntnis des allgemeinen Wesens zum Sinnesbild hinwende⁹. Noch schärfer wendet sich Suarez gegen die Behauptung Cajetans¹⁰, der menschliche Intellekt erkenne das Einzelne nur insoweit, als er einsehe, daß jede Wesenheit eines Trägers bedürfe, um existieren zu können, und daher zum Einzelding kontrahiert werden müsse. Gegenüber dieser Verflüchtigung der Erfassung des Einzelnen zur bloßen Feststellung seiner Notwendigkeit fordert Suarez klare und deutliche Begriffe von ihm¹¹.

Daß diese Forderung tatsächlich stets von dem Bemühen getragen ist, den unmittelbaren Kontakt des Intellektes mit dem realen Sein zu wahren, geht erstens daraus hervor, daß Suarez schlechthin Seiendes und Individuelles identifiziert: Was ein Ding an Entität besitzt, ist *eo ipso* individuell, sonst wäre es nichts¹², und deshalb können auch die möglichen, auf Existenz hingebundenen Dinge nur als Individuen vorgestellt werden¹³. Ginge der Intellekt also nicht unmittelbar aufs Individuelle, so würde er gerade das Seiende als solches verfehlen. Es geht zweitens daraus hervor, daß Suarez nicht die thomistische Abstraktionslehre im ganzen ablehnt, sondern, wie wir sehen werden, durchaus noch an der Funktion des *intellectus agens* und der Notwendigkeit der *species impressa* festhält. Er lehnt sie nur insofern ab und formt sie um, als sie die unmittelbare geistige Erfassung des konkreten Einzelgegenstandes auszuschließen scheint.

Nimmt man also Ontologie und Erkenntnislehre zusammen, dann ergibt sich die tiefe Berechtigung des Wortes von J. M. Alejandro S. J.: *En la gnoseología suareciana, el nervio principal es el contacto*

⁸ Dahin zielt das ganze Werk von K. Rahner S. J., *Geist in Welt*, 2. Aufl. (München 1957). Daß seine Beweisführung freilich auf der „Reduktion“ der *species intelligibilis* beruht, die in Wirklichkeit ihrer Liquidierung gleichkommt, hat H. Meyer neuerdings herausgestellt: *Thomas von Aquin*, 2. Aufl. (Paderborn 1961) IV. Abschnitt, III B Anm. 28. Cf. auch J. de Vries S. J., *Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol* (1949) 341, der auf die vielen Stellen aufmerksam macht, wo Thomas sagt: *intellectus noster species in phantasmatis videt*.

⁹ *De An. IV c. 3 n. 7*: „ex S. Th. 1 p. loco citato et de veritate q. 2 a. 6 est singulare cognosci quatenus intellectus cognita prius natura universali reflectitur ad phantasma ipsum ...“

¹⁰ *Comment. In S. th. I, q. 86 1. VII.*

¹¹ *De An. IV c. 3 n. 4.*

¹² *DM VI s. 1 n. 10; DM V s. 6 n. 1.*

¹³ *DM VI s. 3 n. 1.*

cognoscitivo con el ser . . .“¹⁴ Wir können mit Suarez hinzufügen, daß dem Höheren die Vollkommenheit des Niederen nicht fehlen könne; wenn also schon die Sinne das konkrete Einzelding erfassen, dann gilt das erst recht vom Intellekt¹⁵. Dieses Argument benutzte schon Duns Scotus¹⁶. Beim Doctor Eximius dient es in sinngemäßer Abwandlung auch zum Beweis, daß die Engel die materiellen Individuen als solche erfassen können¹⁷. Dementsprechend versteht Suarez auch ähnlich wie Scotus den Ausspruch des Aristoteles, der Intellekt sei die Fähigkeit der Allgemeinbegriffe, der Sinn die der Einzeldinge, nicht als exklusive, sondern nur als assertorische Feststellung¹⁸.

2. Die bewußte Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen

Mit der Tendenz nach unmittelbarem Kontakt mit dem Seienden, womit natürlich nicht physische, sondern intentional erfassende Berührung gemeint ist, hängt der zweite Grund eng zusammen, der Suarez bewog, die thomistische Abstraktionslehre abzulehnen bzw. umzuformen. Nach Thomas erkennt der intellectus agens nicht selbst, er schafft nur die Voraussetzungen der Erkenntnis. Wenn der Doctor Angelicus De An. 4 ad 8 einerseits sagt: „duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones“, andererseits aber hier die Rede vom doppelten intelligere ausschließt, „quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat“, wenn es also zwei reale Handlungen sind, von denen doch nur eine das Erkennen selbst sein kann, dann folgt daraus, daß die andere Handlung zwar auch notwendig und innerlich zum Erkennen gehört, aber nur, sofern sie dies ermöglicht. Die Innerlichkeit des *einen* Prozesses, zu dem intellectus agens und possibilis zusammenwirken, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um Tätigkeiten handelt, die *in sich* genauso verschieden sind wie ihre Potenzen. Gerade deshalb ist der intellectus agens nach Thomas edler als der intellectus possibilis¹⁹, was reale Verschiedenheit voraussetzt. Seine abstrahierende Tätigkeit geht dem eigentlichen Er-

¹⁴ La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista (Comillas [Santander] 1948) 3. Teil, 1. Kap., 309. Obwohl schon de Vries seinerzeit auf dieses bahnbrechende Werk aufmerksam gemacht hat, scheint es in Deutschland genauso unbekannt geblieben zu sein wie sein Gegenstand.

¹⁵ De An. IV c. 3 n. 8.

¹⁶ Quodl. q. 13 n. 9.

¹⁷ De Angelis II c. 6 n. 1; cf. auch c. 8 n. 6.

¹⁸ De An. IV c. 3 n. 9.

¹⁹ Thomas, De An. a. 5 ad 10.

kennen der Natur nach voraus. Träger des eigentlichen Erkenntnisaktes aber ist allein der intellectus possibilis²⁰. Gerade weil die Tätigkeit des intellectus agens in sich nicht Erkennen ist, andererseits aber doch zum Erkenntnisprozeß gehört, wird in diesen eine sich von selbst vollziehende, fast automatische Funktion eingebaut, und zwar an seiner wichtigsten Stelle, nämlich dort, wo es sich um die Sonderung des Individuell-Zufälligen vom Notwendig-Allgemeinen handelt. Auch wenn man die genannte Thomasinterpretation vertritt, wonach der Intellekt die Wesenheit *im* Sinnesbild schaut, läßt sich doch andererseits nicht leugnen, daß die Abstraktion des intellectus agens effektiv schon die Sonderung des Wesens vom Individuellen ist und der Erkenntnis dieses Wesens vorausgeht. Die Paradoxie, daß eine der wichtigsten und höchsten Erkenntnisleistungen, deren Problematik das philosophische Denken seit der griechischen Philosophie stets beschäftigt hat, einem *ex definitione* nicht selbst erkennenden Vermögen übertragen wird, bleibt. Suarez hat diese Schwäche der thomistischen Abstraktionslehre klar erkannt. In DM VI, 6 fragt er, durch welche Tätigkeit des Intellektes die Allgemeinbegriffe zustande kämen. Er trifft genau die kritischen Punkte der Theorie des hl. Thomas. Nach ihr würden die Allgemeinbegriffe schon durch die Operation des intellectus agens entstehen, die jeder Tätigkeit des intellectus possibilis vorausgehe. Sie bestehe in der Produktion eines geistigen Erkenntnisbildes, das nur noch die von allem Individuellen abstrahierte Wesensnatur darstelle²¹. In seiner Widerlegung sagt er, daß der intellectus agens weder erkennen könne noch frei im Handeln sei, sondern angesichts der Gegenwart des Sinnesbildes wie eine Naturkraft wirke. Setze man die thomistische Auffassung voraus, dann könne er nicht die Wesensnatur jetzt in der einen und dann in anderer Weise erfassen, sondern müsse sie mit einem Schlage als Ganzes abstrahieren. Seine Unfreiheit besteht also darin, daß er als Naturkraft angesichts eines und desselben Sinnesgegenstandes „seine Tätigkeit nicht einschränken oder überhaupt ändern kann, so daß er etwa jetzt ein Erkenntnisbild erzeugt, das nur die spezifische Differenz repräsentiert, und dann ein anderes, das die allgemeine, spezifische Natur (des betreffenden Gegenstandes) enthält“²². Natürlich will Suarez hier, wie er auch bemerkt, keineswegs dem hl. Thomas die Lehre zuschreiben, daß der intellectus agens jemals das innere Wesen der Dinge liefern könne, das wir nach seiner

²⁰ De An. a. 3 c.; a. 5 c. Daß der intellectus agens nicht getrennt vom intellectus possibilis tätig ist, sondern daß „der Mensch durch beide erkennt“ (De spir. creat. a. 10 ad 15), ist selbstverständlich und berührt das Gesagte nicht.

²¹ DM VI s. 6 n. 1.

²² A. a. O. n. 6.

und des Aquinaten Meinung ja überhaupt nur schlußweise aus den *accidentia propria* zu erfassen vermögen²³. Aber nach der thomistischen Theorie, wie sie Suarez hier sieht, präsentiert der *intellectus agens* auch bei diesen *accidentia propria* sogleich ihren ganzen allgemeinen Gehalt, der als solcher vielen zukommen kann — nicht mehr und nicht weniger. Als Naturkraft, die nicht auf sich selbst reflektiert und nicht Umfang und Ausmaß ihrer Tätigkeit bestimmen kann, sondern stets wirkt „*quantum potest*“, bleibt ihr gar keine andere Möglichkeit²⁴.

Es kommt dem Doctor Eximius an dieser hochwichtigen Stelle also darauf an, eine wie von selbst funktionierende Abstraktion des *intellectus agens*, durch welche die Dinge *eo ipso* in ihrem ganzen allgemeinen Inhalt erscheinen, gegen die stufenweise Herausarbeitung des Allgemeinen durch bewußt erkennende Arbeit am Einzelnen und Vergleich der Einzeldinge untereinander abzugrenzen. Das wird durch den *intellectus possibilis* geleistet, und auch dann, wenn dieser einen allgemeinen Wesensgehalt „*per puram praecisionem naturae ab uno inferiore absque ulla comparatione*“ abstrahieren kann, was Suarez hier keineswegs ausschließt²⁵, handelt es sich um bewußt erkennende Unterscheidung.

Der Suarezianer Alejandro drückt sich noch viel schärfer aus. Nach ihm tritt in der thomistischen Theorie an Stelle einer erkennenden Bewältigung des Unterschiedes von Wesenheit und Individuum ein „blinder und apriorischer Mechanismus“²⁶, eine „schöpferische (Produktions-) Maschine“ des Allgemeinen²⁷, welche die Unterscheidung allemal schon vollbracht hat, bevor das Erkennen beginnt.

In der Thomistenschule versuchte vor allem Cajetan dieser Paradoxie auszuweichen, indem er das Bild vom *intellectus agens* als Licht wörtlich nahm und lehrte, daß in seiner offenbarenden Kraft das Wesen unmittelbar zugänglich werde. Aber seine Interpretation scheiterte, weil er andererseits doch wieder gut thomistisch daran festhielt, daß die Aufgabe des *intellectus agens* nichts anderes als die Hervorbringung des das Allgemeine repräsentierenden Erkenntnisbildes sei²⁸. Auch im neueren Thomismus ist man jener Paradoxie inne-

²³ *Contra Gent.* IV, 1. Für Suarez cf. de An. IV c. 4 n. 1.

²⁴ DM VI s. 6 n. 6.

²⁵ A. a. O.

²⁶ La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista: Pens., vol. 4. Sondernummer (Suarez-Festschrift) (Madrid 1948) 429; cf. auch 440.

²⁷ La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista, a. a. O. 3: Teil, 3. Kap., 365.

²⁸ Darüber im einzelnen unsere Ausführungen: Die *illuminatio phantasmatis* im Spiegel von Schulmeinungen: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 5 (1961) (Festschrift für Albert Auer O. S. B.).

geworden und versucht, ihrer gleichfalls durch eine Vertiefung oder Erhöhung des intellectus agens und seiner Funktion Herr zu werden, so daß schließlich zwar die Gefahr des blinden Produktionsmechanismus gebannt ist, dafür aber der intellectus agens zum Prinzip wird, das die Erkenntnisinhalte schon irgendwie inhaltlich — apriori — birgt²⁹. So warnt G. Siewerth davor, den intellectus agens auf die Erleuchtung der Sinnesbilder einzuschränken; denn dann trete er allerdings akzidentell zum Geiste hinzu und kennzeichne nicht das Erkennen als solches, sondern nur den auf die Naturdinge hingebundenen Menscheng Geist. Obwohl es Texte bei Thomas gebe, die in diese Richtung wiesen, so sei der intellectus agens andererseits nach dem Doctor Angelicus das höchste und sublimste Moment unserer Erkenntnis. Der Widerspruch löse sich, wenn der tätige Verstand geistiger, innerlicher, intelligibler als der mögliche sei und auch dieser in der Sphäre der Rezeptivität von der Leuchtkraft des intellectus agens durchwaltet werde³⁰.

Vielleicht gibt es wirklich keinen anderen Weg, diesem Widerspruch und der zugrunde liegenden Paradoxie zu entgehen, als die Vertiefung des Erkenntnisprinzips „intellectus agens“ zum erkennenden Prinzip. Aber der Widerspruch ergibt sich nur, wenn man an allen Momenten der thomistischen Erkenntnislehre festhält. Das tut Suarez eben nicht, sondern er ergreift gerade die von Siewerth befürchtete Konsequenz. Er hält zwar am intellectus agens fest, aber dieser stehe seinsmäßig unter dem intellectus possibilis, da er nicht selbst erkennen könne, sondern nur Instrument des Intellektes sei, das ihm unter den besonderen Bedingungen des menschlichen Daseins durch Produktion des geistigen Erkenntnisbildes das Erkennen ermögliche. Daher ist der intellectus agens mit der geistig-erkennenden Natur nur unter diesen Bedingungen, d. h. nur per accidens, gegeben³¹. Dies ist also genau die von Siewerth befürchtete Konsequenz, die darauf hinausläuft, daß der intellectus agens mit dem eigentlichen Erkennen gar nichts zu tun hat. Sie ergibt sich aber daraus, daß Suarez es ablehnt, ihm Funktionen wie die Sonderung des Wesens vom Individuellen zuzuschreiben, die er vielmehr zum Ergebnis eines bewußten Erkenntnisprozesses macht.

²⁹ Cf. K. Rahner S. J., Geist in Welt, a. a. O. z. B. 149 227 264.

³⁰ Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symposion Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1949) 104 f.

³¹ De An. IV c. 8 n. 11.

II. Begründung und Wesen der *species impressa*

Die Frage, welche Funktion dem *intellectus agens* dann noch bleibe, führt uns auf das von Suarez streng durchgehaltene Prinzip, daß Materielles in keiner Weise unmittelbar und aus sich einen Einfluß auf den Geist ausüben könne³². Auch Thomas anerkannte diesen Grundsatz³³, aber bei ihm hatte der *intellectus agens* nicht nur die Aufgabe, jene ontologische Kluft zu überbrücken. Diese Aufgabe wurde bei ihm durch die eigenartige aristotelische Formenmetaphysik und Individuationslehre zugleich zu der Funktion, dem *intellectus possibilis* einen *neuen* Erkenntnisinhalt gegenüber dem Sinnesbild zu präsentieren. Das entfällt bei Suarez. Nach seinen Formulierungen von klassischer Prägnanz ist es lediglich Aufgabe des *intellectus agens*, etwas Neues in *essendo*, nicht in *repraesentando* hervorzu bringen³⁴. Dieses Neue ist die *species impressa*, welche in keiner Weise von der Darstellung der individuellen Momente abstrahiert, die schon das Sinnesbild enthält. So ist die *species impressa* als *species singularis* Erzeugnis des *intellectus agens*³⁵, der nicht von den individuellen Bestimmungen, sondern nur von der seinsmäßigen Stofflichkeit des Sinnesbildes abstrahiert³⁶ und so eine geistige Entität produziert, die als solche allererst den Intellekt zum Erkennen dieses bestimmten Gegenstandes disponieren kann. Weil Sinnesbild und geistige *species singularis* inhaltlich dasselbe enthalten, gibt diese auch zunächst nur die *accidentia per se sensibilia* der Sache wieder, aus deren Kenntnis der Intellekt dann schlußweise zu ihren inneren Wesensbestimmungen vordringen kann³⁷. Gegen thomistische Einwände, daß die stofflichen Einzeldinge nicht unmittelbar durch immaterielle *species* dargestellt werden könnten, betont er, diese Darstellung geschehe gar nicht durch Übereinstimmung in der seinsmäßigen Beschaffenheit zwischen *species* und Gegenstand, sondern in höherer Weise³⁸. Alejandro bemerkt dazu, es gebe in der Tat keinen Grund, eine geistige *species*, die ein materielles Einzelding intentional wiedergebe, abzulehnen³⁹. Nun kann von eigentlicher Intentionalität bei den *species impressae* noch nicht gesprochen werden, denn sie findet sich nach Suarez nur bei Fähigkeiten, wenn sie erkennend zu den Objekten hinstreben und sich ihnen angleichen⁴⁰. Nur im Er-

³² De Ang. II c. 3 n. 18.

³³ S. th. I q. 84 art. 6 c.

³⁴ De Ang. II c. 8 n. 6.

³⁵ De An. IV c. 3 dubium 1 und 2.

³⁶ DM VI s. 6 n. 7.

³⁷ De An. IV c. 4 n. 1.

³⁸ De Ang. II c. 8 n. 6; De An. IV c. 3 n. 5.

³⁹ A. a. O. 3. Teil, 1. Kap., 302.

⁴⁰ De An. III c. 2 n. 25.

kenntnisakt ist die formale, intentionale Angleichung realisiert, die nichts anderes als er selbst ist⁴¹. Die species impressae haben nur die Aufgabe, als Instrumente die intentionale Verähnlichung zu erzeugen⁴². Diese selbst schließt Suarez ausdrücklich von ihnen aus⁴³. Sie sind gar nicht bewußt und erkannt, sondern sollen als „medium incognitum“ diesen bestimmten Erkenntnisakt allererst ermöglichen. Sie sind daher auch kein Bild, auf das der Intellekt als auf ein medium cognitum schaut, um so die abgebildete Sache zu erfassen. Daher sind sie noch keine formale Darstellung des Gegenstandes, sondern repräsentieren ihn nur wie der Same, der ja auch die Organe noch nicht formal in sich enthält, sondern nur die sie erzeugende Kraft⁴⁴. Nur deshalb kann man also sagen, daß das Objekt in der species impressa dargestellt sei, weil diese den Akt mitverursacht⁴⁵. Zweifellos ist das Argument, daß der geistigen Erkenntnis des materiellen Einzeldinges nichts im Wege stehe, weil es sich hier um eine intentionale und nicht um eine reale Angleichung handelt, zwingender, wenn zwischen Erkenntnisfähigkeit und Gegenstand keine species impressa vermittelt⁴⁶.

Andererseits nennt Suarez auch die species impressa „intentionalis“, ja das ganze Kapitel, in dem er nach ihrem Wesen fragt, heißt „Quidnam sint species intentionales“⁴⁷. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Suarez und seine ganze Zeit den Begriff einer intentionalen Qualität kannten, die ähnlich wie die Kraft der Hauptursache im Instrument nur durch einen Gegenstand hindurchfließt und ihm nur vorübergehend auf dem Wege zum Ziel, aber nicht bleibend inhäriert. In dieser Weise kommt der species, durch welche das Objekt die Sinnesorgane affiziert, intentionale Inexistenz in der Luft zu⁴⁸.

Die Intentionalität aber, die Suarez den geistigen species impressae (z. B. in De Ang. II, 3 n. 24) zuspricht, identifiziert er hier ausdrücklich mit ihrer virtuellen und keimhaften Wirkkraft, die gerade nicht die eigentliche Intentionalität des Erkenntnisaktes ist. Natürlich bleibt die Frage nach dem darstellenden Wesen der species impressa. Diese muß ja, wenn auch nur effektiv und nicht formal, irgendwie den darzustellenden Inhalt enthalten, weshalb sie auch von Suarez

⁴¹ A. a. O. n. 20.

⁴² A. a. O. nn. 22 und 26.

⁴³ A. a. O. n. 26.

⁴⁴ De Ang. II c. 3 n. 13; De An. III c. 2 n. 22 ff.

⁴⁵ DM VI s. 6 n. 7.

⁴⁶ Wie z. B. bei Olivi, der dieses Argument auch gebraucht. Cf. dazu unsere Arbeit: Der Begriff der Intentionalität bei Olivi, Schol (1961) 42.

⁴⁷ De An. III c. 2.

⁴⁸ Zu diesem Begriff bei Suarez G. Picard S. J., Le Thomisme dès Suarez: ArchPh XVIII, 1 (Paris 1949) 125. Cf. auch zu diesem für die Sakramentenlehre bedeutsamen Begriff Thomas De ver. 27, 4 ad 4; De pot. 3, 7 ad 7.

schlicht species repraesentatrix genannt wird⁴⁹. Der Doctor Eximius gibt die Antwort, indem er das Sein der species impressa, die eine akzidentelle Qualität des Geistes ist, völlig mit ihrer keimhaft darstellenden Funktion identifiziert. Das qualitative Sein der Species könne von ihrer darstellenden Wirksamkeit gar nicht getrennt werden, weil diese durch jenes ausgeübt werde. Unterscheide man die species, sofern sie Qualität sei und sofern sie darstelle, so werde damit entweder ihr reales Sein verdoppelt oder gar nichts gesagt; ersteres sei widersinnig⁵⁰. Diese Beweisführung beruht natürlich auf der Einfachheit der Qualitäten. Man muß deshalb die Identität von Sein und darstellender Funktion auch auf die geistigen Erkenntnisakte übertragen, die Suarez ebenfalls als einfache Qualitäten klassifiziert⁵¹. Damit ist die Unterscheidung von species impressa und Akt nicht gefährdet. Suarez beweist vielmehr in einem eigenen Kapitel, daß beide real verschieden sind⁵². Wir sahen ja auch schon, daß er die intentionale Verähnlichung oder „formale“ Darstellung, wie sie dem Akt zukommt, ausdrücklich den species impressae abspricht. Wenn also auch beidesmal die darstellende Funktion mit dem qualitativen Sein identisch ist, so ist doch die effektive Darstellung der species von der im engeren Sinne intentionalen des Aktes grundverschieden. Die species hat bloß die Kraft, durch ihr qualitatives Sein die formale intentionale Darstellung des Gegenstandes im Akt zu erzeugen; nur deshalb kann sie „intentional“ genannt werden⁵³. Die eigentliche intentionale Darstellung des Gegenstandes im Akt wird uns im vierten Abschnitt beschäftigen.

Die Entwicklung des Begriffs der species impressa, sofern sie nicht als Bild des Gegenstandes, sondern nur als seinsmäßige Disposition der Erkenntnispotenz verstanden wird, zeigt, daß Suarez den Erkenntnisprozeß, wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch auch mit den Kategorien der aristotelisch-thomistischen Informationslehre deutet⁵⁴. Auch für ihn ist der Intellekt zunächst rezeptive „nuda potentia“⁵⁵, Potentialität, welche aktuiert werden muß, um aus ihrer Indifferenz zur Erkenntnis bestimmter Objekte heraus-

⁴⁹ De An. III c. 2 n. 9.

⁵⁰ De An. III c. 2 n. 26; cf. auch c. 5 n. 17.

⁵¹ De An. III c. 3 n. 2; c. 4 n. 3.

⁵² De An. III c. 3.

⁵³ De An. III c. 2 n. 22: „Species impressa vim tantum habet formalis repraesentationis, actualisve cognitionis partialiter generandae.“ Zum Unterschied der kausalen und formalen repraesentatio des Gegenstandes das ganze c. 2 De An. III.

⁵⁴ Cf. zur Anwendung dieser Kategorien auf die Erkenntnis die vorzüglichen Darlegungen von L. Gilen S. J.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes (Meisenheim 1956) 59 ff.

⁵⁵ De Ang. II c. 3 n. 23.

zugehen⁵⁶. Das Objekt ist also die Form⁵⁷, die den Intellekt hinreichend „in actu primo“ konstituiert, damit er seine Tätigkeit ausüben kann⁵⁸. Aber es selbst kann die Potenz nicht informieren, und deshalb bedarf es eben der stellvertretenden species⁵⁹ als aktuierender Form⁶⁰. Diese führt die Vereinigung der Potenz mit dem Objekt herbei, ohne welche die Erkenntnis unmöglich ist⁶¹.

Der Gedanke, daß zum Erkennen eine seinsmäßige Einigung mit dem Objekt notwendig sei, folgt zwar aus dieser aristotelisch-thomistischen Ontologie des Erkennens, aber er ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Das zeigt nicht nur der Kampf der Nominalisten gegen die species impressa, die jene Einigung vermitteln soll. Wir werden vielmehr im vierten Abschnitt sehen, wie die Intentionalitätslehre von Suarez eine teilweise Alternative zu dieser conjunctio-unio-Lehre bildet.

III. Kritik am Begriff der species impressa

1. Auswertung der bisherigen Kritik

Schon die bisherige Kritik legt den Schluß nahe, daß die Theorie von intellectus agens und species impressa nicht zu den übrigen Momenten der Erkenntnislehre des Doctor Eximius paßt. So betrachtet Alejandro die dematerialisierende Abstraktion des Suarez als mechanischen Vorgang⁶² und erhebt damit implizit genau den gleichen Vorwurf gegen sie, den er im Sinne seines Lehrers gegen die Funktion des intellectus agens bei Thomas erhoben hatte. Freilich wiegt dieser Vorwurf jetzt weit weniger schwer — ist es doch ein entscheidender Unterschied, ob nur die ontologischen Voraussetzungen zur geistigen Erkenntnis überhaupt oder gleich eines ihrer entscheidenden Ergebnisse, nämlich die Sonderung des Allgemeinen vom Individuellen, durch die Funktion des intellectus agens gewonnen werden sollen. Ein automatisches Moment kann also bei Suarez nur im Übergang von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis gefunden werden, diese selbst bleibt als bewußter Vorgang in ihrer vom Individuellen anhebenden Ganzheit unberührt.

⁵⁶ De An. III c. 1 nn. 6 und 7.

⁵⁷ De Ang. a. a. O. n. 12.

⁵⁸ A. a. O. c. 6 n. 4.

⁵⁹ De An. a. a. O.

⁶⁰ De An. III c. 1 nn. 8 und 9.

⁶¹ De An. III c. 1 nn. 6 und 7; De Ang. II c. 6 n. 4.

⁶² A. a. O. 3. Teil, Kap. 2, 335 Anm.

Den entscheidenden Einwand bringt de Vries, wenn er die Frage stellt, wie denn eine geistige und eine sinnliche Anschauung völlig inhaltsgleich sein sollten. Zudem wisse unser Bewußtsein nichts von einer solchen doppelten Anschauung ein und desselben Inhalts⁶³. Zwar richtet sich dieses Argument unmittelbar gegen die Lehre des Suarez von der geistigen Erkenntnis des Einzelnen, die mit der sinnhaften völlig inhaltsgleich sein soll. Aber diese Verdoppelung kommt ja durch die geistige species impressa zustande. De Vries spricht mit Recht von einer geistigen „Anschauung“ des Einzelnen; denn die Erkenntnis, die der Geist zunächst von den Dingen gewinnt, ist ein „conceptus proprius et distinctus“, der sich nach Suarez nur von solchen Inhalten gewinnen läßt, die sensibilia per se sind⁶⁴. Ein solcher conceptus proprius verdient diesen Namen, weil er zu dem sinnlichen Inhalt weder im Verhältnis der Analogie noch der teilweisen Negation usw. steht, also noch in keiner Weise jene Verarbeitung erfahren hat, die dann durch die diskursive Erkenntnis geschieht. Sein Merkmal ist also die genaue Inhaltsgleichheit mit den Gegebenheiten, die der Sinn anschaut, weshalb denn auch von einer doppelten, inhaltsgleichen Anschauung gesprochen werden kann. Den Doctor Eximius trifft deshalb auch die Kritik, die K. Rahner an den Thomaskommentatoren übt, welche die „abstractio als Herstellung eines intellektuellen ‚Doppel‘ des sinnlich in Anschauung Gegebenen im Intellekt denken“. Diese Konzeption scheitert schon an der Unmöglichkeit einer „intellektuellen Farbe“ usw.⁶⁵.

2. Species impressa und sympathia potentialium

Vor allem aber scheinen species impressa und intellectus agens für Suarez gar nicht notwendig, um die Einwirkung des Materiellen auf den Intellekt zu erklären. Dazu genügt vielmehr seine tiefe Lehre von der sympathia potentialium. Bereits B. Jansen hat auf ihre Verwandtschaft mit dem Begriff der colligantia potentialium bei Olivi hingewiesen⁶⁶, den Suarez allerdings kaum als Vertreter dieser Lehre gekannt habe⁶⁷. Nach der treffenden Kennzeichnung von J. Ludwig

⁶³ Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus, a. a. O. 339.

⁶⁴ De An. IV c. 4 n. 2. Cf. auch De Ang. II c. 4 n. 16, wo Suarez die cognitio propria von der cognitio imperfecta et quasi connotativa unterscheidet. Beispiel letzterer ist ihm unsere Erkenntnis des Geistes, der Substanz usw., von denen wir keine species propria hätten. Cf. auch a. a. O. c. 6 n. 3 und Alejandro a. a. O. 3. Teil, 1. Kap. 317.

⁶⁵ Geist in Welt, a. a. O. 151.

⁶⁶ B. Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921).

⁶⁷ A. a. O. 43.

bedeutet *sympathia* bei Suarez ganz allgemein „eine nicht durch kausale *actio* begründete Zuordnung von Geschehnissen“⁶⁸. Sowohl nach Olivi wie auch nach Suarez führt die Tätigkeit der einen Seelenpotenz die der anderen herbei, weil beide in derselben Seelensubstanz wurzeln. Ohne daß die eine dabei auf die andere Potenz einwirkt, kommt aufgrund dieser Einheit im substantiellen Tätigkeitszentrum jener harmonische und geordnete Zusammenhang der Tätigkeiten, beispielsweise von Sinn und Intellekt oder von Intellekt und Wille, zustande, der sich aus ihrem Wesen ergibt⁶⁹. Diese Lehre läßt sich jedoch, was bei ihrer Behandlung zumeist übersehen wird, in zweifachem Sinne verstehen: entweder handelt es sich bei diesem Zusammenhang der Tätigkeiten um ein rein physisches Übergreifen der Bewegung von einer Potenz auf die andere aufgrund ihrer ontischen Einheit. Eine solche *sympathia potentiarum* braucht nicht unbedingt auf das Seelenleben beschränkt zu sein. Wir wollen diese Erklärung oder Beschreibung der *sympathia potentiarum* die physische nennen. Oder man erklärt den nicht kausalen Zusammenhang der Tätigkeiten daraus, daß sie alle im selben Gesamt- und Selbstbewußtsein der Geistseele einander gegenwärtig sind, so daß Tätigkeit und Gegenstand der einen Potenz dadurch auch jeder anderen *eo ipso* bewußtseinsmäßig gegeben ist. Auch diese intentionale Erklärung kann und muß sich auf die seinsmäßige Durchdringung der Potenzen stützen, deren ins Bewußtsein tretende Seite eben die Einheit der Apperzeption ist. Beide Erklärungen der *sympathia potentiarum* schließen sich demnach nicht aus.

Aber schon bei Olivi können wir sie in ihrer Verschiedenheit beobachten. Als Erklärungsgrund für das nicht kausale Zusammenwirken der Potenzen dient ihm die *materia spiritualis* der Geistseele, an der er mit den meisten Franziskanerlehrern festhält. In ihr wurzeln alle Seelenpotenzen; sie ist daher das homogene Medium, in dem sich die Bewegung von einer Potenz zur anderen fortpflanzt⁷⁰. Das folgt zwar notwendig aus der Voraussetzung der *materia spiritualis*, aber damit scheint die *colligantia* in eine Art Automatismus verwandelt, der auf die erste Bewegung gesetzmäßig die aller anderen Potenzen folgen läßt. Daß Bild und Begriff der Materie ihren Ursprung aus

⁶⁸ Das akasale Zusammenwirken (*sympathia*) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez (München 1929, Diss.) 24.

⁶⁹ DM XVIII s. 5 n. 2; De An. III c. 9 n. 10; IV c. 2 n. 12; c. 7 n. 4.

⁷⁰ Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M., *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, ed. B. Jansen S. J. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Quaracchi 1922 ff.) III q. 72 c. S. 34: „Sicut acies gladii incidit per motum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiarum animae est eadem, idcirco actio unius est sicut quaedam motio suae materiae communis utrique potentiae, per quam altera potentia quasi applicatur ad actum suum.“

dem Bereich der äußeren Natur niemals verleugnen können, beweist diese Bewegung, die an die Fortpflanzung von Schallwellen oder an die wellenförmige Bewegtheit des Wassers erinnert⁷¹. Auf der anderen Seite erkennt Olivi die *colligantia* daran, „daß die höhere Potenz immer dann, wenn die niedere etwas wahrnimmt, deren Akt erfaßt . . . und ihn fast so wie ihren eigenen empfindet (*sentit*). Deshalb trifft ja auch unser Intellekt genauso die eine Feststellung: ich sehe oder ich höre — wie die andere: ich erkenne“⁷². Als Grund gibt er die Verwurzelung der Fähigkeiten in der einen Geistseele an, durch die „der ganze Aspekt der höheren Potenz dem der niederen zugewandt und aufs innerste gegenwärtig ist“⁷³. Diese Gegenwart ist zugleich ontologisch und intentional zu verstehen. Denn der Aspekt ist, wie wir in unserer vorausgehenden Olivi-Arbeit nachgewiesen haben⁷⁴, zwar noch nicht selbst Erkenntnisakt, wohl aber bereits die intentionale Zuwendung der Potenz zum Gegenstand und damit sozusagen das latente, virtuelle „Bewußtsein von“, das von Olivi deshalb auch als „*attentio*“ bestimmt wird⁷⁵. So kann es sich hier nur um die umfassende, intentionale Zuwendung des geistigen Selbstbewußtseins handeln, dem die niederen (Sinnes-) Akte *eo ipso* gegeben sind bzw. gegenwärtig werden.

Die Position des Doctor Eximius gleicht der Olivis tatsächlich überraschend. Freilich lehnt Suarez die *materia spiritualis* ab⁷⁶. Sie fällt deshalb als Erklärungsgrund der *sympathia potentiarum* weg. Dennoch scheinen die schon genannten Stellen, wo er diese beschreibt, zunächst im Sinne der physischen Erklärung aufzufassen zu sein. So sagt er von der Zusammenstimmung (*consensio*) der erkennenden Potenzen: „Wenn die Seele durch den äußeren Sinn erkennt, erfolgt (*resultat*) angesichts der Gegenwart dieser Erkenntnis, jedoch ohne ihre Wirkursächlichkeit, die (Erzeugung) der inneren *species* durch den inneren Sinn.“⁷⁷ Wegen dieses wunderbaren Zusammenklanges der Seelenpotenzen⁷⁸ vollzieht sich das Gleiche zwischen der Tätigkeit des inneren Sinnes und der des Intellektes. Auch hier wird wieder der Ausdruck „*eo ipso*“ in einem Sinne gebraucht⁷⁹, der auf eine gesetzliche,

⁷¹ Cf. auch unsere Rezension des Buches von F. Simoncioli: „Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus (Mailand 1956): FranzStud 1961.

⁷² Cf. q. 58 ad 14 II S. 464.

⁷³ A. a. O.

⁷⁴ A. a. O. 28.

⁷⁵ A. a. O. 36.

⁷⁶ De Ang. I c. 7 nn. 2 und 3.

⁷⁷ De An. III c. 9 n. 10.

⁷⁸ De An. IV c. 2 n. 12.

⁷⁹ A. a. O.

sich von selbst vollziehende Automatik der Seelentätigkeiten hinweist, die darauf beruht, daß ihre Potenzen selbst in geordneter Weise in der Seele enthalten sind. „Sobald (statim) die Seele etwas durch das Sinnesbild erkennt, fließt aus dem Intellekt die species, die dasselbe wiedergibt“⁸⁰. Auch hier wird nichts davon erwähnt, daß etwa das Bewußtsein diesen Gleichklang vermittelt, vielmehr scheint das „statim“ ebenso wie das „eo ipso“ an den genannten Stellen eine solche Vermittlung ganz überflüssig zu machen. Auch der Ausdruck *concomitantia*⁸¹, mit dem Suarez die *sympathia* umschreibt, scheint auf ein bloßes ontologisches Begleitverhältnis hinzudeuten. So kommt auch Ludwig zu dem Schluß, daß „dieses Zusammenspiel . . . zum Teil gänzlich im Inneren, sozusagen im Unterbewußtsein vor sich geht“, und dieser unbewußte Charakter der *sympathia potentialium* ist ihm kennzeichnenderweise der Grund, daß es sich dabei um einen „naturgesetzlichen“ Vorgang handelt⁸².

Auf der anderen Seite weist aber Suarez darauf hin, daß die Seelentätigkeiten nicht nur auf dem Umweg über die Konsubstanzialität der Potenzen zusammenhängen. In DM 18, V befaßt er sich mit diesem Zusammenhang der Tätigkeiten: wenn der Intellekt erkenne, werde der Wille zum Lieben angeregt. Damit dies möglich werde, genüge es nicht, daß diese Tätigkeiten bloß in ihrem Prinzip zusammengewachsen seien und auf entfernte — durch die Potenzen vermittelte — Weise aus derselben Seele erfließen würden. Vielmehr bedürfe es dazu eines gemeinsamen Prinzips, in dem sie selbst — und wie nach dem Kontext zu ergänzen ist, auf unmittelbare Weise — verbunden seien. Hier kommt Suarez auf dieses Prinzip bei der Frage zu sprechen, ob Akzidentien ohne Mitwirkung ihrer substantiellen Form andere Akzidentien hervorbringen könnten. Dies leugnet er ganz entschieden bei den Lebenstätigkeiten der Seele. Sie sei in ihnen unmittelbar mit ihrer Substanz wirksam und ihnen ganz innerlich⁸³. Bei diesem substantiellen Einfluß, dieser substantiellen Innerlichkeit der Seele, handelt es sich zunächst um einen reinen Seinsvorgang, der sich auch in jenen Seelentätigkeiten vollzieht, die nicht bewußt sind. Aber Suarez bezeichnet diese Gegenwart der Seele näherhin auch als „*attentio*“, und die Beispiele, die er bringt, um ihre Wirksamkeit zu illustrieren, zeigen deutlich, daß mit diesem Ausdruck wirklich eine Art latenter Aufmerksamkeit, ein intentionales Hingewandtsein, ein „Hinblicken auf“ gemeint ist. Dabei ist höchst wichtig, daß das ontische Moment des substantiellen Gegenwärtigseins in den Potenzen in allen Beispielen,

⁸⁰ De An. IV c. 8 n. 13.

⁸¹ De An. IV c. 7 n. 4.

⁸² A. a. O. 32.

⁸³ DM XVIII s. 5 n. 2.

die er für die *attentio* bringt, mit dem intentionalen der bewußtseinsmäßigen Gegenwart stets zusammengesehen wird. Beide erscheinen als Aspekte ein und derselben Sache. So sagt er in *De An.* III c. 4 n. 5, die Erfahrung zeige, daß die äußere Sache, deren Bild bzw. *species* im Auge gegenwärtig ist, nicht wahrgenommen werde, wenn die Seele nicht darauf achthabe. Diesen Gedanken verwendet er gegen die These von der Alleinursächlichkeit der *species* beim Erkenntnisakt. Der Hinweis auf die „Erfahrung“⁸⁴ beweist, daß mit „*attentio*“ bereits ein phänomenologisch faßbares Hinblicken, also ein ins Bewußtsein tretendes Aufmerken der Seele gemeint ist. Das geht auch daraus hervor, daß er hier von Menschen spricht, die dieselben *species* in ihren auf gleiche Weise disponierten Potenzen empfangen und doch nicht in gleichem Maße (*aeque*) sehen würden, weil sie nicht mit gleicher Kraft aufmerksam seien. Der ontologische Aspekt des *attentio*-Begriffes wird in gleichem Zusammenhang betont, sofern es dem Wesen des lebendigen Aktes, in dem die Seelensubstanz „*influendo*“ gegenwärtig wird, widerspreche, bloß von einem äußeren Faktor hervorgebracht zu werden⁸⁵.

Auch an der genannten Stelle *DM XVIII*,5 erscheint die *attentio* der Seelensubstanz unmittelbar als Grund der *sympathia* der Tätigkeit des äußeren und inneren Sinnes: die Affektion des äußeren Sinnes durch die *species* führe nur dann zur inneren Vorstellungstätigkeit, wenn die Seele zuvor mittels ihrer *attentio* jener Affektion zugewandt sei. Wende man ein, die *imaginatio* bzw. der Gemeinsinn könnten auch deshalb nicht auf jene Affektion reagieren, weil sie selbst abgelenkt seien, so beweise dies wiederum nur die notwendige *attentio* der Seele.

Hier erscheint die Einheit des Bewußtseins, die nur die notwendige und logische Folge der Konsubstantialität der erfassenden Potenzen ist, bereits ganz deutlich als der Grund, daß diese in geordneter Weise — eben in der Erfassung ein und desselben Gegenstandes tätig sind: wenn der äußere Sinn, sagt Suarez, sein Objekt nicht wahrnehme, könne auch der innere Sinn nicht tätig werden; denn jene Wahrnehmung sei Voraussetzung dafür. Wie gesagt, verlangt aber diese Wahrnehmung des äußeren Sinnes die Gegenwart und den unmittelbaren Einfluß der Seele⁸⁶, so daß deren *attentio* zugleich Grund

⁸⁴ *De An.* III c. 4 n. 5: „*Consequens est contra experientiam, quia licet recipiatur in oculis species, non continuo sequitur visio, si non detur attentio.*“

⁸⁵ A. a. O.

⁸⁶ *DM XVIII* s. 5 n. 2: „*Nam, si species objecti sensibilis praesentis, et immutantis sensum externum, non pervenit ad sensum internum, quando anima non attendit, ideo est, quia species exterioris sensus non communicatur interiori sensui, nisi medio actu sensus exterioris. Ex quo fit, ut exterior sensus prius natura sentiat, quam interior cooperatur: nam haec cooperatio videtur subsequi operationem sensus exterioris; ergo ratio cur in praedicto casu sensus exterior non sen-*

der gemeinsamen Wahrnehmung oder auf denselben Gegenstand gerichteten Bewußtseinstätigkeit der beiden Potenzen ist und sich in dieser Gemeinsamkeit manifestiert, die ja nichts anderes bewirkt, als daß ein und dasselbe ein und demselben erkennenden Subjekt in verschiedener Weise gegenwärtig wird. Der ontisch-intentionale Doppelcharakter dieser sich in der attentio vollziehenden Gegenwart der Seele wird hier von Suarez in einem einzigen Satz ausgesprochen, in dem er jene Schlußfolgerung rechtfertigt, daß die Seele in ihrem Einfluß unmittelbar in den Fähigkeiten gegenwärtig werde: „Hanc conclusionem videtur suadere experientia: nam hae actiones vitales tam intimo modo fiunt, ut ab ipso primo principio vitae, quod est anima, actualiter procedere videantur...“ Der ontologische Sachverhalt der unmittelbaren Gegenwart der Seele in den Potenzen, durch die sie ihre Tätigkeiten allererst ermöglicht, wird hier zugleich unmittelbar erfahren! Die Aufmerksamkeit ist phänomenologisch nichts anderes als die unmittelbare Gegenwart der Seele in ihren Akten und bei ihren jeweiligen Gegenständen.

Die genaue Analyse des attentio-Begriffes finden wir in De Ang. VI, 6, 27. Danach ist zu jedem Erkenntnisakt, in dem ich einen neuen Gegenstand erfasse oder denselben auf neue Weise erfasse, eine besondere, neue attentio nötig. Dabei handelt es sich nicht um ein bloß allgemeines Aufmerken oder Achthaben, sondern um die ganz bestimmte intentionale Zuwendung (*specialis attentio*) gerade zu diesem Objekt. Diese ist nicht bloß ein *attendere*, sondern ein „*attendere ad*“; denn „die Hinwendung, die zur Erkenntnis nötig ist, ist jene, die ihren Terminus im erkannten Gegenstand hat“. Der ontologische Aspekt der attentio wird auch hier hervorgehoben, denn sie sei eine besondere Wirksamkeit (*efficientia*) der Potenz für ihren Akt. Diese Wirksamkeit ist eine den Akt ermöglichende Realität, die eine wirkliche Veränderung in der Potenz setzt. Obwohl die attentio dem Akt mindestens *natura prius* vorausgehen muß, bildet sie mit ihm die eine einheitliche Bewegung, in der sich die Potenz dem Objekt zuwendet. Wenn sich nämlich der Intellekt dem Gegenstand *attendendo* zuwendet, bewirkt er damit den Akt in sich, mit dem er zu jenem Objekt *tendiert* (*quo tendit in objectum*). Demgemäß handelt es sich nach dieser Stelle sowohl bei der vorausgehenden attentio als auch beim Akt um ein „*tendere*“ zum Gegenstand, das deshalb in der Einheit der Bewegung der Potenz zu dem einen intentional erfassenden Hinblick verschmilzt. Diese präzise Beschreibung

tit, non provenit ex interiori sensu, sed potius ideo interior sensus non tangitur specie illius objecti, quia sensus exterior non percipit illud. Alia ergo causa quaerenda est, cur tunc sensus exterior non efficit suum actum, quae non videtur esse alia, nisi quia tunc anima non influit, nec cooperatur illi.“

der *attentio* erinnert auffallend an die Definition des Aspektes bei Olivi. Wie wir im ersten Abschnitt unserer Arbeit über Olivi ausführten⁸⁷, ist der Aspekt eine intentionale Hinwendung der Potenz zum Gegenstand, die jedem Erkenntnis- oder Willensakt vorausgeht. Er verdankt seine bestimmte intentionale Ausrichtung gerade zu diesem Objekt dem Aspekt. Obwohl die Intentionalität des Aspektes seinsmäßig mit der des Aktes nicht identisch ist, verschmelzen Aspekt und Akt in der einen *conversio intentionalis* zum jeweiligen Objekt.

Nach Vorstehendem ist kein Zweifel, daß auch nach Suarez die Intentionalität des Aktes von der jeweiligen *attentio* herrührt. Andererseits aber ist der Akt, wie wir gesehen haben, nach ihm in sich vollendete Qualität, so daß er folglich auch seine eigene Intentionalität besitzen muß. Wie wir bereits sahen, vertritt Suarez auch die Ansicht, daß die Vollkommenheit des Aktes, die nach Olivi von der Intensität des vorausgehenden Aspektes abhängt⁸⁸, von der Kraft der jeweiligen *attentio* abhängig sei⁸⁹. So ergibt sich hier tatsächlich ein ganz ähnliches Verhältnis wie bei Olivi. Der Vergleich findet aber darin seine Grenze, daß nach Olivi jede — auch rein körperliche Wirkkraft ihre Tätigkeit durch vorausgehende Aspekte ausübt, während die *attentio* gerade die besondere, innere Beziehung der Seele zu ihren vitalen Tätigkeiten definiert. Daß die *attentio* die Gegenwart des *substantiellen Trägers* der Handlung in dieser selbst meint, wird denn auch von Suarez unmittelbar ausgesprochen, während Olivi zumeist nur von den Aspekten der Potenzen spricht⁹⁰. Freilich müssen auch sie auf ursprüngliche Hinwendungen des substantiellen Trägers der Potenzen zurückgehen, der sie durch die Aspekte bestimmten Objekten zuwendet. An jener bedeutsamen Stelle aus *De Ang. IV* spricht zwar Suarez zunächst auch nur von der *attentio* des Intellektes, aber diese dient stets dazu, die Selbstgegenwart der Seele in den Potenzen und Handlungen zu vermitteln⁹¹.

Wenn wir nun die entscheidende Frage nach dem genauen Zusammenhang von *attentio* und Bewußtsein stellen, so weist uns zunächst *De An. III c. 3* darauf hin, daß die *attentio* selbst kein Erkenntnisakt, also kein aktuelles intentionales Bewußtsein ist, in dem mir ein Gegenstand gegenwärtig wird. Der Abschnitt dient gerade dazu, die Vorstellung abzuwehren, die *attentio* mache den Erkenntnisakt überflüssig. Denn sonst bedürfte es ja zum Hören eines Tones

⁸⁷ Schol 36 (1961) 23 ff.

⁸⁸ Cf. dazu unsere Olivi-Arbeit a. a. O. 24 f.

⁸⁹ *De An. III c. 4 n. 5.*

⁹⁰ Cf. dazu vor allem a. a. O. q. 73 c. III S. 68, wo Olivi vom *aspectus indeterminatus* spricht, der auf den Umkreis des Formalobjektes der Potenzen geht.

⁹¹ *De An. III c. 3 n. 4*: „si actio cognoscendi esset animae attentio, identificaretur potius cum ipsa anima, quam cum potentia, . . .“

oder zum Sehen der Farbe nichts anderes als der Aufmerksamkeit und der Gegenwart des Objektes, ohne daß dieses die Potenz zu affizieren brauchte. Die *attentio* aber unterscheidet sich vom wirklichen Hören, weil wir in ihr erst erwarten (*expectamus*), etwas zu hören, und zu diesem erwartenden Aufmerken genügt es, bereit zu sein und frei von anderen Tätigkeiten⁹². Damit ist hier in *De An.* III, 3 schon präzise Stellung zu unserer Frage genommen. Die *attentio* ist in sich selbst kein aktuelles Bewußtsein, d. h. in ihr allein wird mir weder ein Gegenstand gegenwärtig noch empfinde ich etwas in ihr. Noch weniger aber kann man sagen, daß sie nichts mit dem Bewußtsein zu tun habe; ist sie doch die unentbehrliche Voraussetzung und Disposition der Geistseele zu aktuellem Bewußtsein (Empfinden) und Bewußthaben (intentionalen Akten). Sie ist daher mit dem virtuellen, latenten, noch schlummernden Bewußtsein identisch, das wir schon bei Olivi kennenlernten. Nimmt man zu diesem Begriff noch das akthafte Moment der Spontaneität hinzu, das in Olivis und in Suarez' Beschreibung des latenten Bewußtseins als *conversio intentionalis* des Geistes beschlossen liegt, dann hat man den vollen Begriff der *attentio*. Sie ist damit auch mehr als die bloß psychologische Aufmerksamkeit, die Suarez in seinen Ausführungen über das mündliche Gebet so meisterhaft analysiert⁹³, da sie vielmehr die sich in das Bewußtsein hinein manifestierende Einheit der Geistseele in der Verschiedenartigkeit ihrer Tätigkeiten ist. Denn zur *conversio intentionalis* gehört das Merkmal der Einheit und Geschlossenheit, die sich in jedem erfassenden Hinblick der Seele offenbart. Ohne diese Einheit der Apperzeption kommt keine Erkenntnis zustande, und es ist darüber hinaus der Seele gar nicht möglich, in Potenzen, die auf disparate Weise tätig sind, gleichzeitig im Modus der *attentio* zu leben. Denn da die Seele endlich ist, ist auch ihre Kraft beschränkt; widmet sie ihre gesammelte *attentio* der Betätigung einer Potenz, kann sie nichts anderes mehr erfassen⁹⁴.

Damit haben wir die Voraussetzungen für die *intentionale* Erklärung der *sympathia potentiarum* dargelegt. Diese selbst finden wir

⁹² *De An.* III c. 3 n. 4: „Attendimus . . . , veluti cum expectamus, an aliquid adire possumus, quia scilicet ad attendendum sat est expeditos esse, ac aliis actionibus vacuos.“

⁹³ *De virtute et statu religionis*, vol. II, 1. III c. 4 ff.

⁹⁴ Cf. Fr. Hatheyer S. J., P. Suarez über Beschauung und Ekstase: Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (Innsbruck 1917) 108. Hatheyer bringt hier S. 82 f. auch die Erklärung von Suarez, warum die Liebe als Akt in der uns in *statu viae* möglichen Beschauung nicht lange dauern könne: Bleibe ein Akt lange unverändert, dann dringe er kaum noch ins Bewußtsein; je länger er dauere, um so schwächer werde der Eindruck. Auch hier zeigt sich, daß Suarez eine an moderne psychologische Einsichten gemahnende, hochentwickelte Theorie der Aufmerksamkeit besaß.

bei Suarez nicht ausgesprochen. Aus unserer ausführlichen Analyse seines attentio-Begriffes aber ergibt sie sich als unmittelbare Konklusion, und sie kann deshalb dem Doctor Eximius zugeschrieben werden. Denn die innere Beziehung von sympathia und attentio substantialis folgt unmittelbar aus den beiden Begriffen⁹⁵. Wenn es auch ein lebendiges „Einfließen“ der Seele schon bei ihren unbewußten Tätigkeiten gibt, so lassen sich doch, wie wir anhand der Texte sahen, bei den bewußten Tätigkeiten die beiden Momente — Zusammenwirken aufgrund der Seinseinheit der Seele und Einheit des Bewußtseins, das alle diese Tätigkeiten von Anfang an umspannt — gar nicht trennen. So ergibt sich einerseits: indem sich die eine Tätigkeit vollzieht, kommt es aufgrund der Einheit ihres Prinzips mit den anderen Potenzen eo ipso dazu, daß diese tätig werden. Und andererseits entspricht jener Einheit der Prinzipien die des Bewußtseins, so daß, was der einen Potenz gegenwärtig wird, eo ipso auch den anderen nach dem Maß ihrer jeweiligen Fassungskraft gegeben ist. Der übergreifenden Oszillation der Potenzen entspricht so immer eine solche des Gesamtbewußtseins. Beide Vorgänge laufen bei den Bewußtseinstätigkeiten parallel; sie sind ja nur zwei Aspekte ein und desselben Verlaufes.

In diese Sicht der sympathia potentiarum fügen sich die species impressae des Intellectes keinesfalls ein. Sie ergibt vielmehr, daß die Sinneswahrnehmung eo ipso auch vom geistig-intellektiven Bewußtsein erfaßt wird. Was die Sinne erfassen, ist kraft der Einheit des Bewußtseins auch dem Intellekt gegenwärtig. Dabei ist zu beachten, daß die attentio substantialis beim Menschen stets die bewußtseinsmäßige Gegenwart der *Geistseele* bedeuten muß, daß also die Seele immer schon mit ihrem geistigen Selbstbewußtsein den Sinnesvorstellungen gegenwärtig ist. Schon die unmittelbare innere Erfahrung, auf die Suarez bei der Entwicklung des attentio-Begriffes immer wieder hinwies, offenbart ja die Einheit dieses geistigen Selbstbewußtseins, in dem ich zugleich rein geistige Gegenstände und Sinnesdinge umfasse. Allerdings ist die intellektive Erkenntnis nicht bloßes intentionales Bewußtsein von einem Gegenstand, sondern dessen Durchdringung als Seiendes und Einsicht in seine wesensnotwendigen Zu-

⁹⁵ Auch Ludwig kennt den Begriff der attentio substantialis. Aber obwohl er ihn (a. a. O. 25 f.) als ein „Hingerichtetsein in der Form des Achthabens“ definiert, begnügt er sich mit der Feststellung, sie sei nach Suarez kein Erkenntnisakt, und analysiert so nicht ihre inneren Beziehungen zum Bewußtseinsbegriff. Damit bleibt ihm die attentio nur ein anderer Ausdruck dafür, daß „die Substanz der Seele . . . als das Gemeinsame in den Betätigungen der real getrennten Vermögen deren Zusammenhang vermittelt“ (27), also für die Tatsache des Zusammenwirkens der Potenzen aufgrund ihrer Konsubstantialität. Trotz der attentio bleibt es hier bei der physischen Erklärung der Sympathia potentiarum.

sammenhänge⁹⁶. Aber die *intellectio* bleibt dabei stets Gegebenheit und Akt des Bewußtseins, und deshalb sind ihr durch die intentionale *sympathia* immer schon die Sinnesgegenstände gegenwärtig.

Eine unbewußte geistige *species impressa* würde also zu der von de Vries mit Recht befürchteten Verdoppelung der Gegenwart des Einzelgegenstandes führen. Sie würde den organischen Verlauf der sinnlich-intellektiven Durchdringung des Gegenstandes kraft der Einheit der *attentio* nur stören, weil sie zu dieser gar keine unmittelbare Beziehung hat. Dafür kann auch auf *De An.* III, 3 n. 4 verwiesen werden, wonach die „*immutatio intentionalis*“, womit hier die *species impressa* gemeint ist, niemals bewußt werden kann (*sentitur*), so daß also auch die auf es gerichtete *attentio* nichts ausrichten kann. Diese wüßte mit einer geistigen *species impressa* gar nichts anzufangen. Eine solche würde auf unbewußtem Wege nur das bewirken, was das eine geistige Selbstbewußtsein kraft der Sinneswahrnehmung ohnehin schon besitzt. Natürlich bedarf es zunächst einmal eines rein seinsmäßigen, durch das Objekt mitbewirkten, unbewußten Eindrucks in der Geistseele, damit sich der Überschritt von der Wirklichkeit zum Bewußtsein überhaupt vollziehen kann. Aber dies ist bereits durch die Einwirkung des Objektes auf die Sinnespotenzen geschehen, weshalb nach der Sinneswahrnehmung ein zweiter unbewußter Eindruck nicht erforderlich scheint.

Für unsere Interpretation spricht vor allem auch die völlige Inhaltsgleichheit, die das Sinnesbild mit dem dem Intellekt gegenwärtigen Einzelgegenstand haben soll. Wenn nämlich Sinnesbild und das, was dem Intellekt auf Grund des Sinnesbildes primär gegenwärtig wird, inhaltsverschieden wären, wie in der thomistischen Abstraktionslehre, dann würde auch die intentionale Fassung der *sympathia potentiaria* die geistige *species impressa* keineswegs überflüssig machen.

Gegen unsere Auffassung kann ein gewichtiger Einwand erhoben werden. Wie wir schon sahen, nimmt der Doctor Eximius geistige *species impressae* vor allem deshalb an, weil nichts Stoffliches, wie es das Sinnesbild nun einmal ist, auf den geistigen Intellekt einwirken könne. Dieser Gedanke hat für ihn besonderes Gewicht, weil er im Gegensatz zu Thomas lehrt, daß die „in geistigen unausgedehnten Vermögen sich vollziehenden Betätigungen nur unausgedehnt-geistiger Natur sein können, während die Akte der materiellen Vermögen notwendig ausgedehnte Qualitäten sind“⁹⁷. Wir können diese

⁹⁶ Zur *intellectio* als intentionalem Bewußtseinsakt cf. unsere Arbeit: *Sein und Reflexion*, Bd. XI der ‚Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte‘ (Würzburg 1956) 2. Abschnitt.

⁹⁷ Ludwig a. a. O. 18 f.

Lehre hier nur voraussetzen. Sie widerspricht aber unserer Deutung der *sympathia* nicht. Denn diese schließt gerade die Notwendigkeit einer kausalen Einwirkung aus, da das Sinnesbild damit, daß es überhaupt bewußtseinsmäßig gegenwärtig wird, zugleich immer schon dem Intellekt gegeben ist. In der Einheit des Bewußtseins wird die von Suarez abgewehrte Einwirkung überflüssig. Das allgemeine Prinzip, daß Stoffliches nicht auf Geistiges wirken kann, findet gar keine Anwendung auf die konkreten Verhältnisse des Bewußtseinslebens. Suarez selbst hat diese Konsequenz seiner *sympathia*- und *attentio*-Lehre noch nicht voll durchschaut. Sie ergibt sich auch dann erst, wenn man den u.E. widerspruchsvollen Begriff ausgedehnter Bewußtseinsakte aufgibt, der in seiner Behauptung beschlossen ist, daß selbst die Akte der Sinnespotenzen noch ausgedehnt sein sollen.

IV. Sein Begriff des intentionalen Aktes

Unsere Auffassung wird durch die zentrale Rolle des Begriffs der Intentionalität in der Erkenntnislehre des Doctor Eximius bestätigt. Mit Recht sagt Alejandro, daß der Begriff „Intentionalität“ zu den Grundgedanken der Erkenntnislehre von Suarez gehört⁹⁸. Er macht auch auf die besondere Färbung aufmerksam, die der Erkenntnisbegriff durch das Überwiegen dieses Gesichtspunktes erhält: Während der hl. Thomas Erkennen vor allem als Verbindung (*conjunctio*) und Vereinigung (*unio*) des Gegenstandes mit der erkennenden Fähigkeit sehe, fasse es Suarez mehr als lebendigen Ausdruck des Gegenstandes auf⁹⁹.

Der Bildcharakter des Erkennens tritt bei ihm zurück, weil er die *species expressa* als vom Erkenntnisakt gesondertes Medium, in dem der Gegenstand erkannt wird, ablehnt¹⁰⁰. Der Akt ist selbst das Medium, wodurch Erkenntnis vollzogen wird. In seiner Intentionalität findet das Objekt einen Ausdruck, der in keiner Weise mit den physischen Nachbildungen durch Bilder oder Statuen zu verwechseln ist.¹⁰¹ Jener intentionale Ausdruck hat daher auch nur eine analoge und deshalb, wie Suarez sogar sagt, bloß mangelhafte Ähnlichkeit

⁹⁸ A. a. O. 2. Teil, Kap. 3, 215: „Lo intencional es lo esencial en el conocer . . .“

⁹⁹ A. a. O.

¹⁰⁰ A. a. O. 195; cf. dazu auch G. Picard S. J. a. a. O. 126.— Fr. Hatheyer S. J. macht darauf aufmerksam (Über das Erkenntnisbild in der Scholastik: ZKathTh 39 [1915] 444), daß für den suarezianischen Begriff der Erkenntnis als *medium quo* der Ausdruck „Bild“ noch viel uneigentlicher zu nehmen sei als für die thomistische Auffassung.

¹⁰¹ Alejandro a. a. O.

mit dem wirklichen Objekt¹⁰². Daß in dieser Ähnlichkeit, die also nur in einem abgeleiteten Sinne als solche bezeichnet werden kann, das Objekt doch adäquat erfaßt werden kann, ist eben das Geheimnis der Intentionalität, das uns nicht in seinem „Wie“, sondern nur als Faktum in seinen Ergebnissen greifbar ist. Wie wir sahen, unterscheidet Suarez die Intentionalität der *species impressa* als bloß kausale vom *formalen* intentionalen Ausdruck des Gegenstandes im Akte selbst. Dieser, der ebenso einfache Qualität ist wie die *species impressa*, soll in seinem einfachen Sein einerseits formale *repraesentatio* des Gegenstandes sein und trotzdem doch bloß seine analoge und defiziente Ähnlichkeit, wie Suarez an der angeführten Stelle sagt. Auch kann man die Intentionalität des Aktes, durch die er Ausdruck des Gegenstandes ist, nicht von seinem Sein abheben; denn in dem einfachen Sein des Aktes hat dieser Unterschied kein reales Fundament. An der angeführten Stelle *De An.* III, 2, 26 findet Suarez den Grund dafür, daß etwas zugleich in nur entferntem Sinne dem Gegenstand *seinsmäßig* analog und doch seine formale Darstellung sein kann, ausdrücklich im Wesen des intentionalen Bewußtseinsaktes. Denn die *species impressa* habe im Unterschied zum Akt noch nicht einmal jene analoge und defiziente Ähnlichkeit mit dem Gegenstand. Diese ist mithin nichts anderes als das Sein des Bewußtseinsaktes selbst, seine Intentionalität. Der Akt ist *seinsmäßig* etwas ganz anderes als der Gegenstand und vermag ihn doch auszudrücken. Diese geheimnisvolle Macht der Intentionalität läßt sich am besten dadurch bezeichnen, daß der Akt — obwohl etwas gänzlich vom Gegenstand Verschiedenes — diesen gleichwohl erreicht, was eben der Ausdruck „Intentionalität“ treffend umschreibt: „*terminatio cognitionis ad objectum . . . est sumenda intentionali, seu spirituali modo; cognitionem ergo terminari ad rem, nihil est aliud, quam rem cognosci . . .*“¹⁰³. So versteht Suarez die „*assimilatio*“ des Erkennens¹⁰⁴ ähnlich wie Olivi als ein wirkliches Hintendieren zum Gegenstand und damit viel mehr als die Thomistenschule als *aktiv spontanes* Sichangleichen an ihn¹⁰⁵. Die Spontaneität dieses erkennenden Tuns, in dem sich die in der *attentio* angebahnte *conversio intentionalis* zum Objekt vollendet, beschreibt er in einer Weise, die überraschend an Olivi erinnert. Der Intellekt werde nämlich zu seiner Erkenntnis des Einzeldinges nicht durch den ursächlichen Einfluß des Sinnesbildes bestimmt, sondern dieses biete ihm den Inhalt und sozusagen

¹⁰² *De An.* III c. 2 n. 26.

¹⁰³ *De An.* III c. 5 n. 17.

¹⁰⁴ Zu diesem Begriff: *De Ang.* II c. 3 nn. 7 und 8.

¹⁰⁵ *De An.* III c. 4 n. 12: „*Unde quod perfecte volumus cognoscere, conamur illius similitudinem, quam possumus perfectam intra formari . . .*“

das Vorbild seiner Tätigkeit. Ohne daß die Sinneserkenntnis in irgendeiner Weise bei der intellektiven mitwirke, sei sie doch ihre *causa exemplaris*. Wenn die Seele eine Sache mit den Sinnen erfasse, so male sie diese zugleich durch jene geistige Kraft, die wir als *intellectus agens* bezeichnen, im *intellectus possibilis* ab¹⁰⁶. Der Vergleich der geistigen Erkenntnis mit einem Maler, der die Sache nach einem Vorbild — dem Sinnesbild — darstellt, erinnert überraschend an die Erkenntnislehre Olivis, die ihn allerdings nur nahelegt¹⁰⁷, während ihn Suarez geradezu ausspricht. Nach dieser Stelle *De An.* IV, 2, 12 scheint also die geistige Erkenntnis wirklich so aufzufassen, daß dem Intellekt das Sinnesbild unmittelbar gegeben ist und er es auf neue Weise gegenwärtig macht, indem er es intellektiv durchdringt. Der dazu notwendige Hinblick auf das Sinnesbild aber ist nur möglich in der Einheit des Sinn und Intellekt übergreifenden Bewußtseins, und so legt auch diese Stelle die intentionale Deutung der *sympathia potentialium* nahe. Tatsächlich sagt denn auch Suarez hier, daß die Sinnesfähigkeit dem Intellekt das Vorbild seiner Tätigkeit „*ex vi unionis quam habent in eadem anima*“ liefern könne. Auf der anderen Seite aber nennt er die das Sinnesbild zum Vorbild nehmende Tätigkeit des *intellectus agens* hier *actio transiens*, die selbst keine Erkenntnis sei. Damit scheint sie doch wieder auf die Produktion der unbewußten *species impressa* reduziert zu werden. Insofern spricht diese Stelle also doch nicht unbedingt für unsere Deutung der *sympathia potentialium* vom Bewußtsein her. Wenn aber auch Suarez an der Entstehung der geistigen Erkenntnis des Einzelnen auf dem Wege über die unbewußte *species impressa* festhält, erweist doch zugleich die Beschreibung, die er hier von dieser Entstehung gibt, diese selbe *species impressa* als Fremdkörper in seiner Theorie. Denn die unbewußte *species impressa* kann nicht jene Funktion der *causa exemplaris* erfüllen, nach der sich der Intellekt bei seinem erkennenden Tun richten soll, wie es Suarez doch hier fordert.

Diese Stelle muß auch im Zusammenhang der anderen betrachtet werden, wo er die Erkenntnis des Allgemeinen aus dem einfachen Hinblick auf das ihm gegenwärtige Vorbild erklärt, das natürlich nun nicht mehr das Sinnesbild, sondern das bereits geistig erkannte

¹⁰⁶ *D An.* IV c. 2 n. 12: „*Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo . . . ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animae, aut vero instar exemplaris: atque ita fit, ut anima cum primum phantasiando cognoscit rem aliquam, per virtutem spiritualem quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eandem in intellectu possibili . . .*“

¹⁰⁷ Unsere Olivi-Arbeit a. a. O. 40.

Einzelne ist¹⁰⁸ Im intentional-intellektiven Hinblick auf dieses wird sein allgemeines Wesen sichtbar. Der unvermittelte Hinblick, der natürlich auch in einer Vergleichung verschiedener zusammen erfaßter Einzeldinge bestehen kann, macht jede species als Medium der Wesenserkenntnis überflüssig¹⁰⁹. Die Erkenntnis einer Art oder Gattung wäre nach Suarez verworren oder unvollständig, wenn sie nicht zur Sache selbst, die immer individuell ist, vorstoßen würde¹¹⁰. Das Wesen wird also nur in der bewußten Beschäftigung mit dem Individuellen offenbar; dieses ist das Vorbild der Wesenserkenntnis. Von der Erfassung des Einzelnen ausgehend, könne der Intellekt so stets neue species erzeugen¹¹¹, womit fraglos species expressae gemeint sind, da die species impressae dem Erkennen vorausgehen. Die species expressa ist aber nichts anderes als der Erkenntnisakt selbst, die erfassende Lebenstätigkeit des Geistes am Einzelnen, das seinem Hinblick ohne Vermittlung offenbar wird.

V. Schluß: Die Einfachheit des intentionalen Aktes und die Methode der Erkenntnistheorie

Unsere Ausführungen über die Erkenntnislehre von Suarez dürften gezeigt haben, daß dieser gewaltige Denker der Spätscholastik eine tiefe Ansicht vom Wesen des Bewußtseins hatte, welche die Einheit der Apperzeption wenigstens implizit ebenso verständlich macht, wie sie der Intentionalität als Grundbegriff der Erkenntnislehre Rechnung trägt. Dabei ist die Erkenntnislehre des Doctor Eximius der modernen Phänomenologie und „Psychologie ohne Seele“ überlegen, sofern diese paradoxerweise die ihre Akte hervorbringende Seele ignoriert, wodurch sie statt des lebendigen Geistes nur isolierte und letztlich unerklärliche „Icherlebnisse“ und „Phänomene“ der Aufmerksamkeit beschreiben kann. Suarez' Begriff der *attentio* zeigt demgegenüber, daß eine Phänomenologie, die gleichursprünglich Ontologie der Seele bleibt, der neuen Phänomenologie auch an beschreibender Kraft überlegen ist. Denn nichts anderes erfahren wir ganz unmittelbar in der Aufmerksamkeit, als daß in ihr unser eigenes Selbst bis in das Bewußtsein hinein zugehen wird.

¹⁰⁸ Eine eingehende Erörterung der Lehre von der Wesenserkenntnis bei Suarez muß von dem in den *Disp. Met.* ausführlich erörterten Verhältnis von Individuum und Wesenheit ausgehen, mit dem wir uns in einer späteren Arbeit hier befassen werden.

¹⁰⁹ *De Ang.* II c. 8 n. 6.

¹¹⁰ *De Ang.* II c. 6 n. 17. Auch diese Feststellung kontrastiert eigenartig mit dem Vorwurf des Essentialismus, der neuerdings unentwegt gegen Suarez erhoben wird.

¹¹¹ *De An.* IV c. 8 n. 13.

Vor allem aber dürfte die Vereinfachung des komplizierten Funktionszusammenhanges, mit dem die thomistische Schule den Erkenntnisprozeß erklärt, ein hoher Vorzug der Lehre des Suarez sein. Nimmt man unseren Nachweis hinzu, daß die geistige species impressa bei ihm letztlich überflüssig ist, dann bleibt die auf das Sinnesbild achthabende, geistige Erkenntnisfähigkeit alleiniger Erklärungsgrund der Erkenntnis. Der intentional-intellektive Hinblick trifft die Sache ganz unmittelbar!

Natürlich ist „Intentionalität“ letztlich auch nur ein bildhafter Terminus, der die Existenz einer uns zutiefst unbekanntem Sache anzeigt. Aber die Leistung des Erkennens und des intentionalen Bewußtseins überhaupt hat nun einmal für uns notwendig etwas Irreduzibles, Undurchdringliches. Das entscheidend Neue, um das es hier geht, wird mit den aus der äußeren Welt gewonnenen Vergleichsvorstellungen, an die wir uns bei der Analyse der Erkenntnis klammern müssen, nicht erreicht. Gegenüber der Tatsache, daß der Erkenntnisakt gerade in seiner Einfachheit, die bei Suarez so tief zum Ausdruck kommt, etwas ganz anderes „enthält“ als sich selbst, versagen alle Erklärungen, welche von den komplexen Gegenständen der äußeren Welt ausgehen. Mit Recht sagt daher Balmes, daß im Erkenntnisakt etwas Geheimnisvolles sei, das der Mensch auf tausend Weisen durch die äußere Erfahrung zu veranschaulichen suche. Suarez ver falle nicht der Gefahr, diese Bilder und Metaphern schließlich doch für die Wirklichkeit zu nehmen. Balmes sieht gerade den Versuch, das irreduzible Phänomen der Intentionalität weiter zu zergliedern und aufzuklären, als entscheidenden Grund für die Dunkelheit und Verwirrung an, welche fortdauernd auf der Erkenntnistheorie laste¹¹².

Die nüchterne Auffassung des Doctor Eximius, die neuerdings oft mit Flachheit verwechselt wird, macht das von der neueren Scholastik vielfach verlangte Apriori der Erkenntnis überflüssig — wie immer man dieses fassen mag. Alejandro bemerkt treffend, dieses Apriori sei für Suarez nichts anderes als die Erkenntnisfähigkeit selbst¹¹³, allerdings, so müssen wir ergänzen, sofern in ihr die Seele im Modus der attentio gegenwärtig wird. Eine apriorische Vorerkenntnis des Gegenstandes aber ist damit nicht gegeben. Dies eben ist die Auszeichnung der Erkenntnisfähigkeit nach Suarez, daß sie unter Voraussetzung der selbstverständlichen „Mitwirkung“ des Objektes ihr Ziel aus eigener Kraft erreichen kann.

¹¹² Zitiert nach Alejandro a. a. O. 2. Teil, 3. Kap., 209 f.

¹¹³ A. a. O. 186.