

Die Erkenntnislehre des Suarez.

Von Dr. M. Lechner in Zangberg (Bayern).

I.

Ursprung der intelligiblen Erkenntnisformen.

Wir haben gesehen, dass Suarez den Grundgedanken der aristotelischen Erkenntnislehre aufgenommen hat, dass jede Erkenntnis durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten zustande kommt. Dieses Gesetz gilt für das Gebiet des sinnlichen und geistigen Erkennens. Die intellektuelle Erkenntnis ist somit durch ein Erkenntnisbild bedingt. Dieses Erkenntnisbild ist aber nicht sinnlicher, sondern geistiger Art. Soll also eine intellektuelle Erkenntnis der Dinge stattfinden, so muss in unserem Intellekt ein geistiges Bild von derselben entstehen. Wie entstehen nun diese geistigen oder intelligiblen Erkenntnisbilder im Intellekt? Diese Fragestellung stammt von Aristoteles.

Nach Aristoteles erkennt der Sinn nur das Einzelne und Konkrete, der Intellekt zunächst das Allgemeine. Der Intellekt ist von Natur aus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach erkennend. Damit er aber wirklich erkennend wird, muss er aktualisiert, d. h. in den Erkenntnisakt übergeführt werden. Das geschieht durch die intelligiblen Erkenntnisformen. Die Formen findet der Verstand in den Phantasmen. Zur Erklärung nimmt Aristoteles in der Seele einen doppelten Intellekt an, einen *νοῦς*, der alles wird, und einen *νοῦς*, der alles wirkt¹⁾. An die Unterscheidung eines möglichen und wirkenden Verstandes knüpften sich im Laufe der Zeiten die verschiedensten Erklärungsversuche. Ich erwähne nur einige wenige. Alexander von Aphrodisias z. B. identifizierte den *intellectus agens* (ein Ausdruck, der sich bei Aristoteles selber nicht findet) mit der Gottheit. Averroes hielt ihn in panpsychistischem Sinne für die allgemeine Menschenvernunft²⁾. Diesen Philosophen gegenüber erklärt Thomas von Aquin mit Alexander von Hales und Albert dem Grossen den *intellectus agens* nicht als eine von der Seele verschiedene Substanz, sondern als ein Vermögen der Seele³⁾.

Wir erwähnten die Lehre des Aristoteles kurz, um den Punkt aufzuzeigen, an dem die Aristoteliker auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie einsetzen.

¹⁾ Arist., *De an.* III 4–5. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, Bonn 1901, 162 ff. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, 113 ff. Kampe, Die Erkenntnislehre des Aristoteles, Leipzig 1870.

²⁾ Brentano a. a. O. 7 ff. Stöckl a. a. O. II 16 ff. Renan, *Averroès et l'averroïsme.* Paris 1852.

³⁾ Thomas, *S. th.* I q. 54 a. 4. Compend. theol. (ed. Abert) c. 88. Alexander, *S. th.* P. II q. 69 m. 3 a. 3. Schneider a. a. O. I 186.

Wie stellte sich nun Thomas von Aquin zu diesem Grundproblem der aristotelischen Erkenntnislehre? Wir müssen diese Frage beantworten, damit wir die Lehre des Suarez in diesem Punkte richtig verstehen können. Nach Thomas geht die menschliche Erkenntnis von der Sinnestätigkeit aus. Dadurch entstehen Wahrnehmungsbilder von den sinnenfälligen Objekten, die als Phantasmen von der Phantasie festgehalten werden. Da die Sinnendinge eine allgemeine Natur in sich schliessen und Verwirklichungen einer Idee darstellen, so haben auch die Phantasiebilder eine Beziehung zum Idealen, das sie der Möglichkeit nach in sich enthalten. Die Kraft nun, welche das Ideale aus den Phantasmen abstrahiert, ist der intellectus agens. Weil aber das Phantasma an sich wegen seines materiellen Charakters zur Aktualisierung des immateriellen intellectus possibilis ungeeignet ist, muss es dazu erst fähig gemacht werden. Der tätige Intellekt wendet sich deshalb zum Phantasma hin, beleuchtet es und macht es so fähig, auf werkzeugliche Weise zur Erzeugung der geistigen Erkenntnisformen mit ihm mitzuwirken¹⁾. Der intellectus agens erzeugt also aus den Phantasmen die intelligiblen Erkenntnisformen, welche dann von dem intellectus possibilis aufgenommen werden²⁾.

Durch die erwähnte Einwirkung des intellectus agens auf die Phantasiebilder werden aber dieselben keineswegs in geistige Formen umgewandelt, sondern sie bleiben ihrer Seinsweise nach von den geistigen Formen verschieden und bilden nur den Stoff für deren Erzeugung³⁾. Wenn auch Thomas von einem Immateriellmachen der Sinnenbilder durch das Licht des tätigen Intellektes spricht, so ist damit nichts anderes als die Abstraktion selbst gemeint⁴⁾. Eine Wesensveränderung anzunehmen, wäre ein Widerspruch gegen die thomistische Metaphysik, weil nach Thomas geschaffene Wesen andere nur der Form, nicht aber der Materie nach verändern können. Eine Veränderung erfahren sie allerdings, insofern sie bewegte Organe des intellectus agens werden, was sie ihrer ursprünglichen Seinsweise nach nicht waren⁵⁾.

Die vom intellectus agens abstrahierten Erkenntnisformen stellen das allgemeine Wesen der Dinge ohne ihre individuellen Eigentüm-

¹⁾ *Quodl.* VIII q. 2 a. 3: Intellectus agens est principale agens et agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus inferioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7. *S. th.* I q. 85 a. 1 ad 4.

²⁾ *Compend. theol.* a. a. O. Aestimandum est unam esse animam intellectivam, quae sunt caret naturis rerum et potest eas recipere per modum intelligibilem et quae phantasmata facit intelligibilia. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis, potentia autem eius, secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, vocatur intellectus agens, qui est quoddam lumen intelligibile.

³⁾ *S. th.* I q. 84 a. 6, q. 85 a. 1. Schmid a. a. O. I 412.

⁴⁾ *De verit.* q. 10 a. 6 ad 1.

⁵⁾ Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin, Münster 1902, 21. Schmid a. a. O. I 413.

lichkeiten dar¹⁾. Diese Formen werden vom möglichen Intellekt aufgenommen, der dadurch erst wirklich erkennend wird²⁾.

Nach Thomas müssen wir eine zweifache Abstraktion unterscheiden, eine Abstraktion des tätigen und eine Abstraktion des möglichen Intellektes. Durch die Abstraktion des tätigen Intellektes werden die Erkenntnisformen aus den Phantasmen einfach erzeugt. Sie wird von Thomas vorzugsweise als Abstraktion bezeichnet. Die Abstraktion des möglichen Intellektes dagegen, vielfach *consideratio* genannt, ist die Erkenntnis der allgemeinen Wesenheiten der Dinge durch jene Formen ohne die individuellen Eigentümlichkeiten derselben. Diese zweifache Abstraktionsweise wurde von den Thomisten stets mit Eifer als die Lehre ihres Meisters verteidigt³⁾. Nach Thomas ist also die Abstraktion nicht eine durch Vergleichung und Reflexion gewonnene Zusammenfassung dessen, was verschiedenen sinnlichen Erscheinungen gemeinsam ist, sondern eine intellektuelle Erfassung der unter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Wesenheit⁴⁾.

Fragen wir nun, welchen Standpunkt Suarez in diesem wichtigen Problem einnimmt. Wir müssen hier konstatieren, dass unser Autor prinzipiell von der aristotelisch-thomistischen Philosophie abweicht. Dies zeigt sich schon in seiner Auffassung vom Intellekt. Während Thomas den tätigen und möglichen Intellekt als zwei real verschiedene Kräfte der Seele ansieht, gibt unser Philosoph nur einen modalen Unterschied zu zwischen den beiden Erkenntniskräften⁵⁾. Ein und derselbe Intellekt vollzieht die Funktion des aristotelischen *intellectus agens* und *possibilis*. Unser Autor lehrt nämlich, dass derselbe Intellekt beim Erkennen sich zugleich aktiv und rezeptiv verhalte. Im Erkenntnisprozess dürfen Tätigsein und Aufnehmen nicht getrennt und verschiedenen Kräften zugeschrieben werden. Insofern derselbe Intellekt die Erkenntnisformen hervorbringt, wird

¹⁾ *S. th.* I q. 85 a. 1 ad 4, q. 79 a. 2.

²⁾ *S. th.* q. 79 a 2: *Quaest. disp. de an.*, a. 3, a. 4 ad 8: *Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet, quod utraque istarum actionum concurrat.*

³⁾ Diese zweifache Abstraktion fasst Thomas zusammen in *S. th.* I q. 85 a. 1. Dazu bemerkt der berühmte Thomaserklärer Cajetan: *Nota, quod abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus possibilis. Intellectus agentis quidem quando dicitur, quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus. Intellectus vero possibilis quando dicitur, quod cognoscimus quidquid hominis abstrahendo ab hoc et illo homine.* Vgl. Schmid a. a. O. I 416.

⁴⁾ Schmid a. a. O. I 417. Baron a. a. O. 24 ff. Kleutgen a. a. O. I 105. *In libr. periherm.* l. 10. *S. th.* I q. 13 a. 9.

⁵⁾ *Ibid.* IV c. 8 n. 12: *Quantum dubium est, an hi duo intellectus realiter distinguantur: nam dicta omnia id supponere videntur, recte Aristoteles ac S. Thomas de his loquuntur, quasi de rebus distinctis. In n. 13 verteidigt Suarez die entgegengesetzte Ansicht: Opposita tamen sententia est valde probabilis... Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconueniens censetur, si potentia est distincta realiter: erit ergo virtus eiusdem potentiae*

er intellectus agens, insofern er durch die Erkenntnisformen erkennt, wird er intellectus possibilis genannt¹⁾. Suarez identifiziert also sachlich die beiden Intellekte. Nur die Beibehaltung der alten Terminologie verleiht seiner Anschauung noch ein aristotelisches Gewand. Durch diese Abweichung werden natürlich auch die aristotelischen Begriffe von Potenz und Akt in ihrer ursprünglichen Anwendung auf den Intellekt völlig umgewertet. Mit dieser Modifikation der aristotelischen Intellektlehre macht sich Suarez die Auffassung der unter augustinischem Einfluss stehenden Denker Aegidius Colonna²⁾ und Heinrich von Gent³⁾ zu eigen, die gleichfalls den tätigen und möglichen Intellekt vermengten. Diese Denkweise verteidigt auch Duns Scotus, wenn er den tätigen und möglichen Intellekt als zwei verschiedene Betätigungsweisen eines und desselben Vermögens betrachtet⁴⁾. In dieser Modifikation erscheint die aristotelische Intellektlehre durchgehends in der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts⁵⁾. Nur die thomistische Dominikanerschule hielt unentwegt an der alten Tradition fest.

Nach aristotelischer Auffassung bildet die sinnliche Erkenntnis die Grundlage für die intellektuelle Tätigkeit. An diesen Gedanken knüpft auch Suarez an. Der tätige Intellekt bedarf nach unserem Autor zu seiner Betätigung eines Phantasiebildes. Ist kein Phantasma vorhanden, so kann der Intellekt auch nicht in Tätigkeit treten, da derselbe nur von dem im Phantasiebild dargestellten Gegenstand bewegt werden kann⁶⁾. Mit Nachdruck tritt unser Autor dem skotistischen Gedanken entgegen, dass der Zusammenhang von Phantasie und Intellekt auf die Sünde zurückzuführen sei⁷⁾, und stellt dem Franziskanerphilosophen gegenüber den Satz auf, dass der Zusammenhang zwischen Phantasie und Intellekt ein innerer und natürlicher

¹⁾ *Ibid.* n. 1: Est ergo in parte intellectiva animae nostrae duplex productio, nempe speciei et actus, duplexque receptio correspondens, utraque vero debet fieri ab spirituali virtute, et in potentia spirituali, ut ex dictis patet. Est autem potentia eadem receptiva speciei, productivaque actus intelligendi, quae intellectus possibilis vocatur; quia ex natura sua est potentia, ut speciebus rerum omnium informetur, et per eas intelligat, at vero virtus productiva specierum, quia recipiendi munus non habet, sed tantum agendi, ideo ab actione denominatur agens, diciturque intellectus, non quia intelligat, cum solum producat species, quae productio intellectio non est (obiectum enim sensibile species quoque producit, nec tamen sentit), sed quia res intelligibiles reddit.

²⁾ De Wulf a. a. O. 388. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III, Wien 1883, 23, 130. Ders., Aufsatz über die augustinische Psychologie in mittelalterlicher Entwicklung, Wiener Sitzungsberichte. C. 1882. 455, 481.

³⁾ *Quodl.* IV q. 7, q. 21. V q. 14–15, XV q. 9. Schmid a. a. O. II 121 f.

⁴⁾ In I *sent. dist.* 3 q. 7 n. 26.

⁵⁾ Arriaga, *De an.* disp. 6 s. 1 n. 1. Goës, *De an.* III c. 5 q. 1 a. 2. Nebridius, *Philosophia magni doctoris ecclesiae et episcopi S. Augustini.* Wien 1654. *Phys.* XIV 2, 448.

⁶⁾ *Ibid.* IV c. 2 n. 1: Intellectus non movetur nisi ab obiecto interius in phantasmate representato. *Ibid.* n. 11: Intellectus agens numquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur.

⁷⁾ *Ibid.* c. 7 n. 3–5.

sei¹⁾. Merkwürdigerweise führt Suarez den aristotelischen Gedanken nicht weiter fort. Er reißt nämlich im Erkenntnisprozess den von ihm statuierten Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Erkenntnis auseinander. Die intelligible Erkenntnisform gilt ihm nämlich nicht, wie nach der aristotelisch-thomistischen Denkweise, als gemeinsames Produkt von Phantasie und Intellekt. Er denkt sich nämlich den Intellekt allein als Prinzip der geistigen Erkenntnisform. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn der materielle Charakter des Phantasmas. Indem er gerade dieses Moment mit besonderer Schärfe betont, kommt er zur Ueberzeugung, dass das Phantasma zu einer Mitwirkung mit dem Intellekt nicht fähig sei und auch gar nicht befähigt werden könne. Deshalb findet keine Einwirkung des Intellektes auf das Sinnenbild statt, deshalb wird keine Beleuchtung und Vergeistigung desselben vorgenommen, wie Thomas lehrt²⁾, sondern der Intellekt hat aus sich die Kraft, die intelligiblen Formen zu erzeugen. Die geistigen Erkenntnisformen sind also das Produkt des Intellektes allein. Der Erkenntnisvorgang stellt sich also dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung des Intellektes mit den Dingen³⁾. Wie sich Suarez die eigentliche Aufgabe des Sinnenbildes denkt, geht aus seinen Ausführungen selbst nicht klar und bestimmt genug hervor, da er verschiedene Angaben darüber macht. In erster Linie äussert er, die positive Aufgabe des Phantasiebildes besteht in der Determination des tätigen Intellektes⁴⁾. Diese Determination darf aber nicht als ein ursächlicher Einfluss des Phantasmas auf den Intellekt in der Hervorbringung des Erkenntnisbildes aufgefasst werden. Das Phantasma verhält sich vielmehr bei der Hervorbringung einer geistigen Erkenntnisform durch den Intellekt als „materia et quasi exemplar“, wie unser Autor sich ausdrückt⁵⁾. Aber unser Philosoph äussert sich über das Verhältnis des Phantasmas zum Intellekt auch noch anders. Das Phantasiebild, sagt er, verhält sich zum Intellekt „instar materiae aut excitantis animam aut vero instar exemplaris“⁶⁾. An dieser Stelle ist also das Verhältnis des Phantasmas zum Intellekt

¹⁾ *Ibid.* n. 3: Anima, dum corpori unitur, intrinsecam dependentiam habet a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma aliquid operetur.

²⁾ Schmid a. a. O. I 412.

³⁾ *Ibid.* III c. 1 n. 9; Falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma, cum sit quid materiale, et in inferiore potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma . . . quia, cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spiritualem. IV c. 2 n. 12: Inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognovit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem.

⁴⁾ *Ibid.* n. 11: Intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur.

⁵⁾ *Ibid.* n. 12: Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo.

⁶⁾ *Ibid.* n. 12.

ganz unbestimmt gelassen. Dass aber auch hierbei die Sinneserkenntnis als mitbestimmender Faktor nicht in Betracht kommt, lässt uns die sofort daran geknüpfte Bemerkung erkennen: „Ipse sensibilis cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem“¹⁾. An einer anderen Stelle sagt unser Autor, die Abstraktion sei nicht so zu verstehen, als ob die Spezies von dem Phantasma abstrahierbar wäre oder abstrahiert werden könnte, sie sei auch nicht so aufzufassen, als ob die Spezies dem Phantasma beigemischt wäre und dann vom tätigen Intellekt losgelöst und in den möglichen Intellekt eingeführt würde, sondern sie sei vielmehr so zu verstehen, dass durch die Tätigkeit des Intellektes allein die Spezies hervorgebracht werde, welche dieselbe Natur wie das Phantasma, aber auf geistige Weise darstelle²⁾. Wir können also sagen, dass nach Suarez die Sinneserkenntnis die Aufgabe hat, den Intellekt zur Tätigkeit anzuregen und zu veranlassen, die Gegenstände, deren Sinnbilder ihm vorschweben, geistig in sich nachzubilden. Damit hängt die intellektuelle Erkenntnis von der sinnlichen ab. Aber die Sinnbilder verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den Erkenntnisprozess beschränkt sich darauf, zur Betätigung der intellektiven Kraft den Anstoss zu geben. Das genügt, dass der Intellekt aus sich die intelligible Spezies zu erzeugen vermag nach Massgabe des Phantasiebildes.

Es liegt auf der Hand, dass unser Scholastiker in dem bezüglichen Punkte wesentlich von der Anschauung der aristotelisch-thomistischen Philosophie abweicht. Das hängt zusammen mit seiner Auffassung vom Erkenntnisvermögen. Wenn der Intellekt allein, aus sich heraus, die intelligiblen Erkenntnisbilder erzeugt, dann kann der Sinneserkenntnis keine andere Bedeutung im Erkenntnisprozess zukommen, als Suarez derselben wirklich zuschreibt. Wenn das geistige Erkenntnisbild nicht aus dem Phantasma, sondern aus dem Intellekt heraus erzeugt wird, so lässt sich eine Abstraktion im Sinne der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre gar nicht mehr denken. Damit tritt der tätige Intellekt als ein viel selbständigeres Gestaltungsprinzip auf im Erkenntnisprozess als nach der thomistischen Anschauung möglich ist. Nach der thomistischen Erkenntnislehre ist der intellectus agens für sich allein nicht tätig, sondern nur in Mitwirkung mit der Phantasie. Der Intellekt erzeugt nicht aus sich heraus die intelligible Erkenntnisform, sondern aus dem Phantasma; die Sinneserkenntnis ist ein mitbestimmender Faktor im Abstraktionsprozess; sie verhält sich als werkzeugliche Ursache.

¹⁾ *Ibid.* n. 12.

²⁾ *Ibid.* n. 18: De abstractione est observandum, speciem non dici abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatis, unde postea separetur ab intellectu agente ac transferratur in possibilem: hoc enim puerile esset cogitare, quo enim modo spirituale mixtum esset materiali? quo item migraret accidens de subiecto in subiectum. Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem eandem naturam, quam phantasma repraesentat, modo tamen quodam spirituali,

Trotz dieses offenkundigen Gegensatzes zu Thomas glaubt Suarez mit ihm übereinzustimmen. Er gibt sich alle Mühe, die thomistische Lehre in seinem Sinn zu interpretieren. Wenn Thomas von einer werkzeuglichen Ursache der Phantasmen redet, so ist das nach der Meinung unseres Scholastikers nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen. Diese uneigentliche Werkzeugursache sei nichts anderes als die Determination des Intellektes durch das Phantasma im Sinne unseres Scholastikers. Dazu komme noch, dass auch Thomas die Phantasiebilder als Materialursache für die Erzeugung der geistigen Formen bezeichne¹⁾. Es ist ganz überflüssig zu bemerken, dass unser Autor in keiner Weise auf die Autorität des Aquinaten sich berufen kann. Es ist eine ganz willkürliche Interpretation unseres Scholastikers, dass Thomas unter der werkzeuglichen Mitwirkung des Phantasmas eine Determination des Intellektes im Sinne des Suarez lehre. Der Text lässt nur die Auffassung einer eigentlichen Werkzeugursache zu²⁾. Suarez glaubt sich vor allem auf die Stelle stützen zu können: „Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae“³⁾. Damit ist aber zum Ausdruck gebracht, dass die Sinneserkenntnis nicht der einzige Faktor der geistigen Erkenntnis ist, sondern nach Art der Materialursache mit dem Intellekt mitwirkt; der Sinneserkenntnis ist also auch hier eine mitbestimmende Wirksamkeit zugesprochen, während sie nach Suarez mit der Tätigkeit des Intellektes überhaupt nicht verbunden sein kann, weil nach ihm die intellektive Kraft aus sich die geistige Erkenntnisform hervorbringt.

Suarez erwähnt auch, dass seine Theorie von mehreren Thomisten vertreten werde. Allerdings weiss er keinen einzigen Vertreter namhaft zu machen. Aber Johannes a S. Thoma, einer der hervorragendsten Männer aus der Thomistenschule und heftigsten Gegner der suarezianischen Abstraktionstheorie, betont ausdrücklich, dass bei den Thomisten es allgemeine Ansicht ist, dass das Phantasma ein Werkzeug des Intellektes ist⁴⁾.

In Wahrheit ist die Lehre unseres Scholastikers in diesem Punkte mit dem Augustinismus in Zusammenhang zu bringen. Augustin spricht den Gedanken aus, dass der Intellekt, angeregt von den Sinnen, in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit die geistigen Formen bilde⁵⁾. Dieser Satz hatte sich auch auf das Mittelalter

¹⁾ *Ibid.* c. 2 n. 12–13.

²⁾ *Quodl.* 8 q. 2 a. 3: Intellectus agens est principale agens et agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7. Schmid a. a. O. I 412.

³⁾ *S. th.* I q. 84 a. 6.

⁴⁾ *De an.* q. 10 a. 2: Quapropter dicendum est intellectum agentem . . . uti phantasmata tamquam instrumento a se moto et elevato ad producendam speciem spiritualem et intelligibilem.

⁵⁾ *De gen. ad litt.* XII c. 16 n. 35: Eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili,

fortgeerbt und wird auch in dem die psychologischen Resultate von Augustin bis ins 12. Jahrhundert herab zusammenfassenden Buche *De spiritu et anima* vertreten¹⁾. An diesen Gedanken knüpft auch der ganz im Banne Augustins stehende Wilhelm von Auvergne an. Dieser Magister des 13. Jahrhunderts lehrt nämlich, dass die intelligiblen Erkenntnisformen nicht mit Hilfe der Phantasmen als werkzeugliche Ursachen hervorgebracht, sondern vom Intellekt heraus erzeugt werden. Die Sinnesbilder bleiben völlig unverändert und bilden bloss die Veranlassung zur Betätigung des Intellectes. So hängt die intellektuelle Erkenntnis zwar von den Sinnenbildern ab, aber diese verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den Abstraktionsprozess beschränkt sich darauf, zur Betätigung des Intellectes den Anstoss zu geben. Das reicht hin, um das entsprechende intelligible Bild in dem Spiegel des Intellectes zur Erscheinung zu bringen²⁾. Eine ähnliche Anschauung finden wir auch bei Wilhelm Durandus. Auch Durandus weist beständig darauf hin, dass das Phantasma in keiner Weise mit dem Intellekt mitwirken könne, sondern sich „objektiv und repräsentativ“ verhalte. Das Phantasma werde auch nicht umgestaltet, sondern der Intellekt erzeugt aus sich heraus die intellektuellen Vorstellungen³⁾. Suarez weicht aber von Augustin und den genannten Scholastikern insofern ab, als er die Erkenntnisformen durch den intellectus agens hervorbringen lässt. Unser Autor hat hierin Vorgänger in Matthaeus von Aquasparta und Duns Skotus. Beide verbinden nämlich mit der augustianischen Lehre von dem Ursprung der geistigen Erkenntnisbilder die aristotelische Theorie des intellectus agens. Matthaeus von Aquasparta lehrt, dass „die Seele oder der Intellekt die Spezies von den Aussendungen erhält, jedoch nicht in Kraft der auf die Seele wirkenden körperlichen Dinge selbst; der Intellekt formt und bildet diese Spezies mit eigener vitaler Kraft“⁴⁾. Auch Duns Skotus, der Begründer der jüngeren Franziskanerschule, lehrt, dass eine geistige Erkenntnis ohne Beziehung des Intellectes auf die Sinnenbilder nicht zustande kommen könne. Die Sinneserkenntnis muss den Anstoss geben, damit der Intellekt in Tätigkeit treten könne. Das ist aber auch ihre ganze Aufgabe. Sie ist kein mitbestimmender Faktor in der Hervorbringung des intellektuellen Erkenntnisbildes. Der Intellekt erzeugt nämlich aus sich heraus das intelligible Bild⁵⁾.

¹⁾ *De spiritu et anima* c. 24 (Migne, Patrol. S. I. t. 40 p. 798): Non enim corpora visa illas imagines in spiritu faciunt . . . , sed ipse spiritus in se ipso celeritate mirabili. Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, 54 f.

²⁾ Baumgartner a. a. O. 58.

³⁾ *In I sent.* 3 q. 5 n. 4 ss.

⁴⁾ Grabmann a. a. O. 84. De Wulf a. a. O. 310.

⁵⁾ *De an.* q. 17 n. 10—11: Ipse intellectus continet in se totam virtutem phantasmatis respectu eius, cum sit eo virtuosius, igitur sine phantasmate poterit illam speciem causare in intellectu possibili . . . Intellectus agens mediante phantasmate vel ipso coadiuvante non poterit speciem intelligibilem producere. Vgl. Endres a. a. O. 155.

Suarez steht im 16. Jahrhundert nicht allein da mit seiner augustinisch gefärbten Theorie über den Ursprung der intelligiblen Erkenntnisbilder. Auch sein Zeit- und Ordensgenosse Emmanuel Goës billigt nämlich in seinem Traktat *De anima*, der einen Bestandteil des berühmten *Collegium Conimbricense* bildet, diese Lösung des Erkenntnisproblems¹⁾. Wie kommen nun die Jesuiten dazu, dieses augustinische Element in die Erkenntnislehre aufzunehmen? Da die Jesuiten an der Universität Coimbra eine grosse Verehrung für Duns Skotus zeigten, so liegt die Vermutung nahe, dass dieser augustinische Gedanke durch Vermittlung des Franziskaners in die Jesuitenphilosophie hineingekommen ist.

Suarez huldigt aber mit Duns Skotus einem gemässigten Augustinismus, da sie nicht, wie z. B. Bonaventura und die Mehrzahl seiner Schüler, sowie Heinrich von Gent, Meister Dietrich und spurenweise Albert der Grosse, den sogenannten Exemplarismus vertreten²⁾. Der Augustinismus der Jesuitenschule erscheint als ein schwacher Vorbote des im Laufe des 17. Jahrhunderts emporblühenden exklusiven Augustinismus der Oratorianerschule, deren Hauptvertreter Thomassin, Du Hamel und Malebranche das Erkenntnisproblem wieder durch Zuhilfenahme des augustinischen *lumen divinum* zu lösen suchten³⁾.

Wie bereits erwähnt, nimmt Thomas neben der Abstraktion des tätigen Intellektes auch eine solche des möglichen Intellektes an. Die Abstraktion des *intellectus agens* ist ihm die blosse Erzeugung der intelligiblen Spezies aus dem Phantasma. Die Abstraktion des *intellectus possibilis* ist die Erfassung der allgemeinen Wesenheit der vom tätigen Intellekt abstrahierten intelligiblen Form. Auch Suarez schreibt beiden Intellekten eine Abstraktionsweise zu, aber in wesentlich anderem Sinne als Thomas. Nach dem spanischen Philosophen erzeugt der tätige Intellekt auf grund der Sinnen- und Phantasiebilder aus sich heraus die intelligiblen Formen. Diese intelligiblen Formen stellen aber nicht das Wesen der Dinge dar, wie Thomas lehrt; sie sind keine universellen, sondern individuelle Erkenntnisbilder. Sie stellen das Ding nicht seiner allgemeinen Wesenheit, sondern seiner Individualität nach dar⁴⁾. Suarez bezeichnet das als Abstraktion der *species intelligibilis*. Die Abstraktion des *intellectus possibilis* besteht darin, dass er die gemeinsame Natur und

¹⁾ *De an.* III c. 5 q. 6 a. 2.

²⁾ De Wulf a. a. O. 303 ff. Matthaëus v. Aquasparta a. a. O. 255, 261 f. Grabmann a. a. O. 69. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, 125. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Coll. a S. Bonaventura, Quarracchi 1883, 181. Endres a. a. O. 108 f., 138.*

³⁾ Du Hamel, *Philosophia vetus et nova*, Venedig 1730, 409—416. *De mente humana*. Paris 1671. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, I. III p. II c. 2—6. Vgl. Schmid a. a. O. II 390 f.

⁴⁾ *Ibid.* c. 3 n. 15: *Prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis.*

Wesenheit erfasst¹⁾. Wie das näherhin zu verstehen ist, werden wir später sehen. Hier sei nur bemerkt, dass unser Autor auch in diesem Punkte von Thomas prinzipiell abweicht.

Wenn nach Suarez die erste Spezies, die sich der Intellekt bildet, das Ding in seiner Individualität darstellt, so muss der Erkenntnisprozess mit dem Einzelnen beginnen und von da zum Allgemeinen fortschreiten. Der spanische Philosoph steht mit dieser Lehre auf der Seite der skotistisch-nominalistischen Schule. Nach Duns Skotus wie nach den Nominalisten des späteren Mittelalters beginnt die Erkenntnis des Intellektes mit dem Singulären und schreitet zum Allgemeinen fort²⁾. Nach Thomas hingegen legt die Erkenntnis den umgekehrten Weg zurück. Sie geht nämlich vom Allgemeinen aus und steigt zum weniger Allgemeinen herab³⁾.

Die verschiedene Auffassung in diesem Lehrpunkte ist durch eine abweichende Bestimmung des Erkenntnisobjektes bedingt. Nach Thomas ist nämlich die Wesenheit in den sinnlichen Dingen das adäquate Objekt unserer Erkenntnis. Diese Erkenntnisweise denkt sich der Aquinate für unsere sinnlich-geistige Natur am angemessensten. Weil nämlich unsere Seele Wesensform des Körpers ist, so sind deshalb auch ihre adäquaten Objekte die Wesensformen im Körperlichen⁴⁾. Suarez ist dagegen der Ansicht, dass nicht das allgemeine Wesen der Dinge, sondern das materielle Einzelding das entsprechende Objekt unseres Intellektes sei⁵⁾. Es ist klar, dass damit auch eine Grundvoraussetzung der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre aufgegeben ist. Damit tritt zugleich auch die gesteigerte Bedeutung des Einzeldinges in der Erkenntnislehre des Suarez scharf hervor. Damit werden wir uns im nächsten Abschnitt eingehender zu beschäftigen haben. Darin liegt aber auch der Grund für die Entwicklung des Erkenntnisprozesses vom Einzelnen zum Allgemeinen. Diese erkenntnistheoretische Grundlehre des spanischen Philosophen bedeutet in diesem Punkte aber auch einen Bruch mit dem aristotelisch-thomistischen Intellektualismus zugunsten des Empirismus, sowie eine Verwischung der von der aristotelisch-thomistischen Philosophie scharf gezogenen Grenzlinie zwischen dem sinnlichen und geistigen Erkenntnisgebiet.

¹⁾ *Ibid.* c. 3 n. 19.

²⁾ *Ibid.* n. 15: Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae in intellectu imprimatur, est rei singularis. Duns Skotus, *De an.* q. 22 n. 3: Abstractio universalis a singulari fit ab intellectu possibili. Schmid a. a. O. I 453.

³⁾ Schmid a. a. O. I 418.

⁴⁾ *S. th.* I q. 84 a. 1, q. 85 a. 5 ad 3, q. 57 a. 1 ad 2, q. 84 a. 7. *De verit.* q. 1 a. 12 q. 20 a. 5.

⁵⁾ *Ibid.* c. 1 n. 5: Obiectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

II.

Erkenntnis der Aussenwelt.

Die Scholastiker stimmen darin alle überein, dass der menschliche Intellekt das sinnliche Einzelding irgendwie erkennen könne. Die Meinungen gehen aber sofort weit auseinander, sobald es gilt, näher zu erklären, wie es erkannt werde.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie lehrt, dass der Intellekt nur die allgemeinen Wesenheiten der sinnlichen Dinge direkt erkennen könne. Das materielle Ding in seiner Individualität könne er nur indirekt durch Reflexion zum Phantasma (reflexio ad phantasma) erfassen¹⁾. Diese Anschauung fand vielfachen und heftigen Widerspruch. Bereits in dem Franziskanerphilosophen Matthaëus von Aquasparta erstand dieser Lehre ein scharfer und gewandter Gegner. Er verteidigte die Behauptung, dass „der Intellekt die Einzeldinge vere et proprie, nicht per accidens erkennt, und zwar in der Weise, dass er das Singuläre durch singuläre Spezies, das Universelle durch universelle Spezies erfasst. Die universelle Spezies genügt nicht zur Erkenntnis des Einzelnen“²⁾. In der Folgezeit nahmen den Kampf gegen diese aristotelisch-thomistische Lehre in besonders heftiger Weise die Skotisten und Nominalisten auf und verhalfen der empiristischen Denkweise zum Siege³⁾. Zu den Zeiten des Suarez entbrannte der Kampf aufs neue, da die wieder aufblühende Thomistenschule auch an diesem Lehrpunkte ihres Meisters unentwegt festhielt.

Nach unseren bisherigen Ausführungen lässt es sich gar nicht anders erwarten, als dass der spanische Philosoph sich an der Opposition gegen diese aristotelisch-thomistische Lehre beteiligt. Wir haben ja bereits erwähnt, dass unser Autor die Anschauung vertritt, dass das sinnliche oder materielle Einzelding das entsprechende Objekt des menschlichen Intellektes ist⁴⁾. Es mag hier nebenbei erwähnt werden, dass diese von Suarez verteidigte Lehre von vielen Jesuiten vertreten wurde⁵⁾. Unser Scholastiker begnügt sich keineswegs mit der blossen Konstatierung seiner Anschauung, sondern sucht auch tiefer in das Problem einzudringen. Zu diesem Zweck stellt er drei Thesen auf, die er durch verschiedene Argumente zu begründen sucht. Die Beweiskraft der einzelnen Argumente wollen wir nicht weiter prüfen. Wir heben im folgenden nur die wichtigsten heraus.

¹⁾ S. th. I q. 86 a. 1, q. 85 a. 1, q. 84 a. 7.

²⁾ Grabmann a. a. O. 90. Matthaëus de Aquasparta, *De fide et de cognitione humana*. Quaracchi p. 309: Dicendum sine praeiudicio, quod revera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia.

³⁾ Nähere Literatur bei Grabmann a. a. O. 85 Anm. 1.

⁴⁾ *Ibid.* IV c. 1 n. 5: Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

⁵⁾ Goës, *De an.* III c. 5 q. 4 a. 3. Arriaga, *De an.* disp. 6 s. 1.

1. These: Der Intellekt erkennt das Singuläre, indem er sich davon einen eigentümlichen und distinkten Begriff bildet¹⁾.

Der Intellekt kann sich einen eigentümlichen und distinkten Begriff vom Singulären bilden, weil er sich einen Satz bilden kann, der aus einem singulären und allgemeinen Begriff besteht. Er erfasst also beide Glieder durch einen eigentümlichen Begriff. Zur näheren Erklärung werden verschiedene Beispiele angeführt, von denen wir jedoch absehen können²⁾.

2. These: Der Intellekt erkennt das materielle Einzelding durch eine eigene Spezies desselben³⁾.

Suarez begründet diesen Satz in folgender Weise:

a. Es besteht kein Widerspruch gegen eine geistige Spezies, welche einen einzelnen materiellen Gegenstand darstellt. Es kann deshalb auch der tätige Intellekt ein solches Erkenntnisbild erzeugen, wodurch der mögliche Intellekt das Singuläre durch eine eigene Spezies erfassen kann⁴⁾.

b. Wenn unser Intellekt von einem Singulären sich keine eigene Spezies bilden könnte, so könnte er sich davon auch keinen eigenen und distinkten Begriff bilden⁵⁾.

3. These: Unser Intellekt erkennt die materiellen Einzeldinge direkt, ohne Reflexion⁶⁾.

Dieser letzte Satz ist gegen die thomistische Lehre gerichtet, wonach das Singuläre durch Hinwendung des Intellektes zum Phantasma erkannt wird. Nach der thomistischen Erkenntnislehre kann das Singuläre nicht direkt, nicht durch eine eigentümliche Spezies, sondern nur indirekt durch Hinwendung des Intellektes zum Phantasma erkannt werden⁷⁾. Suarez ist der Ueberzeugung, dass das Phantasma hierbei nur als Objekt oder als Erkenntnisbild in Betracht kommen könne. Dagegen wendet sich nun unser Autor und zeigt durch verschiedene Gründe, dass das Phantasma eine solche Bedeutung gar nicht haben könne:

a. Als Objekt selber könne das Phantasma nicht in Betracht kommen, weil es sonst früher erkannt werden müsste als das Singuläre, das in jenem dargestellt werde.

b. Wenn aber das Phantasiebild wirklich erkannt werde, so werde damit zugleich auch das Singuläre selbst erfasst, weil es im Phantasma dargestellt sei.

¹⁾ *Ibid.* c. 3 n. 3: Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius.

²⁾ *Ibid.* n. 3.

³⁾ *Ibid.* n. 5: Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem.

⁴⁾ *Ibid.* n. 5.

⁵⁾ *Ibid.* n. 6.

⁶⁾ *Ibid.* n. 7: Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione.

⁷⁾ *De verit.* q. 2 a. 6. *S. th.* I q. 86 a. 1, q. 85 a. 1, q. 84 a. 7.

c. Wenn auch das Singuläre im Phantasma erkannt werde, so müsse auch die Spezies angegeben werden, wodurch es erkannt werde.

d. Durch das Phantasma als Erkenntnisbild könne das Singuläre nicht erkannt werden, weil das Phantasiebild etwas Materielles sei und deshalb mit einem geistigen Akte nicht mitwirken könne¹⁾.

Bei jedem Ding unterscheidet Suarez zwischen Substanz und Akzidenz. Unter Substanz versteht er nicht, wie Aristoteles, das konkrete, in die Erscheinung tretende Einzelding, sondern er befasst darunter das hinter den Akzidenzien stehende, den Sinnen nicht mehr zugängliche Subjekt. Die so bestimmte Substanz wird auch das Subjekt oder der Träger der wechselnden Erscheinungen, der innere Grund der Akzidenzien genannt²⁾.

Bevor wir daran gehen können, die Ansicht des Suarez von der intellektuellen Erkenntnis der Substanz und ihrer Akzidenzien darzustellen, müssen wir eine Vorfrage erledigen. Sie bezieht sich auf die Objekte der Sinneserkenntnis. Im Anschluss an die aristotelisch-scholastische Philosophie unterscheidet Suarez zwischen einem *objectum proprium*, einem *objectum commune* und einem *objectum per accidens* der Sinneswahrnehmung. Unter einem *objectum proprium* ist ein solches Objekt zu verstehen, das nur von einem einzigen Sinne wahrgenommen wird und demselben eine eigentümliche Spezies einprägt³⁾. Das *objectum proprium* ist an sich und zuerst wahrnehmbar. Es gehört zum Begriff eines Erkenntnisvermögens, dass es mit seinem Objekt verbunden ist, das durch eine eigentümliche Tätigkeit in der Erkenntniskraft eine Spezies von sich zu erzeugen vermag⁴⁾. Dem *objectum proprium* steht gegenüber das *objectum per accidens*. Das *sensibile per accidens* vermag in keiner Weise ein Sinnesorgan zu affizieren. Es wird aber von den Sinnen wahrgenommen, insofern es mit einem *sensibile per se* verbunden ist⁵⁾. Das *sensibile per accidens* braucht nicht deutlich wahrgenommen zu werden, sondern es genügt, dass kraft der Empfindung eines einzigen Sinnes sogleich etwas anderes von demselben wahrnehmenden Subjekt erkannt wird. Die Süßigkeit der

¹⁾ *Ibid.* n. 7.

²⁾ *Ibid.* c. 4 n. 3: *Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit (sc. intellectus), quatenus considerans illorum transmutationem, quae fit circa idem subiectum (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum etc.), discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subiecti substantis. Ibid.* n. 1: *Intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accidentibus cadunt, atque latent, ingreditur: unde intellectus nuncupatur, quasi intus legens.*

³⁾ *Ibid.* III c. 8 n. 1: *Sensibile proprium illud dicitur, quod ab unico tantum sensu potest cognosci, in illoque propriam speciem imprimit.*

⁴⁾ *Ibid.* n. 1: *Unde sensibile proprium, per se ac primo est sensibile. quia cum de ratione cognoscitivae potentiae sit, ut coniungatur suo obiecto, plane quod per propriam actionem potest imprimere sui speciem, erit primum obiectum, sive sensibile illius potentiae.*

⁵⁾ *Ibid.* n. 2: *Sensibile per accidens dicitur, quod nullo modo sensum immutat, sed tantum cognoscitur per immutationem alterius obiecti, cui coniungitur.*

Milch ist z. B. obiectum per accidens für das Auge; aber nicht deshalb, weil sie von demselben klar erfasst würde, sondern deshalb, weil beim Anblick der Milch sofort erkannt wird, dass das Süsse mit der Milch verbunden ist. Diese Erkenntnis muss aber geschehen kraft der Empfindung, nicht durch einen Schluss¹⁾. Ein wichtiges sensible per accidens, das uns besonders beschäftigen wird, ist die körperliche Substanz. Sie kann in keinem Sinne ein Erkenntnisbild erzeugen, aber sie ist mit Eigenschaften verbunden, welche dem Sinne ein Erkenntnisbild einprägen²⁾. Das sensible commune steht gleichsam in der Mitte der genannten Objekte³⁾. Es wird so genannt, weil es von allen oder doch von mehreren Sinnen wahrgenommen wird. Fünf solcher Objekte werden gewöhnlich aufgezählt: Grösse, Figur, Ruhe, Bewegung und Zahl⁴⁾. Während das sensible proprium durch eine eigentümliche Spezies wahrgenommen wird, trifft das beim obiectum commune nicht zu. Es wird nicht durch eine eigene Spezies wahrgenommen, sondern durch die Spezies des obiectum proprium. Diese erleidet aber dabei eine gewisse Veränderung. Das obiectum commune wird wahrgenommen „per modificationem speciei proprii sensibilis“⁵⁾. Wie dies zu verstehen ist, erklärt Suarez durch Beispiele. Durch das Erkenntnisbild eines Dinges wird zugleich auch dessen Grösse und Figur wahrgenommen. Die Bewegung wird wahrgenommen durch die grössere oder geringere Entfernung des bewegten Dinges von einem bestimmten Punkte usw.⁶⁾. Die „gemeinsamen Objekte“ werden also ebenfalls direkt von den Sinnen wahrgenommen. Sie werden deshalb auch zu den sensibilia per se gerechnet, wenn auch erst in zweiter Linie⁷⁾.

Das nächste Objekt, das dem Intellekt von den Sinnen dargeboten wird, sind die Eigenschaften oder Akzidenzien der körperlichen Dinge, und zwar jene sinnlichen Qualitäten, die zu den sensibilia per se gehören. Diese prägen nämlich den Sinnen unmittelbar ihre

¹⁾ *Ibid.* n. 2: Non oportere, ut sensible per accidens distincte cognoscatur ab eo sensu, a quo per accidens sentiri dicitur, sed est satis, ut ex vi cognitionis sensus unius statim quippiam aliud cognoscatur ab eodem sentiente: sic dulcedo lactis dicitur per accidens sensibilis visu, non quia ab ipso clare percipiatur, sed quia ea visa statim cognoscit homo illi esse coniunctam dulcedinem: oportet tamen, ut hoc fiat ex vi sensationis, non vero ex discursu et indagine sentientis.

²⁾ *Ibid.* n. 2: Hoc modo substantia corporea est per accidens sensibilis, quia ipsa sui speciem in sensu non imprimit, coniungitur tamen sensibilibus, quae illam imprimunt.

³⁾ *Ibid.* n. 3: Sensibile commune est tanquam medium inter propria et per accidens.

⁴⁾ *Ibid.* n. 7: Est notandum sensibilia communia quinque enumerari ab Aristotele, magnitudinem, figuram, quietem, motum et numerum. Vgl. Arist., *De an.* III 1.

⁵⁾ *Ibid.* n. 8: Ex his ergo patet, quo modo sentiantur sensibilia communia, nullis eorum propriis speciebus admissis, sed eis tantum propriorum sensibilibus species modificantibus.

⁶⁾ *Ibid.* n. 8.

⁷⁾ *Ibid.* n. 9.

Bilder ein. Auf Grund der Sinnenbilder bildet dann der Intellekt die geistigen Erkenntnisbilder. Diese intelligiblen Bilder stellen aber das Ding nur nach seinen an sich wahrnehmbaren Akzidenzien dar¹⁾.

Der Intellekt erkennt also zuerst jene Akzidenzien, welche sensibilia per se sind, indem er sich davon eine eigentümliche Spezies bildet. Die intellektuelle Erkenntnis dieser Akzidenzien fasst Suarez in die Worte zusammen: „Zuerst empfängt der Intellekt ein geistiges Erkenntnisbild, welches das gleiche sinnliche und materielle Ding darstellt, das im Phantasma repräsentiert wird, und demgemäss zuerst jene Akzidenzien einer Substanz, welche nur von einem einzigen Sinne wahrgenommen werden, darstellt, dann erfasst er jene „sensibilia communia“, welche die Erkenntnis der „sensibilia propria“ modifizieren“²⁾. Solche sinnlich wahrnehmbaren Objekte kann der Intellekt mit eigentümlichen und distinkten Begriffen erfassen³⁾. Der Intellekt kann sich also von jenen körperlichen Dingen, die nicht von den Sinnen erkannt werden können, nicht zuerst eine eigentümliche Spezies bilden⁴⁾. Darum stellt Suarez als Thesis auf, dass die „sensibilia per accidens“ nicht zuerst vom Intellekt durch eigentümliche Erkenntnisbilder erkannt werden⁵⁾. Weil nach unserem Autor der Intellekt nur von jenen Objekten, die wir durch eigentümliche Erkenntnisbilder (per proprias species) erfassen, einen eigentümlichen und distinkten Begriff bilden kann, so ergibt sich, dass wir uns von jenen Objekten, die nicht „an sich“ wahrnehmbar sind, keinen eigentümlichen und distinkten Begriff bilden können⁶⁾. Zu den Objekten, die nicht „an sich“ wahrnehmbar sind, gehört auch die körperliche Substanz. Wenn auch die Erkenntnis der Substanz in confuso mit der Erkenntnis der sensibilia per se gegeben ist⁷⁾, so vollzieht sich die eigentliche Erkenntnis derselben nur auf dem

¹⁾ *Ibid.* IV e. 4 n. 31: De accidentibus ergo per se sensibilibus nulla difficultas est, qua ratione ab intellectu agente cognoscantur, nam cum ea species suas sensibus imprimant, consequenter etiam imprimunt in intellectu possibili virtute agentis intellectus . . . Nam species, quae primo fit ab intellectu, est omnino similis in representatione phantasmati, sed per phantasma tantum representatur res secundum accidentia per se sensibilia: ergo eandem rem, et eodem modo representat species intelligibilis facta ab intellectu agente.

²⁾ *Ibid.* n. 3: Quare processus intellectus nostri in cognoscendo esse videtur, ut primo quidem accipiat spiritualementem representantem rem sensibilem et materialem eandem ipsam, quae representatur in phantasmate, atque adeo primo representantem accidentia sensibilia communia, quae propriorum modificant cognitionem.

³⁾ *Ibid.* n. 3: Potest talia sensibilia propriis et distinctis conceptibus apprehendere.

⁴⁾ *Ibid.* n. 1: Ergo res materiales, quae sub cognitionem alicuius sensus non cadunt, non poterunt primo cognosci ab intellectu per propriam speciem.

⁵⁾ *Ibid.* n. 1: Sensibilia per accidens non cognoscuntur primo ab intellectu per proprias species.

⁶⁾ *Ibid.* n. 2: Intellectus noster non format proprium et distinctum conceptum rerum, quae sensibiles per se non sunt.

⁷⁾ *Ibid.* n. 3: In confuso representantem subiectum accidentium, cum accidentia illa representet in concreto.

Wege der Schlussfolgerung. Wir schliessen von den Akzidenzien auf die Existenz der Substanz¹⁾. Der Intellekt betrachtet die Akzidenzien. Er findet, dass die Eigenschaften des nämlichen Gegenstandes sich beständig verändern. Bald ist derselbe Gegenstand kalt, bald warm; bald ist er hell, bald dunkel. Daraus muss man schliessen, dass den wechselnden Eigenschaften ein Subjekt zugrunde liegen muss. Die Substanz wird also erfasst per modum subiecti substantis²⁾. Wenn nun der Intellekt durch einen Schluss aus den Akzidenzien zur Erkenntnis der Substanz vorgedrungen ist, bildet er sich eine Spezies, die irgendwie die Substanz selbst darstellt³⁾. Wie das zu verstehen ist, sagt uns die darauffolgende Bemerkung: „et idem est de similibus iudicium“. Damit soll gesagt sein, dass die unter den Akzidenzien verborgenen individuellen Substanzen nach dem Grade ihrer Ähnlichkeit erkannt und zur Einheit des Begriffes zusammengefasst werden⁴⁾.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wie sehr unser Scholastiker von der aristotelisch-thomistischen Lehre abweicht. Dieser Gegensatz ist ein prinzipieller. Er hat zunächst seinen Grund in einer abweichenden Bestimmung des Erkenntnisobjektes. Nach Thomas sind die allgemeinen Wesenheiten der Dinge das eigentümliche Objekt der Erkenntnis; das Singuläre kann nur indirekt und reflexiv erfasst werden. Nach Suarez hingegen ist das sinnliche Einzelding das eigentümliche Objekt des Intellektes. Das Einzelding ist dem Intellekt sogar leichter zugänglich als das Allgemeine⁵⁾. Damit gewinnt bei unserem Scholastiker, wie in der skotistischen und nominalistischen Denkweise, das Einzelding eine gesteigerte Bedeutung. Dadurch ist auch eine andere Richtung im Erkenntnisprozess bedingt. Die Erkenntnis beginnt mit dem Einzelnen und schreitet durch Abstraktion zum Allgemeinen fort, während nach thomistischer Lehre die Erkenntnis den umgekehrten Weg einschlägt.

Der letzte Grund für die abweichende Bestimmung des Erkenntnisobjektes und des Erkenntnisprozesses liegt auf metaphysischem Ge-

¹⁾ *Ibid.* n. 3: Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit (sc. intellectus). *Ibid.* n. 3: Cum non nisi per ordinem ad accidentia illam declaremus affirmemusque id, quod accidentibus primo substat, esse substantiam.

²⁾ *Ibid.* n. 3: Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit, quatenus considerans ipsa accidentia, ac praecipue cognoscens illorum transmutationem, quae fit circa idem subiectum (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum etc.), discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subiecti substantis. Vgl. Lockes Lehre von der Substanz (R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1908, S. 148 f.).

³⁾ *Ibid.* n. 4: Quando intellectus per discursum pervenit in cognitionem substantiae, speciem elicit repraesentantem modo aliquo substantiam ipsam.

⁴⁾ *Ibid.* n. 4: Ita optime colligitur ex iis quae de cognitione universalis dicta sunt, nimirum quod prius concipiatur per speciem singularis.

⁵⁾ *Ibid.* c. 3 n. 15: Potest intellectus facillime illud (sc. singulare) cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium.

biete. Thomas erklärte nämlich, dass unser Intellekt das Singuläre in den materiellen Dingen nicht erkennen könne, weil der Grund der Individualität (*principium singularitatis*) bei den körperlichen Dingen die individuelle Materie sei¹⁾. Die Materie gilt nämlich nur als potenzielles Sein, so dass sie wegen der „Schwäche“ (*debilitas*) ihres Seins sich nicht als wirkendes Prinzip betätigen kann²⁾. Nur ihrer Form nach können die Dinge auf den Intellekt wirken. Da nun die Form in den Dingen nach thomistischer Ansicht identisch ist mit der allgemeinen Wesenheit, so kann der Intellekt nur das allgemeine Wesen in den materiellen Dingen erfassen³⁾. Darum müssen alle jene Scholastiker, welche die direkte Erkennbarkeit des Singulären durch den Intellekt verteidigen, konsequenterweise auch die thomistische Auffassung vom Prinzip der Individuation ablehnen. Mit diesen Denkern ist Suarez eines Sinnes. Auch er verwirft die Materie als Grund der Individuation. Im Anschluss an Petrus Aureolus⁴⁾ und Wilhelm Durandus⁵⁾ lehrt er, dass die konstituierenden Elemente einer Substanz zugleich auch das Prinzip der Individuation sind: „*Omnem substantiam singularem neque alio indigere individuationis principio praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat*“⁶⁾. Die substanzielle Form als solche ist also nach unserem Autor das Prinzip der Individuation. Damit fällt auch der ontologische Grund hinweg, der von Thomas gegen eine direkte Verstandeserkenntnis der materiellen Einzeldinge geltend gemacht wird.

III.

Erkenntnis des Allgemeinen und Universalienproblem.

Nach Suarez ist, wie wir bereits erwähnt haben, das zuerst und direkt erkannte Objekt das sinnliche Einzelding⁷⁾. Erst wenn der Intellekt das Einzelne erkannt hat, kann er das Allgemeine erfassen. Das Allgemeine muss aus dem Einzelnen erst abstrahiert werden. Dazu ist aber bereits die Kenntnis der Einzeldinge und ihrer Uebereinstimmung vorausgesetzt. Darum ist das Einzelne auch viel leichter zu erkennen als das Allgemeine⁸⁾. Der Intellekt erkennt

¹⁾ *S. th.* I q. 86 a. 1: Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est: quia principium singularium in rebus materialibus est materia individualis. *S. th.* I q. 57 a. 2, q. 86 a. 3, q. 89 a. 4.

²⁾ *D. verit.* q. 2 a. 5.

³⁾ Vgl. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. (1886) 65 ff.

⁴⁾ *In II sent.* dist. 12 q. 1 a. 2.

⁵⁾ *In II sent.* dist. 3 q. 2 n. 14.

⁶⁾ *Disp. metaph.* 5 s. 8 n. 1.

⁷⁾ *Ibid.* c. 3 n. 15.

⁸⁾ *Ibid.* n. 15: Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis.

gleichzeitig oder nacheinander verschiedene Individuen, die auch derselben Art angehören können, durch verschiedene Erkenntnisbilder, die er sich von den verschiedenen Phantasmen abstrahiert hat. Diese Erkenntnisbilder stimmen nun in ihren Merkmalen theils überein, theils auch nicht. Der Intellekt betrachtet zuerst die Individuen selbst in ihrer Beschaffenheit, dann auch das in den Erkenntnisbildern gemeinsam Dargestellte. Das heisst aber, er betrachtet das Allgemeine. Auf die nämliche Weise werden auch die Gattungen erkannt, nämlich durch Uebereinstimmung der Spezies¹⁾. Hat nun der Intellekt auf diese Weise das Allgemeine erkannt, so bildet er sich davon ein Erkenntnisbild²⁾. Darum wird sowohl das Singuläre wie auch das Allgemeine durch eigentümliche Erkenntnisbilder erfasst. Das Einzelding wird durch eine Spezies erkannt, welche das Ding in seiner Individualität darstellt, das Universale dagegen durch eine Spezies, welche nur das allgemeine Wesen eines Dinges darstellt³⁾. Es ist aber sehr zu beachten, dass unser Autor der erwähnten Erkenntnisweise des Allgemeinen nicht unbedingt beipflichtet. Er sagt nämlich, „sie scheint sich so zu vollziehen“⁴⁾. Er nimmt diese zögernde Haltung ein, obwohl er an anderen Stellen ganz apodiktisch behauptet, dass das Einzelne vor dem Allgemeinen erkannt werde, dass das Einzelne viel leichter erkannt werde als das Allgemeine, dass die Einzeldinge und ihre Uebereinstimmung erkannt sein müssen, damit ihre allgemeine Natur abstrahiert werden könne⁵⁾. Unser Autor hält es sogar für wahrscheinlicher, dass die erstmalige Erkenntnis des Allgemeinen durch eine individuelle Spezies geschehe, also durch ein Erkenntnisbild, das ein Ding in seiner Individualität darstellt⁶⁾; denn das Erkenntnisbild, das sich der Intellekt von Petrus gebildet hat, kann nicht diesen bestimmten Menschen repräsentieren, ohne zugleich auch den Menschen überhaupt darzustellen. Durch ein und dieselbe Spezies wird also nicht bloss Petrus, sondern auch der Mensch schlechthin erkannt⁷⁾. Dennoch erzeugt also der Intellekt

¹⁾ *Ibid.* n. 13: Namque dum intellectus cognoscit diversa singularia etiam eiusdem rationis, sive simul, sive successive (hoc enim parum ad rem interest), per diversas plane species ea intelligit, cum a diversis phantasmatis fuerint abstractae: species autem eiusmodi partim in repraesentatione conveniunt, partim differunt, quia repraesentant diversimode contracta; intellectus ergo vim habet tum ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt: tum etiam id, quod commune illis per species repraesentatur, quod est considerare universalialia. atque hoc eodem modo cognoscit genera per convenientiam scilicet specierum:

²⁾ *Ibid.* c. 4 n. 4.

³⁾ *Ibid.* c. 3 n. 12: Iam ex dictis habemus singulare cognosci per propriam speciem repraesentantem nimirum conditiones rei individuantes: universale autem cognoscitur per speciem repraesentantem naturam absque iis conditionibus: per suam ergo speciem unumquodque attingitur.

⁴⁾ *Ibid.* n. 13.

⁵⁾ *Ibid.* n. 15.

⁶⁾ *Ibid.* n. 12: Probabilius tamen apparet, cum primo intellectus percipit universale, id praestare per speciem repraesentantem rem singularem.

⁷⁾ *Ibid.* n. 12: Species Petri repraesentare nequit hunc hominem, quin repraesentet hominem: per illam ergo potest homo absolute cognosci, atque adeo superflua est species alia.

von Anfang an nur ein Erkenntnisbild von einem sinnlichen Einzelding, und durch diese individuelle Spezies erfasst er sowohl das sinnliche Einzelding selber als auch das Universale, das darin enthalten ist¹⁾. Nach dieser Aeusserung kann also von einer indirekten Erkenntnis des Allgemeinen keine Rede mehr sein, sondern das Allgemeine wird ebenso unmittelbar und direkt erfasst wie das sinnliche Einzelding. Wenn unser Autor im weiteren Verlauf seiner Untersuchung von der Erkenntnis des Allgemeinen spricht, so schreibt er sie deshalb auch immer der direkten Erkenntnis des Intellektes zu. Es ist bei ihm ein stehender Ausdruck: „Das allgemeine Wesen wird vom Intellekt in direkter Erkenntnis erkannt“²⁾. An den Satz von der direkten Erkenntnis des Allgemeinen knüpft Suarez folgende Bemerkung: „Es ist aber zu beachten, dass wir nur behauptet haben, dass zur ersten Erfassung des Allgemeinen ein Erkenntnisbild, welches das Universale allgemein und abstrakt darstellt, nicht notwendig sei. Denn wenn der Intellekt zum ersten Male das Allgemeine aufgefasst hat, kann es zweifelhaft sein, ob kraft jener Erkenntnis im Intellekt ein Erkenntnisbild bleibt, welches das Allgemeine selbst abstrakt und allgemein und so darstellt, wie es erkannt worden war. Das kann nach zwei Seiten hin wahrscheinlich sein. Denn einerseits scheint der Annahme einer solchen Spezies nichts im Wege zu stehen, da die eigentümliche Spezies eines jeden Einzeldinges dazu genügt, wie sie ja auch bei der erstmaligen Auffassung genügt hat. Nach der anderen Seite aber, was wahrscheinlicher erscheint, kann angeführt werden, wie nützlich und notwendig es sei, dass der Intellekt leicht und schnell, ohne Abhängigkeit vom Einzelnen, die Wesenheit der Gattung und den Wesensunterschied erfassen kann. Dafür scheint nun auch die Erfahrung zu sprechen. Nachdem nämlich der Intellekt sich einmal einen Begriff vom Allgemeinen gebildet hat, erfasst er viel schneller dasselbe ohne Erinnerung an ein Einzelding, was ein Zeichen ist, dass die Spezies davon im Intellekt zurückgeblieben ist“³⁾. Das erste Mal erfasst

¹⁾ *Ibid.* n. 12: Ergo intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, pro illamque possibilis attingit tam singulare, quam universalia in eo contenta.

²⁾ *Ibid.* n. 21–26.

³⁾ *Ibid.* n. 14: Sed notandum est, nos in conclusione tantum dixisse ad primam conceptionem rei universalis non esse necessariam speciem repraesentantem universaliter et abstracte. Namque habita prima conceptione rei universalis, dubium esse potest, an ex vi illius cognitionis maneat in intellectu species repraesentans ipsum universale abstracte, atque universaliter, et eo modo, quo fuerat cognitum: quod dubium problema esse potest utrinque probabile, nam una ex parte non videtur occurrere necessitatem ponendi talem speciem, cum cuiuscumque singularis propria species sufficiat, ut sufficere potuit pro prima conceptione. Ex altera vero parte, quae probabilior apparet, potest assignari utilitas et necessitas, nempe ut intellectus possit facile et prompte absque dependentia singularis, propriam quidditatem generis, differentiamque concipere: unde experientia videtur habere, postquam intellectus conformavit semel conceptum rei universalis, multo facilius concipere illud absque memoria alicuius singularis, quod signum est relictam esse in intellectu ipsius speciem.

also das Intellekt das Allgemeine durch das Erkenntnisbild eines sinnlichen Einzeldings. Mit dem Einzelding wird zugleich auch das allgemeine Wesen desselben erkannt. Hat aber der Intellekt einmal so das Allgemeine erfasst, so scheint kraft jener Erkenntnis im Intellekt ein Erkenntnisbild zurückzubleiben, welches das erkannte Allgemeine abstrakt und allgemein darstellt. So besteht insofern der erwähnte Satz zu recht, dass das Allgemeine durch ein Erkenntnisbild erkannt wird, welches die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen darstellt. Trotz dieser Erklärung über die Entstehung der allgemeinen Spezies redet Suarez von einer Abstraktion des Allgemeinen. Die Abstraktion, sagt er, kann man auf die Spezies selbst oder auf die in der Spezies dargestellte Natur beziehen. Bezieht man sie auf die Spezies, so ist sie ein Werk des tätigen Intellektes, bezieht man sie aber auf die in der Spezies dargestellte Natur, so ist klar, dass der tätige Intellekt eine solche Spezies nicht hervorbringen kann. Eine derartige Abstraktion ist vielmehr das Ergebnis der Tätigkeit des möglichen Intellektes, wodurch er die allgemeine Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen betrachtet. Durch diesen Akt wird die Natur allgemein und abstrakt dargestellt¹⁾. Die geistige Spezies wird also vom tätigen Intellekt aus den Phantasmen abstrahiert. Dieses Erkenntnisbild stellt aber ein Ding in seiner Individualität dar. Eine allgemeine Spezies dagegen, durch die das allgemeine Wesen eines Dinges dargestellt würde, vermag der tätige Intellekt nicht zu erzeugen. Die abstrakte Natur und Wesenheit ist ihm nicht zugänglich. Diese kann nur vom möglichen Intellekt erfasst werden. Die Abstraktion des Allgemeinen besteht in einem Akt des möglichen Intellektes, durch den er die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen als allgemein und abstrakt betrachtet. Von der Abstraktion einer allgemeinen Spezies spricht Suarez nirgends. Denn das allgemeine Wesen eines Dinges wird ja zuerst durch eine individuelle Spezies erfasst. Kraft jener Erkenntnis bleibt dann im Intellekt eine allgemeine Spezies zurück, welche das allgemeine und abstrakte Wesen eines Dinges darstellt. Wo er die Erkenntnis des Allgemeinen auf die Erfassung des den einzelnen Individuen Gemeinsamen zurückführt, bildet sich der Intellekt erst nachträglich die Spezies. Freilich übersieht Suarez, dass damit die,

¹⁾ *Ibid.* n. 19: Constat abstractionem vel posse referri ad speciem ipsam, vel ad naturam repraesentantem in specie (repraesentantem scheint ein Druckfehler zu sein. Nach dem Zusammenhang muss repraesentatam gelesen werden): si ad speciem referatur, operatio est intellectus agentis, qui abstrahere dicitur species a phantasmatis propter rationem in praecedentibus allatam: si vero referatur ad naturam repraesentatam, communiter etiam asseritur huiusmodi abstractionem fieri virtute intellectus agentis producentis speciem repraesentantem nudam universalis naturam. Verum ex dictis liquet intellectum agentem talem aliquam speciem non producere. Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuans, sic enim per actum illum repraesentatur natura ut universalis atque abstracta.

innere Notwendigkeit einer allgemeinen Spezies nicht mehr recht zu besteht. Ausser der Abstraktion des Allgemeinen (*abstractio universalis*) nimmt Suarez auch noch eine formale Abstraktion (*abstractio formalis*) an. In der formalen Abstraktion wird der eigentümliche Begriff einer Sache erfaßt¹⁾. Ausser diesen beiden Abstraktionsweisen gibt es keine andere. Sie sind notwendig und auch ausreichend zur vollkommenen Erkenntnis der Dinge. Die universale Abstraktion ist notwendig zur Gewinnung der allgemeingültigen Objekte der Wissenschaften. Die formale Abstraktion ist gleichfalls notwendig zur vollkommenen Erfassung eines Objektes, indem sie alles unterscheidet, was an demselben sich befindet. Beide Abstraktionsweisen dienen zur gegenseitigen Unterstützung. Sie entspringen aus der Kraft und Geistigkeit des Intellektes. Weil der Intellekt geistig ist, so ist er nicht im geringsten der Materialität des Objektes unterworfen, sondern er überwindet sie und vergeistigt das Objekt selbst, soweit es geschehen kann. Weil der Intellekt geistig ist, hat er auch die Fähigkeit, alles zu unterscheiden und bis zur Eigentümlichkeit eines Objektes vorzudringen²⁾.

Die Natur, welche vom Intellekt allgemein erfaßt wird, findet sich in den Dingen selbst. Sie hat a parte rei eine gewisse Allgemeinheit, die in der Einheit derselben Natur, die in vielen Dingen existiert, besteht³⁾. Ausser den Dingen gibt es kein Allgemeines als Wirkliches; es ist in den Dingen individualisiert⁴⁾. Die Fähigkeit der gemeinsamen Natur, in vielen Dingen zu existieren, ist nicht eine reale Eigentümlichkeit, die derselben an sich vor aller Tätigkeit des Intellektes zukommt⁵⁾. Sie ist vielmehr nur eine gewisse Indifferenz oder ein Nichtwiderstreiten, das ihr Fundament zwar in der Natur selbst an sich hat, aktuell aber ihr nur durch die Ab-

1) *Ibid.* n. 20: Per abstractionem formalem uniuscuiusque rei propria ratio concipitur, non attendendo ad caetera sibi forte adiuncta.

2) *Ibid.* n. 29: Praeter has vero abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia constat: fueruntque necessariae et sufficientes ad res perfecte cognoscendas, nam abstractio universalis fuit necessaria ad adstruenda obiecta scientiarum perpetua: formalis quoque fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum, distinguendo omnia, quae illi conveniunt. Unde hae duae abstractiones se invicem juvant et sibi deserviunt: utraque autem illarum ex virtute et immaterialitate intellectus provenit, quia enim intellectus immaterialis est, minime subicitur materialitati obiecti, sed vincit illam, et quantum fieri potest ipsum spiritualizat. Rursum, quia immaterialis est, subtilitatem habet ad dividendum cuncta, et penetrandum quid sit uniuscuiusque eorum proprium.

3) *Ibid.* n. 21: Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur, in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quae in unitate eiusdem naturae in multis existentis sita est.

4) *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 2: Supponendum est has res vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus, quia omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua.

5) *Ibid.* s. 4 n. 6: Aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturae communi secundum se ante operationem intellectus.

straktion des Intellectes zukommt¹⁾. Das Allgemeine, insofern es in den Dingen individualisiert ist, entsteht nicht erst durch die Tätigkeit des Intellectes, sondern bildet das Objekt für den Intellect²⁾. Das Allgemeine existiert also objektiv in den Dingen, formell aber im Verstande, der die Wesenheiten der Dinge als gemeinsam und allgemein denkt³⁾. Darum werden die Dinge selbst potenziell allgemein genannt⁴⁾. Die allgemeine Natur, insofern sie in den Dingen objektiv ist, wird nun vom Intellect direkt erkannt. Diese direkte Erkenntnis der gemeinsamen Natur wird durch die Tätigkeit des möglichen Intellectes vollzogen, wodurch er die gemeinsame Natur nach ihrem abstrakten formalen Begriff und ihrer Wesenheit erkennt, ohne die darunter fallenden Begriffe oder Individuen, noch auch die Gemeinsamkeit der Natur selbst formell und im vollendeten Erkenntnisakt zu betrachten, sondern einzig und allein die gemeinsame Wesenheit⁵⁾. Diese in der Natur realisierte Wesenheit wird also vom Intellect direkt und abstrakt erkannt. Diese Erkenntnis bezeichnet Suarez als *prima intentio* oder *conceptus formalis*, die so erkannte Natur aber als *prima intentio* oder *objectiva* oder *conceptus objectivus*⁶⁾. Der Intellect bleibt aber bei dieser direkten Erkenntnis der Wesenheit nicht stehen, sondern schreitet darüber hinaus, indem er durch vergleichende Reflexion das logisch Allgemeine, die *secunda intentio*, erzeugt durch Ausschliessung aller individuellen Bestimmungen⁷⁾. Die erkannte Natur als solche wird *secunda intentio*

¹⁾ *Ibid.* n. 10: *Aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est in differentia quaedam seu non repugnancia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus.*

²⁾ *De an.* *ibid.* n. 21: *Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu.*

³⁾ *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 1: *Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis convenientem naturis prout obiiiciuntur menti et per denominationem inde insurgentem.*

⁴⁾ *Disp. metaph.* 6 s. 2 n. 8: *Naturas fieri actu universales solum opere intellectus praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur a parte rei potentia universales.*

⁵⁾ *Disp. metaph.* 5 s. 5 n. 3: *Universale non fieri ab intellectu agente, sed a possibili per operationem directam, qua cognoscit naturam communem secundum suam praecisam rationem formalem et essentiam, nihil de inferioribus rationibus vel de individuis considerando neque etiam formaliter et quasi in actu signato considerando communitatem ipsius naturae, sed solum essentiam, quae communis est.*

⁶⁾ *De an.* *ibid.* n. 21; *Primum (sc. essentia) realiter datur in natura, seu ipsa est natura, cognosciturque ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio, seu conceptus formalis, natura vero sic cognita prima intentio objectiva, sive objectivus conceptus.*

⁷⁾ *Ibid.* n. 21: *Per virtutem autem reflectendi non sistit in ea directa cognitione naturae, sed ultra procedit considerando modum, quem natura ipsa habet, ut est cognita, deprehenditque nudatam omni contractione, ac nuditatem ipsam quasi formam quamdam talis naturae considerat, ratione cuius plura ipsa respicit, a quibus fuerat denudata sive abstracta. Atque haec vocatur notitia comparativa, seu secunda intentio formalis.*

objectiva genannt¹⁾. Die Bildung des logisch Allgemeinen ist gleichfalls Sache des möglichen Intellektes. Er vergleicht die abstrakt erfasste Natur mit den Dingen, in welchen sie existiert, und erkennt so jene Natur als eines, das fähig ist, in vielen Dingen zu existieren und von ihnen ausgesagt zu werden²⁾. Daraus ergibt sich für Suarez die Unterscheidung eines dreifachen Allgemeinen. Das erste Allgemeine wird so genannt in Hinsicht auf die Dinge. Es ist etwas Reales und existiert in seiner Verwirklichung in den Dingen. Es wird als das physisch Allgemeine (universale physicum) bezeichnet, weil es Subjekt für die Veränderung und sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien ist³⁾. Das zweite Allgemeine ist das metaphysisch Allgemeine (universale metaphysicum)⁴⁾. Es entsteht durch die Abstraktion des Intellektes, der die Natur selbst als allgemein und indifferent erfasst⁵⁾. Das metaphysisch Allgemeine ist gleichsam das Abbild des in den Einzeldingen existierenden physisch Allgemeinen. Es ist gleichfalls etwas Reales, doch bezeichnet es die Sache extrinsece⁶⁾. Das dritte Allgemeine ist das logisch Allgemeine (universale logicum). Es besteht in der Beziehung des Begriffes und entsteht nur durch einen vergleichenden Akt der Reflexion. Es ist darum ein reines Gedankending. Es ist gleichsam die Anwendung des metaphysisch Allgemeinen auf die Natur selbst, als wenn es in jener real existieren würde⁷⁾.

Nachdem wir die Ansicht des Suarez von der Erkenntnis des Allgemeinen sowie das Verhältnis des Allgemeinen zu den Dingen kennen gelernt haben, obliegt uns noch die Aufgabe, sie einer historischen Würdigung zu unterziehen. Es ist bereits festgestellt worden, dass unser Autor in der Frage von der Erkenntnis des

¹⁾ *Ibid.* n. 21: Natura vero, ut sic cognita, appellatur secunda intentio objectiva.

²⁾ *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 5: Universale fieri per notitiam comparativam, qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit, et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicitur.

³⁾ *De an.* *ibid.* n. 22: Ex his constat triplicem posse considerari universalitatem in natura. Primam, qua a parte rei dicitur universalis . . . Natura primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subiecta motui et accidentibus sensibilibus. *Ibid.* n. 23: Universale primo modo ens reale est . . . Unde universale primo modo reale quippiam est, rebusque intrinsecum.

⁴⁾ *Ibid.* n. 22: Secundo modo dicitur universale metaphysicum.

⁵⁾ *Ibid.* n. 22: Alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta quam ipsa natura representatur, ut communis et indifferens. *Ibid.* n. 23: Universale secundo modo per abstractionem intellectus efficitur.

⁶⁾ *Ibid.* n. 23: Universale denique secundo modo, reale aliquid est, rem tamen extrinsece denominans.

⁷⁾ *Ibid.* n. 23: Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relatione quae rationis consistit per actum reflexum, qui etiam notitia comparativa dicitur, solummodo datur . . . Tertio modo est ens rationis. *Ibid.* n. 22: Tertiam relationis, quae est quasi applicatio secundae universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter.

Allgemeinen eine schwankende und widersprechende Haltung einnimmt. Am Anfang des Kapitels haben wir gesehen, dass er den Erkenntnisprozess mit dem Einzelnen beginnen und von da aus zum Allgemeinen fortschreiten lässt. Die Einzeldinge müssen schon erkannt sein, damit von ihnen das Allgemeine abstrahiert werden kann. Das Allgemeine entsteht durch Zusammenfassung des den Einzelercheinungen Gemeinsamen auf dem Wege der Vergleichung. Er denkt also im Sinne der Neueren an ein Weglassen der unwesentlichen und Festhalten der wesentlichen Merkmale. Die wesentlichen Merkmale werden dadurch gewonnen, dass die gemeinsamen Merkmale der Individuen herausgehoben und zur Einheit des Begriffes zusammengefasst werden. Diese Ansicht wurde schon früher von Wilh. Durandus vertreten, ohne dass Suarez darauf Bezug nähme. Der Magister des 14. Jahrhunderts spricht nämlich den Gedanken aus, dass die Abstraktion des Allgemeinen nicht von einem Einzelding, sondern von vielen Einzeldingen aus durch Vergleichung geschieht¹⁾. Deshalb beginnt auch bei ihm die Erkenntnis mit den sinnlichen Einzeldingen, um von ihnen aus erst zum Allgemeinen sich zu erheben²⁾. Dass Suarez mit dieser Ansicht von Thomas prinzipiell abweicht, braucht gar nicht eigens betont zu werden. Der Abstraktionsprozess ist nach dem englischen Lehrer nicht ein vom sinnlichen Einzelding zum Allgemeinen und Allgemeinesten emporsteigender, sondern ein vom Allgemeinesten zum weniger Allgemeinen herabsteigender Prozess des Intellectes. Das Allgemeine wird nicht gewonnen durch Vergleichung der Merkmale der verschiedenen Individuen, sondern direkt durch Heraussetzung der unter der Hülle der sinnlichen Erscheinungen liegenden Wesenheit. Der tätige Intellect abstrahiert aus den Sinnen- und Phantasiebildern die intelligible Spezies, die das Wesen des Dinges ohne dessen individuelle Bestimmungen enthält³⁾.

Als wahrscheinlichere Ansicht von der Erkenntnis des Allgemeinen verteidigt Suarez, dass durch das Erkenntnisbild, welches ein sinnliches Einzelding in seiner Individualität darstellt, sowohl das sinnliche Einzelding als auch das Allgemeine erkannt wird. Das Erkenntnisbild, welches sich der Intellect von Petrus gebildet hat, stellt nicht bloss diesen bestimmten Menschen, sondern auch den Menschen schlechthin dar. Mit dem sinnlichen Einzelding wird unmittelbar auch das Allgemeine erfasst. Dass Suarez sich auch mit

¹⁾ *In II sent.* dist. 3 q. 7 n. 12: Universale est unum per abstractionem a multis et de multis, de quibus dicitur, et in hac abstractione singularia, a quibus fit abstractio, habent rationem quasi termini a quo et universale termini ad quem. Vgl. Schmid a. a. O. I 266.

²⁾ *In II sent.* dist. 3 q. 7 n. 714: Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare . . . ubi terminatur actio sensus tanquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actio sensus terminatur ad singulare, ergo a singulari incipit actus intellectus . . . Intellectus abstrahens prius intelligit singulare quam universale. Schmid a. a. O. I 264.

³⁾ Schmid a. a. O. I 454, 416.

dieser Anschauung von Thomas weit entfernt, ist offenkundig. Nach dem englischen Lehrer wird das Wesen eines Dinges nicht mit dem Einzelding erkannt. Das sinnliche Einzelding ist ja nach ihm dem Intellekt nicht direkt zugänglich. Nach Thomas abstrahiert der tätige Intellekt aus dem Phantasma das intelligible Erkenntnisbild, welches die abstrakte Wesenheit eines Dinges enthält. Dadurch kann dann der mögliche Intellekt das Wesen der Dinge erfassen. Nach Suarez dagegen abstrahiert der tätige Intellekt nur ein Erkenntnisbild, das ein sinnliches Einzelding in seiner Individualität darstellt. Durch dieses Erkenntnisbild erfasst dann der mögliche Intellekt unmittelbar das Einzelding wie auch das allgemeine Wesen desselben. Kraft dieser Erkenntnis bleibt dann im Intellekt ohne weiteres ein Erkenntnisbild zurück, welches das Wesen eines Dinges abstrakt und allgemein darstellt. Darum kann unser Autor mit Thomas auch den Satz aussprechen, dass das Allgemeine durch ein Erkenntnisbild erkannt wird, welches die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen darstellt. Weiter stimmt Suarez mit dem Aquinaten überein, insofern er mit diesem lehrt, dass das Allgemeine vom Intellekt direkt erkannt werde, wenn er sich auch in der näheren Erklärung, wie es erkannt werde, völlig von ihm entfernt. Es ist interessant, zu konstatieren, dass Wilhelm Occam, der Begründer des spätmittelalterlichen Nominalismus, eine ähnliche Anschauung vertritt wie der spanische Philosoph. Nach Occam kann nämlich ein allgemeiner Begriff durch Abstraktion von einer intuitiven Einzelwahrnehmung aus entstehen. Der allgemeine Begriff des Menschen, der weissen Farbe kann von der Einzelwahrnehmung des Sokrates, einer weissen Farbe aus entstehen. Er kann aber auch von mehreren Einzelwahrnehmungen aus entstehen, muss es aber nicht¹⁾.

Weicht Suarez in der Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen prinzipiell von Thomas ab, so sehen wir ihn bezüglich des Universalienproblems auf dessen Seite stehen. Thomas huldigt der aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine nur in den Dingen objektive Existenz hat, durch unsern Verstand aber daraus abstrahiert und zur Form der Allgemeinheit in demselben erhoben wird. Er weist jedoch auch die platonische Ideenlehre nicht völlig zurück, sondern akzeptiert sie in der Form der augustinischen Umbildung, wonach die Ideen als Gedanken Gottes aufgefasst werden²⁾. Auch Suarez lehrt, wie wir gesehen haben, dass es ausser den Dingen nichts Allgemeines als Wirkliches gibt. Dem Allgemeinen kommt bloss in den Individuen objektive Existenz zu. In allen Individuen

¹⁾ *In I sent.* dist. 2 q. 7 F: Res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. *In II sent.* q. 25 O: Aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines abstrahit ab eis albedinem in communi . . . Schmid a. a. O. I 267.

²⁾ Ueberweg-Heinze a. a. O II 305 f. S. c. g. III 24. *In II sent.* dist. 3 q. 3 a. 2.

derselben Art findet sich die gleiche Wesenheit. Diese wird vom Intellekt abstrakt und allgemein erfasst. Nach beiden Scholastikern ist also das Allgemeine objektiv in den Dingen, formell aber im Verstande. Nach Thomas wie nach Suarez kann nur der Intellekt die abstrakt erfasste Wesenheit durch Vergleichung auf die Dinge, in denen sie existiert, beziehen und von ihnen aussagen. Da Suarez endlich auch noch das Allgemeine in Gott als dessen Gedanken verlegt, so haben wir damit wie bei Thomas die Unterscheidung eines dreifachen Allgemeinen¹⁾. Als universale *ante rem* findet es sich in Gott als dessen Gedanken, als universale *in re* existiert es objektiv in den Dingen und als universale *post rem* findet es sich im Intellekt durch Abstraktion.

Wir müssen uns noch die Frage vorlegen, ob der von Suarez vertretene gemässigte Realismus auch wirklich mit dessen Grundlehren vereinbar ist. Nach Thomas ist die Form mit dem Allgemeinen zu identifizieren. In der Form aber liegt das wirkliche Sein der Dinge. Dadurch kommt dem Allgemeinen reale Gültigkeit zu. Der Nominalismus hingegen erblickt in der Form nichts Allgemeines; die Form ist ihm Individuationsprinzip. Eine gemeinsame Natur, die in den Dingen realisiert wäre, gibt es nicht. Darum lehren die Nominalisten auch ganz konsequent, dass das Allgemeine nichts Reales und Objektives in den Dingen ist, sondern nur ein subjektives Gebilde unseres denkenden Verstandes²⁾. Suarez bekennt sich nun zur metaphysischen Voraussetzung, welche den spätmittelalterlichen Nominalismus zur Leugnung der Realität des Allgemeinen in den Dingen zwingt. Er sieht nämlich mit den Vertretern dieser Richtung in der Form der Dinge etwas Individuelles. Die substanzielle Form gilt ihm, wie wir bereits erwähnt haben, als Prinzip der Individuation. Deshalb spricht unser Autor auch den Gedanken aus, dass die gemeinsame Wesenheit vom Individuum sich nicht sachlich, sondern bloss begrifflich unterscheidet³⁾. Damit ist natürlich jede Realität des Allgemeinen im Ding schlechterdings ausgeschlossen. Hätte also Suarez aus diesen metaphysischen Voraussetzungen auch die Konsequenzen gezogen, dann müsste er mit Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus, die er so hochschätzt, auch einen vollendeten Nominalismus lehren. Doch diesen Schritt wagt der spanische Philosoph nicht.

¹⁾ *Disp. metaph.* 6 s. 5.

²⁾ Vgl. Glossner a. a. O. 315 f. Ueberweg-Heinze a. a. O. II 340 ff. Prantl, Der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert: Sitzungsber. d. phil. Kl. d. Münchener Akademie 1864 II 1.

³⁾ *Disp. metaph.* 6 s. 1 n. 10: *Essentia communis et entitas singularis non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum.*