

Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez.

Von Dr. phil. Heinrich Rüsseler, Düren.

Suarez steht mit der gesamten Scholastik auf dem Boden eines erkenntnistheoretischen Realismus. Die Tatsache, dass wir in den Akten unserer sinnlichen und geistigen Wahrnehmung die realen Objekte der Seinswelt erfassen, ist ihm unumstößlich gewiss. Seine Lehren bezwecken, durch eine Analyse der Erkenntnisprozesse ihre Möglichkeit, ihre Bedingungen und Entwicklung zu erklären.

I. Darstellung der Lehre des Suarez.

1. Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung.

Das erste Problem stellt sich unserem Philosophen dar in der Frage: Wie ist es überhaupt möglich, dass wir die räumlich von uns getrennten Gegenstände der Aussenwelt zu erkennen vermögen? Irgendwie müssen doch diese mit unseren Sinnen in Beziehung treten. Notwendige Vorbedingung für jeden Erkenntnisakt ist, so lehrt Suarez, die Vereinigung zwischen Erkenntnispotenz und Erkenntnisobjekt. Die Erkenntnisvermögen müssen gleichsam Abbilder der zu erkennenden Gegenstände in sich aufnehmen, *similitudines quasdam objectorum*, die von Suarez nach dem Vorbild der gesamten Scholastik *species intentionales* genannt werden¹⁾. Wenn ich, so sagt unser spanischer Denker, in der Pupille eines mir gegenüberstehenden Menschen mein eigenes Spiegelbild wahrnehme, so muss doch von meinem Körper irgend etwas zu jenem Auge hinübergewandert sein, durch dessen Einfluss das Spiegelbild hervorgerufen wurde. Dann liegt aber die Annahme nahe, dass dieses Etwas auch der Grund dafür ist, dass mein Gegenüber mich zu erkennen vermochte²⁾.

Die *species intentionales* sind aber keineswegs, wie Demokrit lehrte, als winzige Körperchen aufzufassen, die von den Gegen-

¹⁾ *De Anima* III 1. 4: Unio objecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium Theologorum et Philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, per illas objecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem, quia sunt formae repraesentantes, intentionales vero non, quia entia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet. — *De Angelis* II 3. 7.

²⁾ D. A. (= *De Anima*) III 1. 5.

ständen abgesplittert oder ausgeströmt werden. Suarez sieht in ihnen nur akzidentelle, nicht substanzielle Wirklichkeiten¹⁾, wandernde Qualitäten des übertragenden Mediums und der Sinne, die von den Körpern kreisförmig nach allen Richtungen ausgesandt werden, gleich den kreisförmigen Wellen des Wassers²⁾, und so auch auf unsere Sinnesorgane treffen. Da die sinnliche Wahrnehmung ebenso wie die Akte der sinnlichen Phantasie und des sinnlichen Gedächtnisses sich wesensnotwendig mit Hilfe körperlicher Organe vollziehen, so sind auch die bei diesen Prozessen mitwirkenden *species intentionales sensibiles* als materielle Qualitäten aufzufassen. Aus dieser materiellen Beschaffenheit folgt dann weiter ihre räumliche Ausdehnung und Teilbarkeit³⁾. Nur dem Verstande stehen für seine rein geistige Denktätigkeit immaterielle *species intelligibiles* zur Verfügung⁴⁾.

Die *species intentionalis* gelangt zum Wahrnehmungsorgan, um hier ihrem Zweck entsprechend die Wahrnehmung des Objektes zu veranlassen. Sie erhält hier die Bezeichnung einer *species impressa*. Wie sich ihre Aufnahme dort vollzieht, ist uns unbekannt, nur sagt uns Suarez, dass sie trotz ihrer materiellen Natur keinerlei physische Wirkungen ausübt⁵⁾. Durch die *species impressa* erhält das Erkenntnisvermögen eine besondere qualitative Disposition, die es zur aktuellen Wahrnehmung des Objektes befähigt. Der Eintritt der *species impressa* bedeutet nicht an und für sich schon die aktuelle Wahrnehmung; zu solcher Leistung ist die disponierende *species* ausserstande, da sie überhaupt keinerlei „Ähnlichkeit“ mit ihrem Objekt besitzt. Sie ist ihrem Wesen nach durchaus verschieden von diesem, z. B. die *species* eines farbigen Gegenstandes ist nicht selbst wieder farbig⁶⁾. Auch fehlt ihr die für den Erkenntnisakt erforderliche *similitudo intentionalis*⁷⁾, die darin besteht, dass sich das auf das Objekt hinstrebende (intendere) Erkenntnisvermögen diesem gleichsam „verähnlicht“. Das Verhältnis der *species impressa* zum Objekte kann nur verglichen werden mit der Beziehung des Samenkorns zur Frucht, der es entstammt und die wiederum aus ihm hervorgehen soll. Auch hier ist keine formelle Ähnlichkeit festzustellen, wohl aber ist die kommende Frucht im Samenkorn keimhaft enthalten⁸⁾.

Die *species impressa* bringt also ihr Objekt nicht „formaliter“

¹⁾ D. A. III 2. 7.

²⁾ D. A. III 2. 18: Quare dicendum videtur, objectum multiplicare sui species in circulum . . .

³⁾ D. A. III 2. 16.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ D. A. III 2. 34.

⁶⁾ D. A. III 2. 9; Species non sunt eiusdem rationis cum objectis suis. —

De Angelis II 3. 24.

⁷⁾ D. A. III 2. 26. — *De Deo* II 12. 12.

⁸⁾ D. A. III 2. 22. — *De Angelis* II 3. 24.

zur Darstellung, sondern „effective“¹⁾, sie ist gleichsam „das Samenkorn des Objektes, das der Wahrnehmungspotenz als dem Mutter-schosse anvertraut wird zur Bildung der Erkenntnis“²⁾. Zur Begründung seiner Ansicht weist Suarez namentlich auf die aktive Wirksamkeit der seelischen Fähigkeiten hin. Wenn nämlich die *species impressa* schon formaliter die intentionale Darstellung ihres Objektes bedeutete, wenn sie gewissermassen das formelle Abbild des Gegenstandes der Erkenntnispotenz einprägte, so verhielten sich die Wahrnehmungsfähigkeiten den Erkenntnisakten gegenüber nur rezeptiv und passiv. Dann müsste aber der Mensch alle die unzähligen Eindrücke sinnlicher und geistiger Art, die er in jedem Augenblicke empfängt, gleichzeitig in der gleichen Weise auffassen, da sich die Erkenntnis ja durch jenes Einprägen der *species* schon vollzöge. Der Wille könnte in keiner Weise den Verstand bewegen, dieses Objekt zu erfassen und jenes nicht³⁾. Diese Annahme widerspricht aber der scholastischen Seelenlehre, die alle seelischen Vorgänge als von den Seelenvermögen verursacht ansieht, für die auch das Erkennen ein *vitaliter operari* ist⁴⁾. Wenn die Seelenvermögen als passive Potenzen bezeichnet werden, so bedeutet diese Ansicht in der Lehre des Suarez nur, dass sie, um in Wirksamkeit zu treten, des äusseren Anreizes und der richtunggebenden Disposition bedürfen. Der Erkenntnisakt selbst wird in spontaner Tätigkeit vollzogen von der durch die *species impressa* informierten Wahrnehmungspotenz⁵⁾.

Die Betätigung des Erkenntnisvermögens, die *actio cognoscendi*, besteht in der Hervorbringung der *species expressa*, die beim intellektuellen Erkenntnisprozess *verbum* genannt wird⁶⁾. Diese stellt die wirkliche *similitudo intentionalis objecti* dar und ist identisch mit dem eigentlichen Erkennen. In sich selbst betrachtet, ist die *species expressa* nicht etwa eine ausserhalb der seelischen Potenz stehende Realität, sondern wiederum eine qualitative Bestimmtheit der Wahrnehmungsfähigkeit, wodurch diese das Objekt unmittelbar erkennend erfasst⁷⁾. Der gesamte Wahrnehmungsvorgang setzt sich also nach der Lehre des Suarez aus vier Teilen zusammen: *species impressa*, *potentia cognoscitiva*, *actio cognoscendi* und *species expressa*. Die drei letzten Faktoren entsprechen den für jede wahre „Handlung“ wesensnotwendigen Begriffen: *principium actionis*,

¹⁾ D. A. III 2. 20: *Species intentionales non repraesentant formaliter objecta, sed effective tantum . . . III 2. 2 . . . Disp. met. VI s. 5. n. 7 — De Deo II 13. 1; II 12. 12; II 12. 7. De Angelis II 27. 26.*

²⁾ D. A. III 2. 22.

³⁾ D. A. III 2. 20.

⁴⁾ A. A. III 4. 2.

⁵⁾ D. A. III 4. 13: *Principium integrum productivum actus est potentia informata specie.*

⁶⁾ D. A. III 5. 7. — *De Deo II 11. 7.*

⁷⁾ D. A. III 5. 11.

actio und terminus actionis. Während aber sonst bei einer Handlung stets das handelnde Prinzip und die erzielte Wirkung oder der terminus verschiedene, auseinanderliegende Dinge sind, haben wir es hier mit einer *actio immanens* zu tun¹⁾, deren sämtliche Glieder an einem einzigen Substrat, dem Erkenntnisvermögen, verwirklicht sind. Die *species impressa* stellt sich als vorbereitende Disposition dieses Vermögens dar, die *actio* vollzieht sich einerseits durch das Vermögen, andererseits in und an ihm, und der Erfolg der Handlung, das Erkennen, ist wiederum ein qualitativer Zustand eben dieses Vermögens. Dennoch müssen die einzelnen Teile scharf voneinander geschieden werden. *Species impressa* und *species expressa* sind in dieser Lehre völlig verschiedene, real getrennte Dinge, denn die Veranlassung zur Hervorbringung des Erkenntnisaktes und dieses Erkennen selbst können nicht miteinander gleichgesetzt werden. *Actio* und *species expressa* sind ebenfalls voneinander verschieden, und zwar nimmt Suarez hier eine *distinctio modalis* an²⁾, d. h. die gleiche Unterscheidung, die z. B. zwischen einem Gegenstand und dem Modus seiner Ausdehnung besteht. Die *actio* ist lediglich die *productio termini*, sie ist die *actio cognoscendi in fieri*, der Suarez ausdrücklich trennend gegenüberstellt den *actus cognoscendi in facto esse*, der wiederum gleich der *species expressa* oder dem *verbum* ist³⁾. Diese Unterscheidung gilt unbedingt, trotzdem die *species expressa* nicht nur in ihrem Entstehen von der *actio* abhängig ist, sondern auch in ihrem Sein und Bestehen ständig mit jener verknüpft sein muss. Denn das Erkennen ist kein Zustand, der, einmal hervorgebracht, als fertiges, für sich bestehendes Produkt in unserem Geiste vorliegt, sondern die aktuelle Erkenntnis dauert nur so lange an, als sie vom Erkenntnisvermögen in beständiger ununterbrochener *actio* neu geschaffen wird⁴⁾.

Die *species expressa* ist, wie wir schon sagten, eine *qualitas*, d. h. eine akzidentelle Bestimmtheit der *potentia cognoscitiva*. Sie ist ferner die *similitudo intentionalis objecti* oder ein geistiges Abbild ihres Gegenstandes. Durch sie findet die Wahrnehmung des Objektes statt, die bezeichnet wird als *terminatio cognitionis ad objectum*. Wir müssen uns diesen Vorgang nach der Darstellung des Suarez als eine Art Strebeakt vorstellen, als ein *intendere in aliquid*, indem das erkennende Vermögen gleichsam aus sich heraus dem Objekte zustrebt, um in diesem seinen Zielpunkt zu finden. Als erläuterndes Beispiel kann uns nach den Worten des Suarez ein Liebesakt dienen, der auch hinausstrebt zu dem geliebten Gegenstand⁵⁾. Unser Erkennen bezieht sich also unmittelbar auf den ausser uns befindlichen Gegenstand, der uns die *species impressa*

¹⁾ *Disp. met.* 28 s. 2 n. 1.

²⁾ D. A. III 5. 11.

³⁾ A. A. III 5. 7. — *De Angelis* II 4. 22. — *De Deo* II 11. 8.

⁴⁾ *Disp. met.* 48 s. 2 n. 21.

⁵⁾ D. A. III 5. 17.

zusandte. Daraus folgt, dass die *species expressa*, die mit diesem erkennenden Strebeakt identisch ist, selbst niemals direktes Objekt der Wahrnehmung ist noch sein kann¹⁾. Wenn sie als ein „Abbild“ (*species* oder *similitudo*) ihres Objektes bezeichnet wurde, so darf doch nicht übersehen werden, dass es sich hier nur um eine *similitudo defectuosa et analoga* handelt²⁾. Die Verähnlichung des Erkenntnisvermögens darf nicht in materieller, sondern muss in rein geistiger Weise aufgefasst werden und besteht ihrem innersten Wesen nach gerade in jenem „Hinstreben“ und „Hinzielen“ auf das Objekt³⁾. *Species expressa* und *verbum* sind eben *medium quo* (sci. res cognoscitur) der Erkenntnis, niemals *medium in quo* oder gar *medium quod*⁴⁾.

Mit welcher unbeirrbarer Folgerichtigkeit Suarez diese Anschauung, teilweise im Gegensatz zur thomistischen Schule, durchführt, zeigt namentlich seine Auffassung vom gedächtnismässigen Erkennen und von der Phantasietätigkeit. Die Wahrnehmungen der äusseren Sinne sind der Anlass, dass der dem Menschen eigene *sensus interior* in sich *species impressae interiores* erzeugt⁵⁾. Auf Grund dieser qualitativen Dispositionen vermag er dann die sinnlichen Wahrnehmungen zu reproduzieren in den Vorgängen des Gedächtnisses und der Phantasie. Diese Reproduktionsprozesse sind nun, wie Suarez lehrt, völlig gleichartig den äusseren Wahrnehmungsakten. Auch sie stellen immanente Handlungen dar, die, von dem durch die *species impressa* disponierten inneren Sinnesvermögen ausgeführt, zur Erzeugung eines Terminus, der *species expressa* des inneren Sinnes, führen. Da man das Reproduktionsvermögen als *phantasia* bezeichnet, so wird dieser terminus *phantasma* oder auch *imago* und *idolum* genannt. Das *phantasma* ist gleich der *species expressa* identisch mit der vom inneren Sinne vollzogenen Wahrnehmung. Durch sie wird der äussere Wahrnehmungsgegenstand unmittelbar erfasst, obwohl dieses Objekt bei den Gedächtnisvorgängen seinem realen Dasein nach überhaupt nicht gegenwärtig ist oder vielleicht gar nicht mehr existiert⁶⁾. Nachdem nämlich unter dem Einflusse der Wahrnehmungen der äusseren Sinne die *species impressae interiores* gebildet worden sind, ist die tatsächliche Anwesenheit der zugehörigen Objekte für die erkennenden Akte der Gedächtnis- und Phantasietätigkeit nicht mehr erforderlich. Dennoch bezieht sich in jenen Akten das Erkenntnisvermögen des inneren Sinnes unmittelbar auf jene Objekte selbst, genau so wie auch ein Liebesakt zu dem geliebten Gegenstande hinstrebt unabhängig davon, ob dieser noch besteht oder nicht⁷⁾. Das *phantasma*, so lehrt uns Suárez, ist nicht,

1) D. A. III 5. 11. — *De Deo* II 13. 1.

2) D. A. III 2. 26.

3) D. A. III 5. 17.

4) D. A. III 5. 11.

5) D. A. III 9. 10.

6) D. A. III 5. 11 und 17. — 7) D. A. III 5. 17.

wie Thomas von Aquin und seine Schüler annehmen, ein ex indigentia objecti hergestelltes Hilfsmittel, das sich bei Abwesenheit des eigentlichen Erkenntnisgegenstandes als dessen vergeistigte Photographie dem inneren Sinne darbietet, und „in dem“ nun das Objekt erschaut wird¹⁾. Es ist gleich der *species expressa* der äusseren Sinne stets Erkenntnisakt und *medium quo*, das niemals irgendwie mit Objektscharakter behaftet, dem erkennenden Subjekt gegenübersteht.

2. Die Entstehung der Verstandeserkenntnis.

Die sinnliche Wahrnehmung bildet die Grundlage für die Verstandeserkenntnis²⁾, und zwar tritt dem Verstande das Material für seine begriffliche Tätigkeit in den vom inneren Sinne erzeugten Phantasmen entgegen³⁾. Die intellektuellen Erkenntnisakte vollziehen sich nach den gleichen Gesetzen und Bedingungen wie die Akte der sinnlichen Wahrnehmung, auch für sie sind *potentia cognoscitiva*, *species impressa intelligibilis*, *verbum* (*species expressa intelligibilis*) und *actio cognoscendi* erforderlich. Nur müssen, da der menschliche Intellekt ein rein geistiges Vermögen ist, auch sämtliche Faktoren des Erkenntnisaktes von geistiger Natur sein. Zu den Grundanschauungen unseres spanischen Scholastikers gehört auch der Satz, dass eine Potenz von minderm Werte und minderer Vollkommenheit niemals auf ein wesentlich höheres Vermögen einen wirkursächlichen Einfluss ausüben könne. Deshalb waren die Wahrnehmungsakte der äusseren Sinne nur der Anlass und nicht etwa die unmittelbare Ursache für die Entstehung der *species impressa* des inneren Sinnes, die vielmehr von diesem wesentlich höheren Vermögen selbstständig erzeugt wurden⁴⁾. Wenn nun der Verstand das Material seiner Tätigkeit durch Vermittlung der Phantasmen erhält, so ist dabei eine kausale Beeinflussung des geistigen Erkenntnisvermögens durch die materiellen Phantasmen völlig ausgeschlossen. Die *species impressae intelligibiles* sind das ausschliessliche Erzeugnis des *intellectus agens*, der sie bildet auf Veranlassung der Phantasmen und „gleichsam nach ihrem Vorbilde“⁵⁾. Falsch ist die Ansicht, so lehrt unser Autor, dass das phantasma als untergeordnete Ursache, als *causa instrumentalis* bei der Schaffung der *species impressa intelligibilis* beteiligt wäre⁶⁾, denn ein Werkzeug von materieller

¹⁾ S. Thomas, S. Th. I q. 84 a. 2 ad 1. — I q. 85 a. 2 ad 3.

²⁾ Vgl. Lechner, *Die Erkenntnislehre des Suarez* (Philos. Jahrb. 1912).

³⁾ D. A. IV 2. 11.

⁴⁾ D. A. III 9. 10.

⁵⁾ D. A. IV 2. 12. — *De Angelis* II 3. 7.

⁶⁾ Vgl. dagegen *Disp. met.* 21 s. 3 n. 7: ut licet species intelligibilis fiat medio phantasmate, ut instrumento . . . Dieser Ausspruch scheint eine Konzession an die thomistische Lehre darzustellen, jedoch lassen die Ausführungen des Suarez in den Büchern *De anima* durch ihre Bestimmtheit und Deutlichkeit keinen Zweifel an der wirklichen Ansicht des spanischen Philosophen aufkommen.

Natur kann nicht mitwirken in einem geistigen Prozesse¹⁾. Falsch ist es auch, wenn man glaubt, das phantasma könne durch eine Einwirkung des *intellectus agens* entmaterialisiert werden, da zu solcher Handlung an materiellen Objekten wiederum die geistige Potenz unfähig ist²⁾. Die äusseren Sinne, der innere Sinn und der Verstand wurzeln eben in der einen menschlichen Seele; daraus erklärt sich die wunderbare Harmonie, dass bei Betätigung der niederen Kräfte die höheren Vermögen die entsprechenden species in sich bilden ohne gegenseitige kausale Beeinflussung³⁾.

Der durch die *species impressa intelligibilis* disponierte Intellekt erzeugt nun den eigentlichen Erkenntnisakt oder das *verbum*. Im Gegensatz zum *intellectus agens*, dem die Hervorbringung der *species impressa* obliegt, wird der die eigentliche Erkenntnisfunktion ausübende Verstand *intellectus possibilis* genannt⁴⁾, doch sind, wie Suarez sagt, *intellectus agens* und *possibilis* lediglich zwei begrifflich verschiedene Auffassungen des einen ungeteilten intellektuellen Erkenntnisvermögens⁵⁾. Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist das gleiche Objekt, das auch in dem zu Grunde liegenden phantasma erfasst wurde, in seiner konkreten Wirklichkeit, seiner zeitlichen und räumlichen Bestimmtheit. Nur vollzieht sich die Erkenntnis diesmal in geistiger, begrifflicher Form. Suarez lehnt durchaus die Ansicht des hl. Thomas ab, nach welcher der Intellekt im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung nur abstrakte und allgemeine Wesenheiten erkenne, die erst durch einen Akt nachträglicher Reflexion zum Einzelbegriff determiniert und eingeschränkt würden⁶⁾. Das erste, unmittelbare Erzeugnis des geistigen Erkenntnisprozesses ist vielmehr nach der Lehre des spanischen Jesuiten ein Einzelbegriff, in dem erst durch begriffliche Zerlegung die zu Grunde liegende allgemeine Wesenheit herausgehoben wird⁷⁾. Die Aufstellung der eigentlichen Allgemeinbegriffe endlich ist erst das Ergebnis einer längeren vergleichenden Betrachtung mehrerer Einzelbegriffe⁸⁾.

¹⁾ D. A. IV 2. 7: communis ratio, quod instrumentum inferioris ordinis non potest naturaliter attingere effectum perfectioris ordinis ac tam superioris, quam est natura spiritualis ad materiam collata. — IV 2. 5: nam phantasma semper materiale atque in se immutatum perseverat: ergo non potest causare speciem intelligibilem seipso perfectiorem.

²⁾ D. A. IV 2. 5: Peto enim, an per illam actionem (scilicet illuminativam) sit aliquid impressum phantasmati, atque adeo an ipsum phantasma sit realiter immutatum? Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis est spiritualis: ergo nihil materiali phantasmati imprimere potest: ergo non immutat illud realiter. — D. A. IV 2. 15—17.

³⁾ D. A. III 9. 10. — IV 2. 7. — IV 2. 12: est enim notandum, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima: hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando ...

⁴⁾ D. A. IV 8. 1. — ⁵⁾ D. A. IV 8. 12—13.

⁶⁾ D. A. IV 3. 3—7. — *De Deo* II 28. 12.

⁷⁾ D. A. IV 3. 11—19. — *Disp. met.* 6 s. 6 n. 1—11.

⁸⁾ D. A. IV 3. 21. — *Disp. met.* 6 s. 6 n. 12.

II. Kritik der Lehre des Suarez.

Wenden wir uns nunmehr einer historischen und sachlichen Würdigung der Lehren unseres spanischen Denkers zu.

Suarez benutzt für die Grundlagen seiner Erkenntnislehre Aristotelische Gedankengänge. Der Stagirite hatte den Grundsatz der Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten und der Verähnlichung des Erkenntnisvermögens aufgestellt, und die *species sensibilis* ist die Nachfolgerin des *εἶδος αἰσθητόν* des grossen Griechen. Aristotelisch ist auch die Lehre von der Rezeptivität der sinnlichen Wahrnehmung und die strenge Forderung der Sinnestätigkeit als des Anfangs- und Ausgangspunktes jeder weiteren Erkenntnis. Die entgegengesetzte, mehr mystisch gehaltene *cognitio in rationibus aeternis*, wie sie, von Augustin herstammend, in der älteren Franziskanerschule herrschende Anschauung war, wird von dem spanischen Denker mit Nachdruck zurückgewiesen¹⁾. In der Erörterung der peripatetischen Grundsätze, die zum grossen Teile Gemeingut der scholastischen Philosophie geworden waren, geht Suarez mehrfach unmittelbar auf die Schriften des Stagiriten zurück, ja es fehlt sogar nicht an textkritischen Entwicklungen. Als Kommentare dienen ihm die Werke des Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistius, Simplicius, Philoponus, Averroes, Argyropulos und Perionius. Namentlich aber übernimmt Suarez die Gedanken des Stagiriten in der Form, in der sie ihm in den Schriften des Thomas von Aquin entgegentreten. Die Lehren des Aquinaten werden in jeder Frage gewissenhaft zu Rate gezogen, und deutlich tritt das Bestreben des spanischen Denkers hervor, seine Anschauungen mit den Ansichten des „Fürsten der Scholastik“ so weit wie möglich in Einklang zu halten. Als Thomist zeigt sich Suarez vor allem in den psychologischen Bestimmungen über die Seele und ihre real getrennten Vermögen sowie in einer Reihe metaphysischer Grundanschauungen.

Jedoch weicht die Erkenntnislehre unseres Autors in wesentlichen Punkten ab von den Lehren des Aquinaten und dem in ihnen sich verkörpernden Geiste des Stagiriten. Wir wiesen bereits darauf hin, dass der Grundsatz der Passivität der Sinnesvermögen und der Rezeptivität jeder Erkenntnis bei Suarez nichts weiter besage als die Notwendigkeit eines auslösenden Reizes und einer richtunggebenden Disposition. Das eigentliche Erkennen kommt erst zustande durch den Akt spontaner Hervorbringung der *species expressa* und des *verbum*. In der konsequenten Form, in der diese Ansicht in den Lehren über die Natur der *species* zum Ausdruck kommt, ist mit dem peripatetisch-thomistischen Grundsatz der Rezeptivität gebrochen. Gewiss lehrt auch Thomas, dass alles Erkennen als aktive Betätigung der Seele aufgefasst werden müsse. Aber diese Betätigung stellt eine Art Schauen des Objektes dar, während

¹⁾ *Disp. met.* 1 s. 4 n. 24.

Suarez dieses Schauen einer ausgedehnten Analyse unterwirft und mit bestimmten Worten als *actio*, d. h. als Erzeugung eines *terminus*, des eigentlichen Erkenntnisbildes bezeichnet¹⁾. Die *species impressa* bringt ihr Objekt nach den Worten unseres spanischen Scholastikers nur *effective* zur Darstellung, während Thomas, wie Suarez selbst zügibt, eine *repraesentatio formalis* annimmt. Das bedeutet aber, dass in der Lehre des Aquinaten die *species impressa* sich als formal getreues Abbild, als wahre *similitudo objecti*, der Erkenntnispotenz darbietet, die selbst in wesentlich passiver Haltung verharret. In diesem Erkenntnisbild (*medium in quo*) und damit erst durch dieses nimmt alsdann die Seele das Objekt selbst schauend wahr. Deshalb bedarf das thomistische System für die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung auch keiner *species expressa*, da ja die *species impressa* bereits alle für die Erkenntnis notwendigen Eigenschaften besitzt. Nur dann, wenn das eigentliche Objekt nicht gegeben ist, d. h. in den Akten des Verstandes, des Gedächtnisses und der Phantasie, nimmt auch der Aquinate die Erzeugung eines *terminus* als des stellvertretenden Objektes an, auf das sich alsdann die Erkenntnis richtet. Das so ex *indigentia objecti* entstandene *verbum* oder *idolum* trägt aber keine Spur mehr von dem reinen Funktionscharakter des „Hinstrebens“ an sich, den die gleichnamigen Gebilde in der Lehre des Suarez aufweisen. Diese Gegensätze treten besonders hervor in der Polemik des spanischen Jesuiten gegen die Thomisten des 15. und 16. Jahrhunderts: Soncinas, Dominicus von Flandern, Ferrarius, Cajetanus, Capreolus, Javellus und Dominicus Soto²⁾.

Zu seiner abweichenden Auffassung wird Suarez teilweise veranlasst durch seine eigenartige Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Geist. Materielles und Immaterielles stehen sich nach Art kontradiktorischer Begriffe unvereinbar gegenüber, und in dieses Begriffsschema werden nun auch die anthropologischen und psychologischen Probleme hineingezwängt. Da nur der Verstand sich als vom Körper wesentlich unabhängig und somit als geistig erweist, so kommt allen anderen Lebensvorgängen irgendwie der Charakter der Materialität zu. Materiell ist die sinnliche Wahrnehmung, materiell ist das phantasma. Zwischen Geist und Sinnlichkeit liegt eine unüberbrückbare Kluft, das Geistige ist einer ursächlichen Beeinflussung durch das Materielle entzogen und vermag auch selbst keine wesentlichen Wirkungen am Körperlichen hervorzubringen. Darum können zwar die Gegenstände der Aussenwelt durch die *species*

¹⁾ Vgl. S. Thomas, S. Th. I q. 85 a. 2 ad 3: *Quodl.* VIII a. 3 c; *Quodl.* V a. 8 ad 2.

²⁾ Suarez führt selbst einige Aussprüche des hl. Thomas an, die für die gegnerische Ansicht zu sprechen scheinen, so: *De Veritate* q. 4 a. 2 ad 3; *De Potentia* q. 9 a. 5; *Super Joannem* c. 1. — Die Thomisten, die die Lehre vom *medium in quo* verteidigen, sind nach Suarez hauptsächlich Cajetanus, Ferrarius und Capreolus.

impressae an den Organen der sinnlichen Wahrnehmung noch eine aktive Wirksamkeit ausüben, da beide Teile materieller Natur sind. Nicht aber vermögen die materiellen Phantasmen an der Tätigkeit des Verstandes ursächlichen Anteil zu nehmen. Sie sind trotz ihrer unbedingten Notwendigkeit für die inhaltliche Gestaltung der entsprechenden geistigen Erkenntnisbilder nur „Anlass“ oder „gleichsam Vorbild“ für das in absoluter Selbständigkeit und Spontaneität arbeitende höhere Seelenvermögen.

Suarez glaubt auch, mit diesen Lehren den Boden der aristotelisch-thomistischen Philosophie nicht verlassen zu haben. Sicherlich kommen die Grundsätze vom Gegensatz zwischen Materie und Geist und von der überlegenen Unabhängigkeit der höheren Vermögen auch in den Lehren des Aquinaten zum Ausdruck. Aber Thomas lässt dabei doch einen zweifachen Grad der Immaterialität gelten, er schliesst die Sinneserzeugnisse nicht ganz vom Bereich des Immateriellen aus und mildert dadurch den Gegensatz zwischen Verstand und Sinnlichkeit¹⁾. Wenn das Phantasma auch materieller Natur ist, so ist es doch nach der Ansicht des Aquinaten einer entmaterialisierenden Beeinflussung durch den *intellectus agens* zugänglich und vermag alsdann auch als Mitursache am Erzeugungsprozess des *verbum* teilzunehmen. So bleibt trotz der Selbständigkeit des Intellekts doch dessen rezeptiver Charakter gewahrt.

In den abweichenden Anschauungen des Suarez ist deutlich der Einfluss einer ganz bestimmten Geistesrichtung bemerkbar, die wir die platonisch-augustinische nennen wollen. Die Erkenntnislehre Platons hatte die Entstehung unseres Wissens so gedeutet, dass die Seele die Erkenntnisinhalte, die als Ueberreste des ehemaligen Schauens der ewigen Ideen schlummernd in ihr ruhen, bei Anlass der sinnlichen Wahrnehmungen in spontaner Tätigkeit aufweckte. Im Kampf gegen diese Theorie hatte Aristoteles das passive Verhalten der menschlichen Wahrnehmungsvermögen betont und die Seele als die unbeschriebene Tafel bezeichnet, auf die die Sinnesindrücke ihre Schriftzüge engraben. Spontaneität und Rezeptivität, Platonismus und Aristotelismus ringen nun miteinander in der Geistesentwicklung des Mittelalters. Durch Augustins Schriften erhielten die Grundgedanken Platons in christlicher Umformung Verbreitung unter den Denkern der Scholastik. Suarez ist in seiner nüchternen, nur nach logischen Begriffsfolgen fortschreitenden Denkart weit entfernt von der grosszügigen Gedankenwelt des Kirchenvaters. Er verleugnet namentlich die Aristotelische Herkunft seiner Grundsätze nicht, wenn er die *cognitio in rationibus aeternis*, die Erkenntnis Gottes und der eigenen Seele durch unmittelbare intuitive Schau ohne vermittelnde species unbedingt ablehnt und die Erwerbung solchen Wissens der mühsamen Tätigkeit des schlussfolgernden und abstrahierenden Denkens zuweist. Aber er beruft sich unmittelbar

¹⁾ *Quaest. de Anima* 13 c.

auf Augustin, wenn es gilt, die Aktivität der Erkenntnisvermögen und die Unmöglichkeit der Beeinflussung des Verstandes durch materielle Faktoren zu bekräftigen, und in Augustins Werken glaubt er bereits die *species impressa* als das lediglich virtuell repräsentierende „Samenkorn“ dargestellt zu finden.

Wie die Aristotelische Philosophie unserem spanischen Scholastiker vor allem durch die Werke des hl. Thomas übermittelt wurde, so treten die Augustinischen Einflüsse ihm besonders entgegen in den Schriften des Joannes Duns Scotus. Dieser Denker vertritt mit Nachdruck gegenüber den Lehren des Aquinaten die von der Franziskanerschule getreu überlieferte Augustinische Denkrichtung und sucht sie dem herrschenden peripatetischen Systeme einzugliedern. Suarez zeigt sich sehr vertraut mit den Werken des Franziskanerphilosophen und seiner Schüler, von denen er Galterius Burlaeus (Walter Burleigh) Antonius Andreas, Joannes de Ripa und Antonius Trombetus nennt. Auf die Lehren des Scotus stützt sich der spanische Jesuit bei der Formulierung des Verhältnisses von Erkenntnispotenz und *species impressa* im Wahrnehmungsakt. Auf ihn beruft er sich ferner, wenn er im Gegensatz zur Thomistischen Lehre dem Verstande eine unmittelbare Erkenntnis der Einzeldinge zuschreibt. Auch hatte Scotus schon die Entstehung des Erkenntnisaktes als Hervorbringung einer *species expressa* gedeutet.

Da aber Suarez diesen augustinish-scotistischen Gedankengängen gegenüber seine Thomistischen Grundlagen nicht preisgibt, so unterliegen die neu aufgenommenen Lehrsätze vielfach einem recht weitgehenden Bedeutungswandel und unterscheiden sich dadurch innerlich von den entsprechenden Auffassungen im System des Franziskaners. Wenn Scotus das aus der *actio cognoscendi* stammende Erkennen oder *verbum* in sich nochmals als eine Art uneigentlicher Handlung, als *actio grammaticalis* deutet und Suarez, diese Ansicht ablehnend, das Erkennen als *qualitas* bezeichnet, so liegt dieser Verschiedenheit kein bedeutender sachlicher Unterschied zu Grunde. Wichtiger aber ist die Tatsache, dass die Lehre von der Unabhängigkeit des Verstandes gegenüber den Einflüssen sinnlicher Faktoren bei den beiden Denkern auf völlig verschiedenen Voraussetzungen aufgebaut ist. Auch für Scotus ist das phantasma nur Anlass und nicht Ursache der intellektuellen Begriffsbildung. Aber eine kausale Verknüpfung ist deshalb nicht notwendig, weil im scotistischen Systeme nach dem Vorbild Augustins die eine, ungeteilte Seele allen Lebenserscheinungen als unmittelbarer Träger zu Grunde liegt. Der Franziskanerphilosoph kennt keine real getrennten seelischen Potenzen, die Seele selbst sieht, hört und fühlt, sie selbst erinnert sich und denkt. Wenn nun ein Akt sinnlicher Wahrnehmung von der Seele vollzogen wird, so wird gleichzeitig mit dieser Sinneserkenntnis auch ein entsprechender Verstandesbegriff erzeugt, ohne dass zwischen beiden Arten des Erkennens noch eine gegenseitige besondere Beeinflussung erforderlich wäre. Auch braucht nach der

Darstellung des Scotus nicht notwendig ein phantasma, wie Suarez annimmt, der Bildung der Begriffe zum Anlass zu dienen, da auch ein Akt unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung diesen Zweck erfüllen kann.

Thomas von Aquin hatte den Bereich des seelischen Lebens unter die real verschiedenen Seelenvermögen verteilt, dann aber eine gegenseitige organische Beeinflussung und Durchdringung der getrennten Wirksamkeitsgebiete angenommen. Scotus betont die Einheit des Ursprungs und die wurzelhafte Gleichförmigkeit aller Lebensbetätigung und stellt dann die peripherischen Ausprägungen der seelischen Wirksamkeit als voneinander unabhängige und geschiedene Erlebniskreise hin. In beiden Theorien scheint die psychologische Einheit des Seelenlebens gewahrt. Suarez dagegen lässt aus den nach thomistischem Vorbild real verschiedenen Seelenvermögen Wirkungen hervorgehen, die auch, nach scotistischer Art, getrennt bestehen und zu einheitlicher Durchdringung unfähig sind. Er sagt uns freilich, dass die seelischen Potenzen trotz ihrer Verschiedenheit doch in der gleichen Seele wurzeln; aber mit diesem blossen Hinweis ist das in Frage stehende Problem des psychologischen Zusammenhangs nicht gelöst, sondern höchstens verschoben. Die eigentliche Schwierigkeit der Frage scheint von unserem Autor gar nicht empfunden worden zu sein. Tatsächlich sind in seiner Lehre augustinisch-scotistische Gedanken auf aristotelisch-thomistische Grundlagen aufgepfropft, und diese Verbindung wesensfremder Elemente macht sich in der Theorie des spanischen Jesuiten durch den Mangel innerer Geschlossenheit geltend.

In der Frage des Verhältnisses von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* dagegen führt Suarez die scotistischen Anregungen konsequent bis zu den letzten Forderungen durch. Aristoteles hatte im intellektuellen Seelenvermögen als besondere Kraft den *intellectus agens* angenommen, der mit Hilfe der zu Grunde liegenden Sinneserfahrung die für den Verstandesakt notwendigen Vorbedingungen (species intelligibiles) erzeugte. Dieser *intellectus agens* hatte in seiner gesonderten Eigenart nur Sinn und Bedeutung im Gegensatz zum völlig passiven Verhalten des eigentlich erkennenden Verstandes, des *intellectus possibilis*. In der Erkenntnislehre Platons würde sich mangels eines solchen Gegenstandes der spontane Sondercharakter des wirkenden Intellekts in der allgemeinen Aktivität der Seelenkräfte verlieren. Daher musste jede platonisch orientierte Erkenntnisauffassung den *intellectus agens* als gesonderte Seelenkraft ablehnen, soweit sie ihn nicht als übermenschliches Prinzip der gesamten Erkenntnis ins Ungemessene steigerte. Während der tätige Intellekt uns in den aristotelisch gerichteten Geisteswerken Alberts des Grossen, Thomas von Aquins und der Thomistenschule als selbständiges menschliches Seelenvermögen entgegentritt, wird er von Wilhelm von Auvergne, Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta, John Peckham und Joannes Duns Scotus auf

Grund ihrer Lehre von der ungeteilten Einheit und Spontaneität der ganzen Seele verworfen. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn auch Suárez infolge der Betonung des aktiven Charakters der Erkenntnis *intellectus agens* und *possibilis* als zwei nur begrifflich verschiedene Wirkungsweisen des gleichen Vermögens auffasst. Der *intellectus agens* ist ihm nur der Ausdruck der spontanen Kraft, zwar nicht der ganzen Seele, wohl aber der ungeteilten Verstandespotenz.

Wenn Suárez ferner im Gegensatz zur Lehre des Aquinaten das Wesen der Verstandestätigkeit nicht im abstrahierenden Erfassen allgemeiner Wesenheiten erblickt, sondern dem Intellekt die unmittelbare Bildung eines dem sinnlichen phantasma entsprechenden konkreten Einzelbegriffs zuschreibt, so zeigt sich auch diese Anschauung wieder mit den besonders in der Franziskanerschule herrschenden Augustinischen Gedankengängen verknüpft. Auch sie wird bereits vertreten von Anselm von Canterbury, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Matthaeus von Aquasparta, Bonaventura und Duns Scotus. Freilich steht Suárez in dieser Frage auch unter dem Einflusse nominalistischer Denker. Im Verein mit Durandus, Aureoli und Occam bekämpft er die metaphysische Grundlage der thomistischen Erkenntnis- und Abstraktionslehre, die in der *materia signata* das Individuationsprinzip der Körper annahm. Die genannten Vertreter des Nominalismus erfreuen sich einer gewissen Wertschätzung unseres spanischen Philosophen, mit ihnen verbindet ihn der nüchterne Wirklichkeitsstandpunkt, der die Individualität jeglichen Seins betont. Die nominalistische Lösung des Universalienproblems wird jedoch von Suárez vollständig abgelehnt zu Gunsten des thomistischen Realismus, an dem er mit geringen Aenderungen festhält.

In den Schriften über die von uns dargestellten Fragen setzt sich Suárez noch mit einer Reihe anderer Denker der Vorzeit und der zeitgenössischen Geisteswelt auseinander, deren Ansichten er kurz referierend oder eingehend besprechend anführt. So nennt er uns Galenus, Seneca und Plinius, Plotin, Proclus und Porphyrius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Nemesius, D. Dionysius (Pseudodionysius) und Joh. Damascenus. Er zeigt sich vertraut mit den arabischen Philosophen Avicenna, Avempace und Averroes, deren Lehren jedoch fast sämtlich von ihm abgelehnt werden. Seine Ansichten über die Erkenntnis des Einzelobjektes findet Suárez bestätigt bei Richard von Mediavilla, Thomas von Strassburg, Gregor von Rimini, Apollinaris, Jandunus und Palatinus, während Aegidius von Rom und Pico von Mirandola die thomistische Auffassung vertreten. Auch lehren Aegidius von Rom, Apollinaris, Jandunus und Cajetan von Thiene eine ursächliche Teilnahme des phantasma am Erkenntnisprozess, während die von Suárez angenommene Spontaneität der Erkenntnisvermögen noch schroffer ausgesprochen wird von Heinrich von Gent sowie von

Niphus und Zimara. Das Verhältnis des *intellectus agens* und *possibilis* wird von Marsilius Ficinus im thomistischen Sinne, von Niphus und Abulensis aber gleichlautend mit unserem spanischen Denker angenommen. Aus den Reihen seiner Ordensbrüder erwähnt Suarez nur Pisanus, der den materiellen Charakter der *species sensibilis* bestreitet. Nirgendwo ist jedoch ein tieferer Einfluss der genannten Denker nachzuweisen.

Wir können die Lehren unseres spanischen Scholastikers bezeichnen als eine Form des Thomismus, die jedoch mit augustinisch-scotistischen Gedankengängen weitgehend durchsetzt ist und von der nüchternen Denkart des Nominalismus nicht unbeeinflusst blieb. Die einzelnen Probleme werden mit grossem Scharfsinn behandelt, und die unerbittliche Konsequenz mancher Entwicklungen stellt sicherlich einen Fortschritt gegenüber der Geistesarbeit früherer Zeiten dar. Da jedoch das Werk des Suarez aus Bausteinen errichtet ist, die ihrer gegenseitig sich widersprechenden Natur noch nicht genügend entkleidet sind, so verrät die von uns dargestellte Lehre in ihrer Gesamtheit einen Mangel innerer Einheit und Geschlossenheit. Sicherlich hat auch der Gegensatz zwischen den materiellen und geistigen Elementen der menschlichen Erkenntnis, der uns in den Lehren unseres Philosophen entgegentritt, den Boden vorbereitet, auf dem sich der schroffe Dualismus des Descartes, die Modi des Spinoza und der Parallelismus des Leibniz aufbauen konnten.