

## Die intellektuelle Erkenntnis.

Von P. C. Nink S. J. (Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

---

Die Frage über die Natur der intellektuellen Erkenntnis ist von großer Wichtigkeit; so sehr, daß der hl. Augustinus von den Begriffen sagt, niemand sei ein Weiser, der sie nicht verstanden habe<sup>1)</sup>. In der neueren Philosophie ist die eigene Erkenntnis in vorzüglicher Weise Gegenstand nicht allein der psychologischen Forschung, sondern auch der philosophischen Arbeit im engeren Sinne, namentlich der Erkenntnistheorie.

Es ist wahr, wenn man sich über das Wesen der Erkenntnis nicht klar ist, wird man auch die Frage nach ihrem Gegenstande nicht richtig beantworten. Der aristotelisch-scholastischen Philosophie macht man nun mit Vorliebe den Vorwurf, sie habe gerade die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis nicht in dem erforderlichen Maße betrieben. Hegel schreibt: „Die erste Stellung“ (des Gedankens zur Objektivität) „ist das unbefangene Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben.“ „Dieses Denken kann wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegenstand ebensowohl seinem Gehalte nach echtes spekulatives Philosophieren sein, als auch in end-

---

<sup>1)</sup> „Tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit“ (*De diversis quaestionibus* 83 liber unus, 46 n. 1; Migne PL. 40, 29).

lichen Denkbestimmungen, d. i. in dem noch unaufgelösten Gegensatze verweilen. . . . Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war<sup>(1)</sup>.

Die folgende Abhandlung versucht die erkenntnistheoretische Darstellung einiger Hauptfragen der menschlichen Erkenntnis. Wir sind der Ueberzeugung, daß keiner der vorgetragenen Gedanken in der scholastischen Philosophie des Mittelalters fehlt, ferner daß die scholastische Philosophie alle die Erkenntnis betreffenden Fragen gesehen und prinzipiell richtig gelöst hat. Dieser Aufsatz will die richtungweisenden Grundgedanken der scholastischen Lehre über die menschliche Erkenntnis an einigen viel entscheidenden Fragen im einzelnen herausarbeiten. Dabei wird sich herausstellen, daß viel behandelte erkenntnistheoretische Gegenwartsfragen im katholischen Mittelalter wohl bekannt waren und die richtige Lösung gefunden haben. Sehr gut orientiert über alle diese Fragen das ganz vorzügliche Buch von *Liberatore, Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquin*. Aus dem Italienischen übersetzt von Eugen Franz, Mainz 1861.

1. Die Tatsache der intellektuellen Erkenntnis. Wenn wir unser Erkennen prüfen, so lassen sich in ihm bei der ersten Betrachtung verschiedene Arten unterscheiden. Wir vollziehen Erkenntnisakte, die konkrete, raumzeitlich bestimmte Gegenstände darstellen: die Sinneswahrnehmungen, die Phantasievorstellungen. Diese sind, so lehrt die Psychologie, vielfach komplizierte Gebilde, bei denen eine Reihe von Komponenten zu einer einheitlichen Leistung verschmelzen. Innerhalb dieser Gruppen gibt es verschiedene Arten, die im einzelnen verschieden charakterisiert sind.

Außerdem haben wir tatsächlich höherstehende Erkenntnisleistungen; wir bilden Urteile, deren letzte Elemente Begriffe sind, wir verknüpfen Urteile zu Folgerungen und entwickeln diese zu Systemen des Wissens. Alle diese Erkenntnisse sind durch den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit

---

<sup>1)</sup> Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*<sup>3</sup>, § 26 und 27 (Ausgabe Lasson, Leipzig o. J., S. 59 f.)

ausgezeichnet. Wir können keinen Satz aussprechen, ohne daß notwendige und allgemeingültige Beziehungen in ihm zum Ausdruck gebracht würden. Die Wissenschaft insbesondere ist die Erkenntnis dessen, was entweder absolut notwendig oder unter gewissen Voraussetzungen notwendig und unabänderlich ist. Das Notwendigkeitsmoment irgendwelcher Art und Form entscheidet tatsächlich über den wissenschaftlichen Charakter unserer Erkenntnisse. Mögen auch große Wissenschaftsgebiete sich mit der Feststellung und Beschreibung von Tatsachen bemühen, sie sind nicht eine bloße Registrierung von Tatsachen, sie wollen mehr sein. Und auch die bloße Beschreibung und Registrierung bringt, weil sie in Urteilen vollzogen wird, notwendige Relationen zum Ausdruck. Unsere intellektuelle Erkenntnis besteht ihrem ganzen Umfang nach aus Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Weil das Urteil die Identitätsaussage zweier Begriffe ist, weil ferner die Schlußfolgerung nach dem bekannten Grundgesetz des Ratiocinium<sup>1)</sup> aus bekannten Urteilen auf ein unbekanntes schließt, so kommt die ganze Untersuchung in erster Linie auf die Frage hinaus: was sind die Begriffe? welche Gegenstände stellen sie dar? welche Faktoren sind bei ihrer Bildung beteiligt?

Der Begriff ist die intellektuelle Erfassung des Gegenstandes. Unsere Vernunft betrachtet dieses Einzelding nicht ausschließlich als ein Faktum, womit sich die sinnliche Wahrnehmung begnügt, sondern sieht es als den konkreten Ausdruck der abstrakten Form an, die sie in dem allgemeinen Begriff erkennt. Wir haben diese Begriffe und bringen sie in jedem Urteile zum Ausdruck. Wenn ich z. B. sage, diese Figur ist ein Kreis, dann erkenne ich: diese Figur ist der konkrete Ausdruck dessen, was durch die Definition des Kreises bezeichnet wird. Der Begriff des Kreises ist universal, d. i. ein unum versus alia: eine Einheit, betrachtet in Beziehung zu einer Vielheit, weshalb die scholastische Philosophie von dem universale sagt, es sei ein „unum habens habitudinem ad multa“. Wir erkennen nämlich: das,

<sup>1)</sup> Es lautet: Zwei, die mit demselben Dritten identisch oder von diesem verschieden sind, sind unter sich identisch oder verschieden; vgl. etwa Frick, *Logica*, Freiburg 1925, S. 62 f. Aus diesem Grundgesetz ergeben sich die Struktur des Ratiocinium, das Wesen des Syllogismus und seine Regeln, die Figuren und Weisen des Schließens. Sie alle werden aus dem einen Grundgesetz entwickelt.

was durch die Definition des Kreises ausgesagt wird, kann in vielen verwirklicht sein. Weil wir diese Begriffe haben, deshalb ist Wissenschaft möglich, und deshalb gibt es Wissenschaft.

2. Der Unterschied des Begriffes von der sinnlichen Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung hat durchaus nichts Allgemeines, sondern immer nur Einzelnes und Konkretes zum Gegenstande. Auch die Vorstellung der Phantasie stellt immer etwas Konkretes mit individuellen Bestimmtheiten dar. Das gilt auch von denjenigen Phantasiebildern, welche einen Typus zum Ausdruck bringen. Sie sind individuell und repräsentieren die charakteristischen Merkmale einer Art; deshalb sind sie jedem Individuum der betreffenden Art ähnlich. Der Begriff dagegen drückt die Wesenheit und ihre abstrakten Beziehungen aus. Auch bei der Erkenntnis körperlicher Gegenstände bietet der Begriff nicht eine figürliche Vorstellung des betr. körperlichen Seins, sondern das einfache Wesen jenes Seins hinsichtlich seiner Natur und inneren Beziehungen. Der Begriff ist nicht bloß eine Wiederholung oder Vervollkommnung des Sinnesbildes. Auch die ersten Begriffe unsrer Vernunft, die auf die sinnfälligen Dinge gerichtet sind, stellen den Gegenstand, den die Sinne in individueller Form wahrnehmen, hinsichtlich seiner innerlich notwendigen Merkmale dar. Also auch in den Fällen, wo Vernunft- und Sinneserkenntnis auf denselben Gegenstand gerichtet sind, ist die Art der Auffassung der Vernunft wesentlich verschieden von der Sinneserkenntnis. Die Vernunft bahnt sich kraft ihrer Abstraktionsfähigkeit zu Erkenntnissen den Weg, die den Bereich der Sinnesleistungen vollständig überschreiten. Die Wesenheit des Körperlichen, die wir erkennen, ist zwar in dem einzelnen Körper vorhanden; aber wir fassen sie in der intellektuellen Erkenntnis nicht so auf, wie sie in ihm vorhanden ist, nämlich nicht mit den dem Einzelgegenstande angehörigen Zufälligkeiten. Das, was der Begriff zum Ausdruck bringt, sind die innerlich absolut notwendigen Bestandteile der Gegenstände und ihre wesensnotwendigen Relationen.

Die Vernunft wird also durchaus nicht über alles durch die Sinne unterrichtet; die Sinneswahrnehmungen mögen noch so scharf sein und die feinsten Unterschiede der konkreten Dinge erkennen, sie nehmen den Gegenstand immer nur als Tatsache auf; sie sehen die Gegenstände in ihrer Größe usw., aber sie

wissen nicht, was Farbe, Gestalt, Größe usw. sind<sup>1)</sup>, und deshalb reichen sie nicht an die Vernunftleistung heran. Die Erkenntnis der wesensnotwendigen konstitutiven Elemente eines Gegenstandes und seiner absolut notwendigen Relationen ist der Vernunft allein eigentümlich.

Wenn wir daher in unserer Erkenntnis von den tiefer stehenden Leistungen zu den höheren aufwärts steigen, dann konstatieren wir folgende Reihenfolge: 1) Wir haben Wahrnehmungen einzelner konkreter Gegenstände und Beziehungen. Auch das Tier hat diese. 2) Wir kennen das Gemeinsame vieler einzelner Gegenstände. Auch diese Leistung kommt in der Sphäre der rein sensitiven Erkenntnis vor. Auch das Tier steht auf dieser Erkenntnisstufe; ein Hund unterscheidet einen ihm bis dahin unbekanntem Menschen von einem ihm bis dahin unbekanntem Hunde<sup>2)</sup>. 3) Außer diesen beiden Erkenntnisstufen haben wir noch eine wesentlich höhere Erkenntnisleistung. Wir wissen, was ein Gegenstand ist, m. a. W.: welche Bestandteile er absolut notwendig haben muß, um dieser Gegenstand zu sein, und welche Relationen absolut notwendig damit gegeben sind. Das drücken wir aus, wenn wir sagen: wir kennen das Wesen der Dinge. Der Sinn erkennt die Natur und Wesenheit nicht; er nimmt nur eine bestimmte, individuelle Tatsache von sinnfälliger Form wahr, im Falle eines Dreiecks: drei Seiten, die einen Raum einschließen, nicht aber das notwendige Wesen, das in diesem Dreieck verwirklicht ist.

Weil auf dieser dritten Stufe das erkannt wird, was nicht anders sein kann, deshalb erheben wir uns auf ihr über alle Leistungen des Tierinstinktes. Dadurch sind wir Menschen im Unterschied vom Tiere; darin bekundet sich unsere Intelligenz; dadurch sind wir zur Wissenschaft befähigt; dadurch kommen wir naturnotwendig zu einer Begriffssprache<sup>3)</sup>. In den Leistungen der ersten und zweiten Stufe mögen es uns die Tiere gleich tun, in manchen uns sogar übertreffen; der Abstand zwischen der zweiten und dritten Stufe dagegen ist unüberbrückbar; die dritte

<sup>1)</sup> „Aliud est magnitudo et quod quid est eius“ (S. Tomas, In 3 *de anima*, lectio 8); „non est omnino idem et res et quod quid est eius“ (l. c.); „potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro“ (l. c.).

<sup>2)</sup> Die Abstraktion, die Locke darstellt, berücksichtigt im wesentlichen diese Erkenntnisstufe; wir werden es unten näher sehen.

<sup>3)</sup> Vgl. C. Frank, *Philosophia naturalis*, Freiburg 1926, S. 236 f.

Stufe stellt gegenüber der zweiten ein ganz Neues dar. „Der Name intellektuelle Erkenntnis“, sagt der hl. Thomas, „besagt die innerste Erkenntnis. Begreifen (intelligere) heißt, gewissermaßen im Innern lesen. Das wird jedem klar, der erwägt, wie sich die Vernunft von den Sinnen unterscheidet. Die Sinneserkenntnis nämlich hat die äußeren, sinnfälligen Eigenschaften als Gegenstand. Die intellektuelle Erkenntnis aber dringt bis zum Wesen der Sache vor. Denn der Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis ist nach Aristoteles (3 de anima) das Wesen der Dinge“<sup>1)</sup>.

Die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist ein logisch letzter Akt, der nicht auf andere Akte zurückführbar ist. Wir können uns in jedem Urteil, das wir denken, von dem Vorhandensein der Wesenserkenntnis überzeugen.

3. Der Gegenstand der Wesenserkenntnis. Wir stellen uns nicht bloß viele einzelne Gegenstände vor, sondern wir erkennen sowohl mittels der inneren wie der äußeren Erfahrung in dem Mannigfaltigen, Veränderlichen und Zufälligen der Einzeldinge das eine bleibende Wesen und in diesem die Einheit des Mannigfaltigen, die Gesetze des Veränderlichen. Ein Beispiel aus unserer Bewußtseinswelt möge das illustrieren: die Akte unsers Bewußtseins sind hinsichtlich ihrer Existenz fließende, sich wandelnde Erlebnisse; aber jedes Erlebnis hat notwendig ein Subjekt, welches das Erlebnis hat, ein Objekt, auf das es sich bezieht, und ist notwendig gerade die spezifisch eigentümlich charakterisierte Hinwendung zum Objekt. So bietet jeder Gegenstand der inneren und äußeren Erfahrung in seiner Einheit zwei Seiten der Betrachtung dar: die Wesenheit und die Existenz. Durch sein Wesen hat er etwas Notwendiges, nämlich den absoluten Gegensatz zu all dem, was seiner innersten Natur widerstreitet. Jede Veränderlichkeit in der geschaffenen Wesenheit kommt von der Existenz her. Die Wesenheit ist aber in dem Gegenstande. Jeder Gegenstand hat sein Wesen; auch die

<sup>1)</sup> „Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in 3 de anime“ (S. Thomas, *S. theol.* 22 q 8 a 1). — „Naturas autem sensibilibus qualitatibus cognoscere non est sensus, sed intellectus“ (S. Thom. *S. theol.* 1 q 78 a 3).

Erscheinung hat ihr Wesen, und auch sie ist durch ihr Wesen mit dem Merkmal der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausgezeichnet. So ist es sicher eine Tatsache, daß ich jetzt schreibe, und als solche ist sie zufällig, aber daß ich durch das Schreiben eine Handlung vollziehe, Gedanken ausdrücke, daß diese Handlung sich in der Zeit vollzieht, das und vieles andere ist an dem zufälligen Faktum absolut notwendig. Oder: es ist eine ganz zufällige Sache, wenn ein Dreieck auf die Tafel gezeichnet wird; aber daß dieses Dreieck nur drei Winkel haben kann, deren Summe =  $2R$  ist, daß von ihm alle weiteren Dreieckssätze gelten, das ist so notwendig, daß das Gegenteil unmöglich ist.

So hat jedes individuelle Ding seine eigene Wesenheit; denn durch die Wesenheit ist ein Ding gerade das, was es ist. Es kann gar keinen Gegenstand geben, der nicht eine Wesenheit hätte. Das wäre geradezu absurd. Denn man würde sagen, etwas sei, ohne das zu haben, wodurch es ist; z. B. ein Mensch ohne das, was den Menschen zum Menschen macht. Dasselbe Wesen, das die Sinne in individueller Form wahrnehmen, wird von der Vernunft in allgemeiner Gestalt erfaßt, nach dem Worte der scholastischen Philosophie: „Singularis dum sentitur, universale dum intelligitur“. „Circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum“<sup>1)</sup>.

Auch in den vergänglichen Dingen gibt es ein beharrliches Sein, einen Träger der Veränderung. Gäbe es außer Gott kein beharrliches Sein, so gäbe es außer Gott auch keine Substanz. Wenn man sagt, alles Sein der Dinge ist fließend wie die Bewegung, so sagt man, ihr Sein ist kein eigentliches, sondern, wie eben auch die Bewegung, nur Modifikation oder Erscheinung eines andern. Es gibt also in den geschaffenen Dingen ein fließendes und ein beharrliches Sein. Das bleibende Sein ist ihr

<sup>1)</sup> S. Thomas, *De veritate* q 10 a 6 ad 3.

Wesen. „Quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis“<sup>1)</sup>. Universale „non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui“<sup>2)</sup>.

Weil unser Denken in den sinnfälligen Dingen das bleibende und übersinnliche Wesen mit seinen notwendigen Merkmalen und Beziehungen erkennt, deshalb sagen wir: das Denken erhebt sich über die Sinnlichkeit, in die übersinnliche Welt<sup>3)</sup>; wir wissen nur durchs Denken, was die Dinge sind; durch das Denken wird der innere Gehalt mit Entfernung der Schale herausgenommen; das Denken erfaßt das Innere, die wahrhaftige Natur der Dinge; wir sollen die Welt nicht bloß sehen, sondern erkennen und be-greifen.

Namen für dieses Bleibende in den veränderlichen Dingen sind: 1) Wesenheit, d. i. dasjenige, wodurch etwas das ist, was es ist<sup>4)</sup>. 2) Was-sein (quidditas): weil man durch die Erklärung der Wesenheit Antwort auf die Frage gibt: was ist es? oder auf die Frage: welches ist die Definition? 3) Form: weil man unter Form die innere Seinsweise versteht, in der etwas sein Bestehen und seine substanzielle Vollendung hat. 4) Natur, insofern das Wesen Prinzip der Tätigkeit ist und die spezifische Eigentümlichkeit der Wirkung bedingt<sup>5)</sup>. 5) Begriff, Grundbegriff: *notio, conceptus rei*: weil man unter dem Wesen eines Gegenstandes das versteht, was der Verstand von dem Gegenstand be-greift oder be-greifen kann. 6) Ratio rei, Seinsgrund, Wesensgrund: dasjenige, wodurch ein Sein, ein Wesen als dieses Wesen bestimmt ist. 7) Das Innere, die innere Natur der Dinge, nicht ihr äußeres, wandelbares Sein. Daraus erklären sich die Ausdrücke:

1) S. Thom., In *Boethium de Trinitate* q 5 a 2 ad 3.

2) S. Thom., *De verit.* q 1 a 5 ad 14.

3) Damit meinen wir außerdem auch, daß wir rein geistige Wesen erkennen können.

4) „*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse*“ (S. Thom., *De ente et essentia* cap. 1.)

5) „*Quia illud, per quod res in proprio genere vel specie constituitur, est, quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditas mutatur . . . . Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei . . . . Nomen autem naturae hoc modo sumptae (i. e. secundum quod omnis substantia natura est) videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione*“ (S. Thom., *De ente et essentia* cap. 1.)



innere (metaphysische) Notwendigkeit, innere Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Natürlich handelt es sich bei der Wesenserkenntnis im Sinne der Scholastik nicht um die Frage, ob man durch sie herausbekommen könne, bei welcher Temperatur etwa das Wasser gefriere oder flüssig werde, und ähnliches. Dergleichen Untersuchungen sind selbstverständlich mit den Mitteln der Naturwissenschaften zu führen. Aber die Grundbegriffe, die aller Naturwissenschaft zugrunde liegen, z. B. Sein, Einheit, Vielheit, Unterschied, Tätigkeit, Kraft, Ausdehnung, Veränderung usw.: diese Begriffe, die in jedem Satze der Naturwissenschaften vorausgesetzt sind, sind der Gegenstand der Wesenserkenntnis.

4. Der Unterschied zwischen dem *universale directum* und *reflexum*. Unser Geist hat eine doppelte Art von intellektueller Tätigkeit. In der direkten intellektuellen Tätigkeit erfaßt er das Wesen eines individuellen Gegenstandes. Er abstrahiert dabei von den individuellen Bestimmungen und hält nur die wesensnotwendigen Elemente des betr. Gegenstandes fest. Diese Tätigkeit setzt voraus, daß 1) auf seiten des Gegenstandes die Individualität von dem Wesen trennbar ist, und daß 2) unser Geist die Fähigkeit hat, die Wesenheit losgelöst von den individuellen Bestimmungen zu betrachten. Das erste liegt bei allen kontingenten Dingen vor; ihre Existenz ist nicht kraft ihres Wesens gegeben; das zweite, die Abstraktionsfähigkeit des Geistes, ist eine dem menschlichen Geiste eigentümliche Kraft. Das auf diese Weise erfaßte Objekt ist das *universale directum* oder *metaphysicum* (= die *natura praecisa a singularitate*).

Unser Geist kann aber weiterhin seinen eigenen Akt zum Gegenstand der Erkenntnis machen; das geschieht in der Reflexion, die in der Philosophie der Vorzeit „*secunda intentio*“ genannt wurde. Der Verstand kann in der Reflexion seinen Akt betrachten sowohl seinem subjektiven Sein nach (*reflexio psychologica*) wie auch nach dem, was in dem subjektiven Akt ausgedrückt ist (*reflexio ontologica*). Wenn wir nun das *universale directum*, etwa den Begriff des Menschen gebildet haben, dann können wir in einer ontologischen Reflexion über diesen Begriff reflektieren, wir können ihn mit den verschiedenen existierenden oder möglichen Individuen der Menschheit vergleichen und sehen dann, daß er in vielen vervielfältigt sein kann. „*Universale est commune multis; hoc enim dicitur universale, quod natum*

est multis inesse et de multis praedicari<sup>(1)</sup>). Die Wesenheit des Menschen, die bei der direkten Betrachtung ohne die Beziehung zu vielen aufgefaßt wurde, hat jetzt eine Beziehung zu vielen, in denen sie sein kann. Die mit dieser Beziehung betrachtete Wesenheit wird das universale reflexum oder logicum genannt.

Das universale directum hat nach der scholastischen Universalienlehre, deren Richtigkeit hier vorausgesetzt wird<sup>2)</sup>, seinem Gegenstande nach reale Existenz, nicht aber der Form nach, in der es den Gegenstand auffaßt. Denn bei dem universale directum lassen sich zwei Momente unterscheiden: 1) der wahrgenommene Gegenstand, z. B. die Wesenheit des Menschen, des Dreiecks usw., und 2) die bei der Auffassung stattfindende Abstraktion von den individuellen Bestimmungen, durch welche die Wesenheit in ihrer wirklichen Existenz individualisiert ist. Nun ist kein Zweifel, daß die Wesenheit des Menschen, des Dreiecks usw. in den wirklichen Menschen, Dreiecken usw. existiert. Das andere Moment aber, die Abstraktion von den individuellen Merkmalen jener Wesenheit, kommt von dem die Wesenheit erfassenden Geiste her. Somit hat der Gegenstand, der im universale directum gemeint ist, reale Existenz; dagegen existiert die Form, unter der er aufgefaßt wird, nicht in Wirklichkeit.

Anders ist es bei dem universale reflexum. Es ist die vom Geiste schon abstrahierte Wesenheit, insofern sie in ihrer Beziehung zu vielen betrachtet wird, weil sie nämlich in vielen sein kann. Die Allgemeinheit, die dem universale reflexum zukommt, besteht darin, daß die Wesenheit der Zahl nach eine und durch die Beziehung eine vielfache ist. Dieses universale reflexum existiert nicht als solches in der Wirklichkeit. Denn das, was durch das universale reflexum dargestellt wird, ist das universale directum als solches, d. i. die von den individuellen Bestimmungen abstrahierte Wesenheit. Die Wesenheit wird also beim universale reflexum als eine abstrahierte betrachtet. Die Abstraktion aber ist ein Werk des Geistes. Zweitens ist die Beziehung zu betrachten, welche die abstrahierte Wesenheit zu den Einzeldingen haben kann. Diese Beziehung ist ein Produkt

<sup>1)</sup> S. Thom., *In 7 Metaphys.* lect. 13; vgl. *Peri hermeneias* 1, lect. 10.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa Kleutgen *Philosophie der Vorzeit*<sup>2</sup>, Innsbruck 1878, S. 237—340. Liberatore-Franz, *Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin*, S. 45—55. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, 1. Band, 5. und 6. Auflage von Karl Frick, Freiburg 1923, S. 210—226.

des Geistes. Denn sie entsteht aus der Vergleichung, die der Geist zwischen der abstrahierten Wesenheit, die er als Begriff in sich hat, und den wirklichen existierenden oder möglichen Dingen macht. Somit ist auch die Beziehung, die zum Begriff des universale reflexum gehört, nicht in der Wirklichkeit. Das universale reflexum hat also nur eine ideale Existenz; m. a. W.: es ist ein Gedankending, das in den wirklichen oder möglichen Gegenständen seinen Grund hat.

Die Unterscheidung des universale in universale directum und reflexum und die bei beiden verschiedene Art ihrer Wirklichkeit ist von weittragender Bedeutung, um die Objektivität der allgemeinen Begriffe richtig zu bestimmen und so vor folgen-schweren Einseitigkeiten gesichert zu sein. „Die Vernachlässigung dieser Distinktion zwischen dem universale directum und reflexum“, so schreibt *Liberatore-Franz*, „gab zu großen Irrtümern Anlaß. Und fürwahr, was wird man in der Supposition, daß jene Distinktion überflüssig sei, auf die Frage antworten, ob das Allgemeine in den Dingen existiert oder nicht? Antwortet man mit nein, so wird daraus folgen, daß es ein bloßer Name ohne Inhalt oder ein reines Produkt unseres Geistes ist. So aber hätten wir den platten Nominalismus im ersten Fall und den skeptischen Konzeptualismus im andern. Antwortet man, daß das Allgemeine wirklich in der Natur existiere, so kehrt die Frage wieder, ob es von den Einzeldingen getrennt oder als eins mit ihnen existiert. Wer das erste annimmt, verfällt in den Platonismus oder in den Ontologismus, je nachdem dem Allgemeinen eine Subsistenz in sich selbst oder in der göttlichen Vernunft zugeschrieben wird. Sagt man dagegen, daß es mit den Individuen verwachsen sei, so wird der Pantheismus der falschen Realisten des Mittelalters oder der deutsche Transzendentalismus unsrer Zeiten unvermeidlich sein, je nachdem man den Unterschied der Individuen in die zur gemeinschaftlichen Wesenheit hinzukommenden Akzidentien oder bloß in die Phänomene und Erscheinungen verlegt. Die genannten Irrtümer verschwinden jedoch alle, sobald man die oben angegebene Distinktion vor Augen hält“<sup>1)</sup>. Auch von Boethius ist dieser Unterschied nicht klar gesehen und deshalb bei ihm die Universalienlehre nicht zum vollen Abschluß gebracht; vgl. *Liberatore-Franz* a. a. O. S. 117—121.

<sup>1)</sup> *Liberatore-Franz*, *Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. A.*, S. 281; vgl. S. 121 f.

5. Die Abstraktion, die nach der Lehre der Scholastik bei der Bildung der allgemeinen Begriffe beteiligt ist. Worin besteht die Abstraktion im Sinne der scholastischen Philosophie? Abstrahieren heißt eines betrachten ohne das andere, das mit ihm verbunden ist. „Cognoscere id, quod est in tali (i. e. corporali) materia individuali, non prout est in materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata“<sup>(1)</sup>. Der Geist erkennt das, was in den sinnfälligen Dingen ist, aber nicht auf die Weise, wie es in ihnen ist; und das heißt nichts anderes, als die durch die Sinneswahrnehmung dargestellte Form von den individuellen Bestimmungen abstrahieren.

Unser Geist erfaßt in den Dingen das Wesen der Dinge, das den Sinnen verschlossen bleibt. Die Tatsache dieser Erkenntnis steht fest. Davon kann man sich in jedem Urteil, das wir setzen, überzeugen; das ist die Voraussetzung der ganzen Wissenschaft. Die Wesenheit ist aber in den Dingen in konkreter, individualisierter Beschaffenheit; auch die der intellektuellen Erkenntnis vorausgehende Sinneswahrnehmung und das Sinnesbild (*phantasma*) hat die Wesenheit in ihrer Individualisierung. Die Abstraktion des Geistes enthüllt in dem Sinnesbild die Wesenheit, die nunmehr in ihrer enthüllten Form mit den Merkmalen der Notwendigkeit und Allgemeinheit sich darstellt. Das erste, was also der *intellectus* gegenüber dem *phantasma* tut, ist etwas Aktives. Diese Tätigkeit des Geistes ist dasjenige, was die Scholastik dem *intellectus agens* (der Aktivität) zuschreibt. Sie entschleiert die Wesenheit, macht sie sichtbar; sie teilt nichts mit, sondern entfernt etwas. Sie schafft nicht die Wesenheit; in diesem Sinne ist die Aktivität der geistigen Tätigkeit, die das Erste bei der intellektuellen Erkenntnis ist, nicht zu verstehen; aber sie befreit die Wesenheit in dem sinnfälligen Ding von ihrer individuellen Beschaffenheit; macht sie m. a. W. sichtbar.

Daß wir tatsächlich diese Leistung vollziehen, ersieht man aus folgendem: 1) Wir haben eine Erkenntnis der Wirklichkeit und nicht bloß von idealen Formen; wir wissen dabei, jedes Ding hat sein Wesen. Denn sonst würde man die absurde Behauptung aussprechen, es gebe etwas, ohne das zu sein, was es ist. 2) Wir haben tatsächlich eine Erkenntnis der idealen Formen. Wir

<sup>1)</sup> S. Thomas, *S. theol.* 1 q 85 a 1.

wissen, die individuelle Beschaffenheit gehört nicht zu den notwendigen Bestandteilen der Wesenheit. Denn sonst müßte, wo die betreffende Wesenheit sich findet, auch jene bestimmte individuelle Beschaffenheit sein; m. a. W.: es könnte nur ein einziges Individuum einer bestimmten Wesenheit existieren. Wir können somit die Wesenheit ohne ihre individuelle Beschaffenheit erfassen. 3) Das heißt aber nichts anderes als: unser Geist hat die Abstraktionsfähigkeit, weil er nämlich tatsächlich imstande ist, die Wesenheit losgelöst von ihrer individuellen Beschaffenheit zu erfassen. — Wäre diese klar liegende und offenkundig als richtig sich ausweisende Lehre der Scholastik nicht so oft und vollständig mißverstanden worden, so brauchte man darüber gar nicht so viele Worte zu machen.

Die Abstraktion gehört also im Sinne der Scholastik nicht der reflexen sondern der direkten Erkenntnis an. Sie zerlegt nicht die Erscheinung, etwa in integrale Teile, sondern enthüllt in der Erscheinung ihre Wesenheit und ermöglicht es dadurch der Vernunft, nunmehr in der *species expressa* die Wesenheit zu erfassen. Das sinnfällige Ding ist Materie und werkzeugliche Ursache der intellektuellen Erkenntnis. Erst wenn durch die Tätigkeit des *intellectus agens* in den sinnfälligen Dingen die Natur von den konkreten und individuellen Bestimmungen abstrahiert worden ist, kann die intellektuelle Erkenntniskraft durch das Objekt aktuiert werden. So sagt der hl. Thomas mit Recht: „In parte (vero) intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum“<sup>1)</sup>.

Kurz kann man demnach die Lehre der Scholastik in folgenden Punkten ausdrücken:

1) Unsere intellektuelle Erkenntniskraft leistet etwas, an das die Sinne in gar keiner Weise herankönnen; sie erfaßt die Wesenheiten der Dinge. Deswegen besteht zwischen Sinneserkenntnis und intellektueller Erkenntnis eine unüberschreitbare Kluft.

2) Gewiß muß die intellektuelle Erkenntniskraft durch den Erkenntnisgegenstand aktuiert werden<sup>2)</sup>; der Erkenntnisprozeß ist nach der Lehre der Kirchenväter als eine geistige Geburt anzusehen, durch welche das Objekt erkenntnismäßigerweise in uns erzeugt wird. So schreibt der hl. Augustinus: „Es ist offen-

<sup>1)</sup> S. Thom., *S. theol.* 1 q 79 a 3 ad 1.

<sup>2)</sup> Vgl. S. Thom., *S. theol.* 1 q 79 a 2.

bar festzuhalten, daß jeder Gegenstand, den wir erkennen, in uns die Kenntnis von sich miterzeugt. Denn von beiden wird die Erkenntnis hervorgebracht, von dem Erkennenden und dem Erkannten. Wenn daher der Geist sich selbst erkennt, dann ist er allein Urheber seiner Erkenntnis, weil in diesem Falle das Erkannte mit dem Erkennenden identisch (es selbst) ist<sup>(1)</sup>. Es muß ein Grund dafür da sein, daß der Geist, der aus sich jedes Objekt erkennen kann, gerade dieses Objekt erfaßt.

3) Aber andererseits ist doch die intellektuelle Erkenntniskraft notwendig aktiv (*intellectus agens*), weil das Objekt ihr nur durch den Einfluß einer ihr eigentümlichen Kraft erreichbar und intelligibel wird.

4) Das Aktive geht dem Passiven voraus. Denn zuerst muß die in dem Sinnesding enthaltene Wesenheit von ihren konkreten Bestimmungen befreit werden, damit sie die intellektuelle Erkenntniskraft aktuieren kann. Die abstrahierte Wesenheit heißt in der Sprache der Scholastik *species impressa*; sie bestimmt den erkennenden Geist. Daraus folgt: bei der intellektuellen Erkenntnisleistung besteht der erste Akt in der Analyse (Absonderung, Trennung), nicht in der Synthese (Vereinigung).

5) Der *intellectus agens*, d. i. das abstrahierende Vermögen, ist Fähigkeit derselben Seele, der auch die Phantasie angehört. Er macht durch seine Einwirkung das Sinnesbild fähig, den *intellectus possibilis*, d. i. die erkennende geistige Seelenfähigkeit, zur Auffassung der bloßen Wesenheit des sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes als Objekt zu bestimmen. Dabei wirken Sinnesbild und *intellectus agens* zusammen; das Sinnesbild als Instrumentalursache, der *intellectus agens* als Hauptursache. Die Wirkung aber dieses Zusammenwirkens von Sinnesbild und *intellectus agens* ist die *species impressa*. Sie ist das Mittel, durch die das Objekt den *intellectus possibilis* zur Hervorbringung des intellektuellen Wortes (*verbum mentis*) bestimmt. Sie informiert den *intellectus possibilis* und macht ihn fähig, diese oder jene *species expressa* hervorzubringen, d. i. den

<sup>1)</sup> „Liquidum tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque namque notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est“ (S. Augustinus, *De Trinitate* lib. 9 cap 12, Migne PL. 42,970.)

intellektuellen Ausdruck dieses oder jenes Gegenstandes zu bilden. Die *species impressa* nimmt teil an der Beschaffenheit des *intellectus agens*, weil sie nur ein immaterieller Ausdruck des Sinnesbildes ist. Der *intellectus agens* ist nichts anderes als die Abstraktionskraft.

6) Der Geist (*intellectus possibilis*) bildet, informiert und aktuiert durch die *species impressa*, die *species expressa*, die das Wesen des sinnfälligen Gegenstandes ausdrückt<sup>1)</sup>.

7) Die Tätigkeit des *intellectus agens* (der abstrahierenden Kraft) geht derjenigen des *intellectus possibilis* (der intellektuell er k e n n e n d e n Kraft) nicht der Zeit, sondern der Natur nach voraus. Anders ausgedrückt: das intellektuelle Erfassen der Wesenheit eines konkreten Gegenstandes ist *natura prius* (nicht *tempore prius*!) ein Abstrahieren (ein Sichtbarmachen) der betreffenden Wesenheit. Die e i n e intellektuelle Erkenntnis der Wesenheit ist sowohl ein A b s t r a h i e r e n der Wesenheit wie ein E r f a s s e n der abstrahierten Wesenheit, wobei in dem einen Prozeß das Abstrahieren gegenüber dem Erfassen seiner Natur nach früher ist. Die Abstraktion erzeugt nicht die zu erfassende Wesenheit, sondern setzt nur die Bedingung, die zu ihrer Auffassung notwendig ist<sup>2)</sup>.

8) Nur der *intellectus possibilis* (die intellektuelle E r k e n n t n i s kraft) gleicht einer unbeschriebenen Tafel (*tabula rasa*); der *intellectus agens* (die das Wesen eines Gegenstandes sichtbar machende Kraft) ist nach dem oft wiederholten Bilde

---

<sup>1)</sup> „*Intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis*“ (S. Thom., *S. theol.* 1 q 84 a 1) „*Quidditas rei est proprium obiectum intellectus*“ (l. c. 1 q 17 a 3 ad 1.) „*Proprium eius (intellectus) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*“ (l. c. 1 q 85 a 1); vgl. l. c. 1 q 57 a 2; q 78 a 3; q 86 a 1; q 87 a 3; q 89 a 4 und sonst sehr oft.

<sup>2)</sup> „*In mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis*“ (S. Thom., *De veritate* q 10 a 6). „*Duorum intellectuum, sc. possibilis et agentis, sunt duae actiones . . . . Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat*“ (S. Thom., *q. de anima* a. 4 ad 8); cf. *S. theol.* 1 q 79 a 3; q 84 a 6.

der Scholastik dem Lichte vergleichbar, das alle Farben virtualiter in sich enthält; das Licht des intellectus agens macht die Wesensbestandteile der Dinge sichtbar. Die in der scholastischen Philosophie üblichen Ausdrücke „tabula rasa“<sup>1)</sup> und „illuminatio phantasmatis“ sind keine Metaphern, sondern bezeichnen entscheidende Eigentümlichkeiten der intellektuellen Erkenntnis. Es handelt sich hierbei nicht um die psychologische Feststellung, ob wir die species impressa oder den intellectus agens haben; sondern das Ganze ist eine erkenntnistheoretische Analyse und Erklärung des Erkenntnisprozesses, die folgende Punkte als Grundlage hat: 1) Unsre Erkenntnis wird von ihren Gegenständen normiert; sie will sie erfassen, muß sich demnach von ihnen determinieren lassen. Das ist eine Wesenseinsicht, die aus dem Wesen der menschlichen Erkenntnis gewonnen wird, und zwar im Vollzug einer jeden Erkenntnis gewonnen werden kann. 2) Wir erkennen tatsächlich die wirklichen Dinge. 3) Die wirklichen Dinge haben ein Wesen; selbst die Erscheinung hat ihr Wesen; dieses Wesen ist in den Dingen. 4) Wir sind imstande, dieses Wesen in den Dingen zu erkennen. Das bekunden wir in jedem Urteil, sogar in dem einfachsten Urteil über eine Tatsache. Denn in jedem Urteil sagen wir aus: z. B. das ist ein Mensch; das ist eine Beziehung; das ist rot usw. — Was die scholastische Philosophie über die species impressa, d. i. über die abstrahierte und den erkennenden Geist determinierende Wesenheit, was sie über die species expressa, d. i. die das abstrahierte Wesen erfassende geistige Tätigkeit ausführt, ferner was sie über den intellectus agens (die abstrahierende Kraft) und das Zusammenwirken des intellectus agens mit dem Sinnesbild und über den intellectus possibilis (die erkennende Kraft) sagt, ist nichts anderes als das Resultat der Einsichten, die den Erkenntnisprozeß zum Gegenstand haben und an ihm vollzogen werden. Die intellektuelle Erkenntnis liegt als Tatsache vor. Das Wesen

<sup>1)</sup> Schon Platon, *Theaet.* 191 c, vergleicht die Seele mit einer Wachs-  
tafel (*κῆρινον ἐκμαγεῖον*), die Eindrücke erhalten kann (*ἀποτυποῦσθαι*) (l. c. 191 d),  
aber infolge seiner Ideenlehre in ganz anderem Sinne, als Aristoteles und die  
scholastischen Philosophen das tun. Bei Aristoteles lautet die Stelle also:  
*ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ. δεῖ δ'  
αὐτως ὡσπερ ἐν γραμματεῖᾳ ἢ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον* (*De anima*  
3 cap. 4, 429 b 30—430 a 2.)



dieser Tatsache und ihre inneren notwendigen Bestandteile sind in der scholastischen Lehre zum Ausdruck gebracht. Die Scholastik hat hier nur auf Grund der Tatsache der intellektuellen Erkenntnis und an ihr die Wesenseinsichten vollzogen, die uns das zum Bewußtsein bringen, was die menschliche Erkenntnis wesensmäßig ist und welche Elemente notwendig dabei beteiligt sind. Reine Tatsachenfeststellungen, bei denen nichts anderes als nur ein Faktisches festgestellt und ausgesagt würde, gibt es in unserm urteilsmäßigen Denken überhaupt nicht.

(Schluß folgt.)