

Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas von Aquin.

Von Dr. Paul Fleig (Freiburg i. Br.).

I.

1. Erkenntnistheorie kannte die Scholastik noch nicht, aber innerhalb des Bereiches ihrer Erkenntnislehre hatte sie übergenuß an Problematik, welche, mag ihr auch die moderne Fragestellung nicht eignen, doch tief in die heutige Problemlage eingreift. Diese Problematik scholastischer Erkenntnislehre konzentriert sich zur Hauptsache um den Begriff der species. Doch seltsam: so viel die Scholastiker von species reden, so wenig geben sie eine genaue Darlegung des Begriffes selbst. Und dennoch ist eine Klärung dieses grundlegenden Begriffes unerläßliche Notwendigkeit. Sobald man aber dieser Aufgabe sich unterziehen will, offenbaren sich allenthalben Schwierigkeiten, die sich besonders darin äußern, daß species im mannigfachsten Sinn zur Verwendung kommt. Nicht nur daß species intelligibilis und species sensibilis verschiedene, ja entgegengesetzte Eigenschaften aufweisen: eine Art der species ist bewußt, eine andere, die species impressa, ist dem Reich des Unbewußten zuzuzählen, so daß hier in ein und demselben Begriff die größten Gegensätze zutage treten. Die erwähnte Kargheit in der Erläuterung des Begriffes selbst läßt es ratsam erscheinen, zur Klarlegung und, um wenigstens einen festen Punkt in der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen zu erlangen, eine solche Art der species herauszugreifen, welche in der Erfahrung gegeben ist. Hierin dürfte sich keine Erkenntnis mit der unserer fünf Sinne messen können, nicht bloß weil sie überhaupt die Grundlage unseres Wissens ausmacht, sondern weil ihre Deutlichkeit, Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit gerade der species wieder zugute kommen muß, wo doch die species den Grund zur Erkenntnis legt.

Fragen wir hierüber beim Haupt der Scholastik, Thomas von Aquin, an, so sind wir schon mitten in die Schwierigkeiten hineingeraten. Wohl spricht Thomas von einer species impressa, aber sie ist unbewußt, und das unmittelbar Wahrgenommene soll der Außengegenstand sein. So wäre gerade bei der Außenwahrnehmung

die gesuchte species nicht in der Erfahrung gegeben. Dann bildet die unbewußte species nur das „Sprungbrett“ für das Erkennen, um, ohne irgendwie an die Schranken des dazwischenliegenden Raumes gebunden und von ihnen behindert zu sein, unmittelbar zum äußeren Objekt zurückzukehren¹⁾. Nur wenn aus Anlaß einer species impressa beim Akt des Erkennens eine species expressa erzeugt wird, ist sie das eigentlich Wahrgenommene²⁾, und wir haben dann hier in vollster Anschaulichkeit eine in der Erfahrung gegebene species, an der sich feststellen läßt, wie dieser Begriff zu deuten ist, ob nur als Aehnlichkeit oder getreues Abbild oder überhaupt anders.

Diese Problemstellung zeigt, daß sich hinter diesem Suchen nach der in Erfahrung gegebenen species ein weiteres Problem verbirgt, dessen zweifache Lösungsmöglichkeit innerhalb des erkenntnistheoretischen Realismus die Geister scheidet. Begnügt sich Thomas mit einer species impressa, so steht er mit der Behauptung einer unmittelbaren Erfassung des Außengegenstandes auf dem Boden eines naiven, natürlichen Realismus. Finden wir aber bei ihm die gesuchte species, dann wird Thomas zum kritischen Realisten, wobei dann allerdings noch nicht ausgemacht ist, sondern erst in der Bestimmung der species selbst zum Ausdruck kommen kann, ob sie das genaue Abbild des Außengegenstandes ist oder der Außengegenstand das in der species formal zur Ausprägung gelangte Bild nur virtuell, gleichsam keimhaft enthält.

2. Es scheint, als sei Thomas' Ansicht von vornherein durch folgende Sätze aus *De caelo et mundo* (2,12) leicht und eindeutig festzulegen: Weil unser Gesichtssinn weit von der Sonne entfernt ist, zittert er wegen seiner Schwäche. Dies ist vielleicht auch der Grund, warum die Fixsterne zu flimmern scheinen, nämlich wegen ihres sehr großen Abstandes von uns. Die Planeten aber scheinen nicht zu flimmern, weil sie uns näher sind. Et ideo visus noster potens est in suo vigore pertingere ad ipsos; sed respiciens ad stellas manentes, id est fixas, visus noster tremit, quasi porrectus valde in longinquum propter elongationem illarum stellarum a nobis. Aber Thomas bekommt Bedenken. Denn nach

¹⁾ H. Ostler, *Die Realität der Außenwelt*, Pöb. 1912. Diese Auffassung sucht neuerdings für Thomas nachzuweisen Hans Dietrich, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Außenwelt*. Diss. phil. Münster 1923.

²⁾ J. Geysler, *Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Außenwelt?* Philos. Jahrb. 1899, 130 ff.

einigen Ausführungen kommt er wieder darauf zu sprechen: est autem circa ea, quae hic dicuntur, considerandum, quod Philosophus hic dicit, quod visus noster tremit porrectus longe valde respiciens ad stellas fixas, non quia visus fiat extra mittendo, quod improbat in libro de sensu et sensato, sed quia in huiusmodi eadem ratio est, sive fiat visus extra mittendo, sive intus suscipiendo: conatur enim visus ad videndum rem a remotis non solum si oporteat eum radium visionalem emittere usque ad corpus distans, sed etiam si oporteat eum suscipere speciem a corpore distante provenientem; quia corporis distantis debilior est impressio et ideo difficilior est eam sentire. Daß von dem disjunktiven Ausdruck: si oporteat — si oporteat der zweite Thomas' Ansicht enthält, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang. Ihr Grund liegt in der scharfen Auffassung der Immanenz jeglichen Erkennens: alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius . . . actio autem appetitus et sensus et intellectus non est actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente ut perfectio eius (*Q. D. de ver.* 8,6c).

Zum Vergleich und um die strenge Thomistische Auffassung der Immanenz zu zeigen, sei anmerkungswise als Beispiel einer gegen teiligen Ansicht, also einer Deutung in naiv realistischem Sinn ein Satz aus Vitalis de Furno, *De rerum principio*, gegeben: sensus autem tendit ad extra per suos aspectus, quod docet experientia, quia quando diligenter intueor, tunc sentio, quod non fit visio per attractionem, imo per fortem directionem et protensionem visus super rem (*Duns Scotus op.* 13 n. 41; 4, 519 a/b). (sensus) attingit eam (die Aktualität des Außengegenstandes), ut est extra in natura propria quasi quodam contactu spirituali (ibid. n. 37; 4,516 b). Dieser contactus spiritualis ist offensichtlich der entsprechende Ausdruck für das von Thomas abgelehnte radium visionalem emittere.

3. Noch schwerwiegender als die vereinzelte Stelle aus *De caelo et mundo* muß wegen ihres häufigen Gebrauches folgende Wendung sein: species lapidis in anima non est, quod videtur, sed lapis, qui est extra. Damit ist scheinbar die Frage bereits zu Ungunsten einer species expressa entschieden. Aber dann hätte man der gesamten Erkenntnislehre des Thomas den Todesstoß versetzt. Denn genau dasselbe behauptet Thomas von der Verstandeserkenntnis: hae autem species (sc. intelligibiles) non se habent ad intellectum ut intellecta, sed sicut species, quibus intellectus intelligit, sicut:

etiam species, quae sunt in visu, non sunt ipsa visa, sed ea, quibus visus videt (*De unit. intell.* op. 15,7; vgl. *De an.* III, 8; *Q. D. de spir. creat.* 1,9c). Als Grund dafür gibt Thomas an, daß jede Potenz sich früher auf ihr Objekt als auf ihren Akt richtet (*Quodl.* 8, 19c). Er fügt aber bei der eben zitierten Stelle den bemerkenswerten Schluß hinzu: nisi in quantum intellectus reflectitur supra se ipsum, quod in sensu accidere non potest. Diese Einschränkung kann nur den Sinn haben, daß das Subjekt, wenn es über sich selbst reflektiert, erkennt, daß das äußere Objekt nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern eine species gleichsam dazwischengeschoben ist. Eine Leugnung der species expressa auf Grund dieser Sätze ist ausgeschlossen, da sie ja beim Verstand sicher vorhanden ist und Sinn und Verstand hier einander gleichgestellt sind. Bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung sagt aber Thomas mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß die Sinne niemals über sich selbst reflektieren können (*Q. D. de ver.* l a. 9 u. 10; *S. th.* 1,16 a. 2 und 1,17 a. 2; 2 dist. 19,1, 1c), und zwar deswegen nicht, weil sie nicht rein geistig, sondern an ein Organ gebunden sind (*S. th.* 1, 14, 2 ad 1). Darum muß Thomas im Gegensatz zur Verstandeserkenntnis, wo die Fähigkeit der Reflexion gegeben ist, immer wieder betonen, daß der Sinn den äußeren Gegenstand wahrnimmt. So besagt also Thomas' Behauptung, das äußere Objekt werde wahrgenommen, gar nicht, daß es bei der Außenwahrnehmung keine species expressa gibt, sie bringt vielmehr nur die Tatsache zum Ausdruck, daß die sensitive Kraft infolge ihrer Gebundenheit an ein körperliches Organ nicht wie der Verstand über sich reflektieren und so die species erkennen kann.

4. Trotz dieser Gebundenheit darf gegen Thomas nicht der Vorwurf erhoben werden, als verwische er den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem bei der sinnlichen Erkenntnis. Wohl sagt er: sensitiva enim pars (sc. animae) non recipit in se species sed in organo; autem intellectus non recipit eas in organo, sed tantum in seipso (*De unit. intell.*) Aber zu diesem Ausspruch gab nur Platonische Erkenntnislehre den Anlaß (more Platónico; *ibid.*). Wie die heutige Wissenschaft den Wahrnehmungsvorgang bei weitem noch nicht völlig zu erklären vermag, so können wir es von Thomas noch viel weniger verlangen; doch unterscheidet er deutlich zwischen der Veränderung, welche durch die Tätigkeit des Außendings im Organ hervorgerufen wird (recipit), und der psychischen Tätigkeit. Das zeigt neben anderen Zitaten von Nr. 13

besonders der letzte Satz: *quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae*. Lediglich Plato mit seiner Ansicht, daß Denken und Wahrnehmen nur der Seele für sich zukommen, gab die Veranlassung (*S. th.* 1, 75, 3c), daß Thomas mit Aristoteles die Gebundenheit der sensitiven Seele an ein Organ betonte. Ebenso deutlich sagt er aber auch, daß in diesem *coniunctum* die psychische Komponente ausschlaggebend ist. *Compositum igitur est videns et audiens et omnia sentiens, sed per animam (Q. de an. 19c)*. *In oculo est aliquid aliud, quod visionem causat, scilicet virtus visiva (De sensu et sens. 4)*. Kurz vorher: *ipsa autem visio secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis eius causa est virtus animae*. Wenn Thomas von einer *species in oculo* spricht, so kann er damit die *species impressa*, eben die vom Außending im Sinnesorgan hervorgerufenen Veränderungen meinen — dann haben wir die *species* als dem Unbewußten zugehörig aufzufassen — oder auch die *species expressa*. In diesem Fall wäre der Begriff *oculus* weiter zu fassen, und es muß darunter das gesamte Vermögen des Gesichtssinnes verstanden werden: *anima sive sensitivum animae non est in exteriori superficie oculi, sed intra. . . anima enim cum sit forma totius corporis et singularium partium eius, necesse est, quod sit in toto corpore et in qualibet parte eius, quia necesse est formam esse in eo, cuius est forma; sed sensitivum animae dicitur potentia sensitiva, quae, quia est principium sensibilis operationis animae, quae per corpus exercetur, oportet esse in aliqua determinata parte corporis: et sic principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes (De sens. et sens. 5)*. Aus diesen Worten ersehen wir zugleich noch, warum Thomas die sensitive Seele an ein Organ gebunden sein läßt: Die sensitive Seele ist nicht subsistent (*S. th.* 1, 75, 3c); falls das körperliche Organ zerstört ist, bleibt sie in der Seele als ihrem Prinzip (*Q. D. de an. 19c*). Wenn demnach auch die Wahrnehmung als psychisches Erlebnis durch die Seele geschieht, so muß die Seele doch als Form in dem Sinnesorgan sein, dessen Form sie bildet.

II.

5. Nach Beseitigung dieser Schwierigkeiten soll positiv der Beweis angetreten werden, daß Thomas als das eigentliche Objekt der Erkenntnis die *species* und nicht den äußeren Gegenstand ansieht. Zugleich soll dadurch, daß wir die einzelnen Beweisstellen

in historischer Reihenfolge anführen, dargetan werden, daß Thomas während seiner ganzen Lehrtätigkeit daran festgehalten hat.

In einer seiner Erstlingsschriften, dem *Sentenzenkommentar* (1253—55) lesen wir (1. d. 40, 1,1 ad 1): quaedam vero (sc. actiones) sunt, quae in exteriorem materiam non transeunt, ut effectum aliquam circa ipsam producant, ut patet in visione, quae, cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est; etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur, nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem . . . praedestinatio vero, cum nominet operationem voluntatis et intellectus existentem solum in ipso operante sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiantur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinante est secundum similitudinem, per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente; ex quo etiam patet, quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis.

An dieser Stelle spricht Thomas eingangs von der Immanenz der Wahrnehmung. Wenn auch die Einwirkung auf das beseelte Organ von außen kommt, so kann sich die immanente Tätigkeit, die dieser Einwirkung folgt, doch nicht auf das äußere Objekt richten und es so erfassen, wie dies an sich beschaffen ist, sondern nur insofern von ihm eine species vorhanden ist. Warum denn das? Doch nur deshalb, weil eben nichts anderes gesehen wird als die species. Jede andere Erklärung würde zu unlösbaren Widersprüchen führen. Daß dies des Thomas Auffassung ist, zeigt der Vergleich im folgenden, wo die Prädestination und die Außenwahrnehmung einander gegenübergestellt werden. Die Prädestination ist, wie hier Thomas im Anschluß an den Lombarden ausführt, eine immanente Tätigkeit des göttlichen Willens und Verstandes. Darum ist von ihr, an sich genommen, nichts im Prädestinierten, sondern nur insofern können wir etwas in ihm finden, als in Gott, dem Prädestinierenden, eine similitudo ist, durch welche die Prädestination im Prädestinierenden erkannt wird. Worin besteht nun das Tertium des Vergleichs? Offenbar darin, daß Wahrnehmung und Prädestination als immanente Tätigkeiten nicht direkt auf einen äußeren

Gegenstand gehen, sondern nur insofern als im Wahrnehmenden bzw. Prädestinierenden eine species existiert, die auf den äußeren Gegenstand bezogen wird. Von der Prädestination sagt Thomas, sie sei kein Gegenständliches im Prädestinierten, und ausdrücklich erklärt er (*ibid.* ad 2); *praedestinatio secundum rem nihil aliud est nisi in intellectu divino*. Es ist also kein Zweifel, daß der göttliche Intellekt die Prädestination, die *similitudo praedestinati* in sich schaut. Im Gebiet der Sinneserkenntnis ist es zwar so, daß die sinnfälligen Qualitäten im intendierten Objekt existieren, aber im übrigen redet Thomas in ähnlichen Worten von dem unmittelbar wahrgenommenen Objekt der Sinne wie von dem der Prädestination (von der Sinneserkenntnis so: *lapis non videtur, nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem*; von der Prädestination so: *non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinate est secundum similitudinem, per quam ibi cognoscitur*). Da gerade hierin der Vergleichungspunkt liegt und bei der Prädestination das eigentlich Wahrgenommene die species im göttlichen Intellekt ist, so muß bei der Außenwahrnehmung auch das eigentlich Wahrgenommene die species, nicht das Außending sein.

Bei der Prädestination gebraucht Thomas den Begriff *per similitudinem* und meint damit, daß die *similitudo* das eigentlich Wahrgenommene und Erkannte ist, der Gegenstand aber intendiert. Gerade so müssen wir demnach bei der damit verglichenen Sinneserkenntnis den auch dort gebrauchten Begriff *per similitudinem* auffassen, und es wäre eine falsche Interpretation, diesen Ausdruck bei Thomas so zu deuten, als wäre die *similitudo* nur das — im übrigen nicht wahrgenommene, unbekante, unbewußte — Medium, durch das hindurch oder über das hinweg wir unmittelbar das Außending wahrnehmen. Auch der Hinweis auf den oft wiederkehrenden Satz: *species lapidis in anima non est, quod videtur, sed lapis, qui est extra*, worüber wir schon oben (Nr. 3) gesprochen haben, ist hinfällig, da auch hier an dieser Stelle Thomas es wieder sagt (*oculus videt lapidem*), und wir doch als das eigentlich Wahrgenommene die species ansehen müssen.

6. Damit ist aber die Beweiskraft dieser Stelle für unsere Frage noch nicht erschöpft. Denn Thomas vergleicht nicht nur Außenwahrnehmung und Prädestination, sondern er nimmt als Drittes auch die Verstandeserkenntnis hinzu. Die Prädestination ist immanent, sagt er, wie die Sinneswahrnehmung und das verstandes-

mäßige Erkennen. Ferner: Die Prädestination wird im Prädestinierten nur insoweit erkannt, als eine similitudo im Prädestinierenden vorhanden ist, ebenso wie der äußere gewußte Gegenstand durch die im Erkennenden vorhandene species erkannt wird (sicut et scitum in sciente). Nun könnte jemand einwenden, daß gerade in diesem zweiten entscheidenden Satz die Außenwahrnehmung nicht erwähnt ist. Wir haben aber schon vorhin gesehen, daß in diesem Punkt Thomas Prädestination und Sinneswahrnehmung auf eine Stufe stellt. Daraus aber, daß er noch die Verstandeserkenntnis hinzunimmt, folgt, daß er in der Frage, ob das eigentlich Erkannte das transzendente Objekt oder der seelische Inhalt ist, beide Erkenntnisarten gleich behandelt. Bei Außenwahrnehmung und Verstandeserkenntnis müssen wir also den Begriff der Immanenz mit einer solchen Schärfe fassen, daß damit zugleich gesagt ist, das unmittelbar erkannte Objekt ist die im erkennenden Subjekt existierende species.

7. Dieser Ansicht blieb Thomas auch späterhin treu. Das zeigt seine einige Jahre nach dem Sentenzenkommentar verfaßte Schrift *De veritate* (1256—59). Wir finden hier folgende Stelle (14,8 ad 5): res cognita dicitur esse cognitionis obiectum secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens, quamvis de tali re non sit cognitio nisi per id, quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo. Veritas igitur divina, quae simplex est in se ipsa, est fidei obiectum, sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic per hoc, quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut obiectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei obiectum, quamvis sit complexorum.

Wir haben hier einen ähnlichen Vergleich wie im Sentenzenkommentar. Die veritas prima ist das Objekt des Glaubens; per se obiectum fidei veritas prima est (ibid. 14, 8 c)¹⁾. Aber der menschliche Intellekt kann sie nicht schauen, sondern gelangt zu ihr nur auf dem Weg diskursiven Denkens, wobei jedoch die göttliche Wahrheit das intendierte Objekt ist. Dies erläutert Thomas an dem Beispiel der Sinneswahrnehmung, indem er sagt, die Farbe

¹⁾ Vgl. über die Frage J. N. Espenberger, *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik*, Paderborn 1915, S. 72 ff.

des Steines ist Objekt des Gesichtssinnes, aber sie wird nur durch die species erkannt. Der Vergleichungspunkt ist also der, daß veritas prima und Farbe des Steines das Objekt der Erkenntnis sind, aber nur durch die jeweils im Erkennenden vorhandene species, das eine Mal intelligibilis, das andere Mal sensibilis, erkannt werden. Nach der Thomistischen Erkenntnislehre ist es aber klar, daß bei der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit das eigentlich Erkannte das im Menschen vollzogene Urteil ist, weil Gott von uns nicht unmittelbar erkannt und geschaut wird. Folglich muß, da gerade hierin der Vergleichungspunkt besteht, auch bei der Sinneserkenntnis das eigentlich Erkannte die species sensibilis sein. Der Ausdruck *per speciem* muß daher so aufgefaßt werden, daß die species das eigentlich Erkannte ist.

8. Auch in der nach *De veritate* verfaßten philosophischen *Summa* (1259—64) finden wir unsere Ansicht bestätigt (2, 59): *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensibile in actu . . . species igitur rei, secundum quod est in phantasmatis, non est intelligibilis actu, non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatis abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu, secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla.*

Thomas spricht hier von der Sinnes- und Verstandeserkenntnis, indem er die Immanenz beider betont. Die Immanenz verlangt für das Zustandekommen der Erkenntnis, daß das Objekt von den Phantasmen abstrahiert und mit dem Intellekt eins wird. Denn nur so wird es erkannt, gerade so, fügt Thomas hinzu, wie auch durch den Gesichtssinn die Farbe am Stein nicht erkannt wird, sondern nur insofern diese Farbe species sensibilis ist. Da aber bei der Verstandeserkenntnis die species intelligibilis das eigentlich Erkannte ist, so muß es folglich auch bei der Außenwahrnehmung so sein, da Thomas von beiden in denselben Ausdrücken redet. In der weiteren Ausführung kommt Thomas nochmals darauf zu sprechen und bestätigt unsere Auslegung, indem er sagt: Die Farben, die außerhalb der Seele existieren, sind bei Licht aktuell sichtbar, da sie die Ursache für eine Gesichtsempfindung sind; aber das heißt nicht, daß sie das aktuell Wahrgenommene sind, sondern das sind sie nur, insofern sie mit dem Gesichtssinn aktuell eins sind. Ähnlich ist es bei den Phantasmen. Diese werden durch das Licht des intellectus agens aktuell erkennbar, so daß sie die Ursache des Erkenntnisaktes sein können; das will aber nicht besagen, daß sie

auch das aktuell Erkannte sind, sondern das sind sie nur, insofern sie mit dem intellectus possibilis aktuell eins sind (*S. c. g.* 2, 59).

9. In noch spätere Zeit als die philosophische Summa fallen die *Quodlibeta* (1269/74), und speziell das siebte, aus dem unser Beleg genommen werden soll, wurde etwa im Jahre 1272 geschrieben¹⁾. Die bedeutsame Stelle lautet (7, 1 c): in visione intellectiva triplex medium contingit esse, unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. aliud medium est, quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum determinat et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. tertium medium...

Die species intelligibilis verhält sich demnach zum Verstand wie die species sensibilis zum Sinn. Da aber die species intelligibilis das eigentlich Wahrgenommene ist, so muß es auch die species sensibilis sein. Die Richtigkeit dieser Interpretation zeigen die weiteren Ausführungen, wo Thomas unter anderem sagt: quia essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur, similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans. Diese Sätze zeigen, daß es sich nicht um die Fundierung der Erkenntnis, um die species impressa, sondern um ihren Abschluß, die species expressa handelt. Denn wenn Thomas sagt: essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, so meint er dies nicht etwa so, als ob die Schöpfung unsere Gotteserkenntnis bloß fundiere und Gott das eigentlich Erkannte sei, sondern die Schöpfung ist das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis, und von ihr aus erschließen wir erst diskursiv das Dasein Gottes. Das ist das tertium medium, durch das wir die Ursache in der Wirkung erkennen oder umgekehrt. Auch das zweite Medium fehlt im Himmel; denn die Absolutheit läßt sich nicht in eine species einzwängen, während doch die species den Gegenstand nach seinem vollständigen Sein repräsentieren muß. Wäre aber eine derartige species im Verstand, dann wäre sie natürlich nach Thomistischer Erkenntnislehre das eigentlich Erkannte, das göttliche Wesen nur intendiert. Es bleibt also nur das unmittelbare Schauen ohne jedes Mittelglied, lediglich ermöglicht durch das lumen gloriae. Uns

¹⁾ Vgl. R. Jansen, *Die Quodlibeta des hl. Thomas v. Aqu.*, Bonn 1912, S. 88.

interessiert das zweite Medium, quo videtur. Da nach den Eingangsworten diesem Medium im Gebiet der Sinneswahrnehmung die species sensibilis entspricht, so muß auch sie das Gesehene sein.

10. Ueberhaupt ist eine allgemeine Betrachtung der Erkenntnismedien für unser Problem sehr nützlich. An der im vorigen Abschnitt angeführten Stelle, der sich noch mehr anfügen lassen (z. B. 4 dist. 49, 2, 1 ad 15; *Q. D. de ver.* 18, 1 ad 1; *S. th.* 1, 56, 3c; *Com. in cor.* 1, c. 13, 1, 4), fährt Thomas fort: primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem; immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat; quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Wie irreführend ist doch diese Ausdrucksweise, und wie verführerisch für unsere Gegner klingt doch der Satz: visus non fertur in haec media tamquam in visibilia! Nur die strenge Beachtung des Zusammenhangs, der gebieterisch die Gleichstellung mit der Verstandeserkenntnis gerade in dem strittigen Punkt erfordert, schützt hier vor Irrtum. (Warum Thomas sich einer solch irreführenden Redeweise bedient, findet seine Erklärung Nr. 14 und 18).

Das medium sub quo ist für die Sinneserkenntnis das Licht, für die Verstandeserkenntnis der intellectus agens. Durch diese beiden wird jeweils die Erkenntnis ermöglicht. Beim zweiten Medium kommt die Erkenntnis dadurch zustande, daß eine Form des Objekts im betreffenden Erkenntnisvermögen vorhanden ist. Dagegen wird beim dritten das Objekt nur mittelbar erkannt, wie bei der Sinneserkenntnis durch Vermittlung eines Spiegelbildes, bei der Verstandeserkenntnis durch Erschließung der Ursache aus der Wirkung. Bei dieser Abgrenzung der einzelnen Medien ist sehr zu beachten, daß Thomas die Erkenntnis durch die species von der Erkenntnis des Lichtes trennt. Das Licht wird nicht durch eine species gesehen, sondern es informiert das Auge durch seine Wesenheit, es ist seiner Wesenheit nach gegenwärtig (2 dist. 23, 2, 1 c). Wir erfassen es demnach in seiner Leibhaftigkeit. Sowenig nun Thomas dies von der Verstandeserkenntnis behauptet, sowenig tut er es auch bei der Sinneserkenntnis. Dieses zweite Medium steht vielmehr in der Mitte zwischen leibhaftem, unmittelbarem Berühren und dem Erkennen durch einen andern, ursprünglich nicht intendierten Gegenstand; d. h. das eigentlich Erkannte ist die species; das medium quo ist selbst Gegenstand der Erkenntnis.

11. Ein Vergleich mit verschiedenen Erkenntnisarten, die durch dieses Medium zustandekommen, zeigt uns, daß wir mit unserer Behauptung im Recht sind. Während nämlich der Mensch, sagt Thomas (*Q. D. de ver.* 18, 1 ad 1), in seinem gegenwärtigen Zustand für die Erkenntnis Gottes des dritten Mediums bedarf, indem er nur diskursiv durch Betrachtung der Schöpfung dazu gelangt, brauchte er dieses Medium in seinem paradiesischen Zustand nicht. Dort erkannte er Gott mittels des zweiten, das der species eines gesehenen Gegenstandes entspricht, und zwar sah er Gott durch ein Medium, das ihm von seinem Schöpfer eingegossen war als ein geistiges Licht, quasi similitudo expressa lucis increatae. Der Mensch sah also nicht die Wesenheit Gottes unmittelbar, was der Anschauung im Himmel vorbehalten bleibt, sondern nur diese similitudo. Dies zeigt, daß Thomas das medium quo so verstanden wissen will, daß es das eigentlich Gesehene ist.

Ahnliches ereignet sich auch noch im jetzigen Zustand der Menschen bei der Kontemplation. Denn durch die Gnade kann der Mensch dazu erhoben werden, daß er vermittels des zweiten Mediums Gott erkennt, wenn er göttlicher Offenbarungen gewürdigt wird (2 dist. 23, 2, 1c). Nun kann man aber auch nicht in der Beschauung Gottes Wesen unmittelbar sehen, wie Thomas mit aller Deutlichkeit sagt (*S. th.* 2, 2, 180, 5c). Gott wird also in der Kontemplation nur dadurch geschaut, daß man das Medium erkennt. So ist also auch hier wiederum das medium quo das eigentlich Wahrgenommene.

12. Um noch ein letztes Argument anzuführen, wenden wir uns zu des Thomas Hauptwerk, dessen Vollendung bekanntlich der frühe Tod des rastlos tätigen Gelehrten verhinderte. Darin handelt er an einer Stelle (*S. th.* 1, 56, 3c; vgl. 2 dist. 4, 1, 1c) von der Gotteserkenntnis der Engel in ihrem natürlichen Zustand. Diese kommt weder durch das erste Medium zustande, das Gott wesentlich eigen ist, noch durch das dritte, das uns Menschen beschieden ist; sondern durch dasselbe Medium, durch das unser Auge den Stein sieht, erkennt der Engel Gott. Indem der Engel nämlich sein Wesen erkennt, das er unmittelbar schaut (*S. th.* 1, 56, 1c), erkennt er damit zugleich Gott, insofern er Gottes Ebenbild ist. Schön drückt dies Thomas im Anschluß an den Liber de causis aus (2 dist. 23, 2, 1c): cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Der Engel im natürlichen Zustand schaut

also nicht unmittelbar Gott, sowenig das Auge die Farbe am Stein erfaßt, sondern nur durch die eigentlich gesehene species¹⁾

13. Wie sich nun Thomas das Zustandekommen dieses Empfindungsinhaltes denkt, sagt er an einer viel zitierten Stelle: *cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili, unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit, non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus (Quodl. 5,9 ad 2; vgl. ibid. 8,2 ad 3; S. th. 1,85,2 ad 3)*. Unsere bisherigen Untersuchungen haben ergeben, daß man aus diesen Sätzen keinen naiven Realismus herauskonstruieren darf; vielmehr gibt uns diese Stelle einen Fingerzeig, wie wir das Entstehen des Empfindungsinhalts bei der Außenwahrnehmung aufzufassen haben. Die Phantasie kann ihre Objekte wahrnehmen, auch wenn kein äußerer Gegenstand auf die Sinne einwirkt (*S. th. 1, 85, 2 ad 3*). Dazu muß sich selbstverständlich das Subjekt dieses Objekt formen. Aehnlich ist es bei der Verstandeserkenntnis, wo die species nicht einfach das Außending wiedergibt, sondern nur in Abstraktion von allen individuellen Bestimmtheiten, die bei den Phantasmen noch mit zum Ausdruck kommen. Bedenkt man noch, wie durch die Arbeit der Phantasmen oft sogar Neues geschaffen wird, wie die Verstandeserkenntnis von den Phantasmen abhängt, so versteht man, warum Thomas hier von einer *formatio* spricht, sie aber der Außenwahrnehmung nicht zuerkennen kann. Mit Recht sagt daher J. Geysler: „Thomas will betonen, daß der immanente Wahrnehmungsvorgang der äußeren Sinne schlechterdings keine inhaltliche Zutat des wahrnehmenden Subjekts enthalte, sondern die reine und nackte Wiedergabe des von außen Empfangenen sei.“²⁾ Diese Stelle in den *Quodlibeta* berührt demnach gar nicht das

¹⁾ Wenn Thomas sagt (*S. th. 1, 17, 2c*), daß der Sinn bei krankhafter Indisposition, obwohl z. B. ein Süß auf ihn einwirkt, doch nur ein Bitter empfindet, so muß man das so auffassen, daß der im Sinn existierende Empfindungsinhalt wahrgenommen wird Ueberhaupt dürfte es sich lohnen, zum Beweis einer species expressa die Sinnestäuschungen heranzuziehen, z. B. *Metaph. 11, 6*. Wenn Thomas ferner sagt (*S. th. 1, 17, 2 ad 1*): *fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire*, so ist das wiederum nur so zu verstehen, daß der Empfindungsinhalt im Sinn unserm Wahrnehmungsakt unmittelbar gegenwärtig ist und darum ohne jede Täuschung geschaut wird, während dies beim transzendenten Gegenstand nicht der Fall ist. Doch ist es nicht nötig, weiter darauf einzugehen, da schon J. Geysler (*Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Mstr. 1917, 164 ff.) sich des näheren darüber verbreitet hat.

²⁾ *Philos. Jahrb.* 1899, S. 146.

Problem, ob wir unmittelbar den seelischen Empfindungsinhalt oder den äußeren Gegenstand wahrnehmen, sondern sie kennzeichnet nur die immanente Tätigkeit, die Art und Weise, wie die species zu ihrer vollendeten Ausprägung gelangt. Wenn Thomas sagt: *perficitur per solam immutationem sensus a sensibili*, so meint er damit ebenfalls nicht, daß die Sinnestätigkeit dabei stehenbleibt; denn bei der Veränderung des Organs durch das Objekt verhält sich ja der Sinn noch passiv. Vielmehr denkt er dabei lediglich an den Inhalt der Empfindung. Das zeigen Sätze folgender Art: *quando anima apprehendit exteriora sensibilia, tunc virtus sensitiva, quae est in organo, nititur et movetur ad remittendum et reducendum species et intentiones rerum sensibilibum usque ad illam, scilicet ad animam (De an. 1,10); principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes. et ideo oportet, quod intra oculum sit aliquid perspicuum receptivum luminis, ut sit uniformis immutatio a re visa usque ad principium visivum (De sens. et sens. 5; vgl. ibid. 19)*. Und schließlich ein Satz, der jeden Zweifel beseitigen muß (*Q. D. de mal. 16,12 ad 2*): *habet corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae*. Der äußere Gegenstand wirkt auf das Sinnesorgan und bringt darin eine Veränderung hervor: die species impressa. Und erst auf die Veränderung hin, also auf der species impressa fußend, folgt die perceptio sensus. Denn der Sinn rezipiert vermöge seiner Vitalität den Reiz in dem Moment, wo dieser auf das beseelte Organ auftrifft, und es wird die species expressa erzeugt. So besteht, wie die bisherigen Ergebnisse es fordern, die perceptio sensus wie bei der Verstandeserkenntnis in der Wahrnehmung eines psychischen Inhaltes. Dies ist nicht mehr und nicht weniger als das, was wir eigentlich wahrnehmen.

III.

14. Mit der Wahrnehmung der species expressa hat die Wahrnehmung noch keineswegs ihren Abschluß erreicht. Denn wie Thomas immer wieder betont, nehmen wir das Außending wahr (Nr. 3), und ausdrücklich wendet er sich gegen die Behauptung, daß unsere Erkenntnisvermögen nur die seelischen Inhalte (*proprias passiones*) erkennen (*S. th. 1, 85, 2c*). Wie kommt es nun, daß wir glauben, die äußeren Gegenstände unmittelbar wahrzunehmen und nicht etwa ihre species im Sinn? Von vornherein schließt Thomas das Erfassen des äußeren Objekts durch einen diskursiven Denkkakt aus: *absque*

rationis discursu comprehenduntur ea, quorum species sunt in cognoscente, non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est (*S. c. g.* 1, 57). Deshalb dürfen wir auch nicht von einem Vergleichen sprechen, als ob wir die species animae in Beziehung zur species in re brächten (2 dist. 4, 1, 1 ad 4). Vielmehr vollzieht sich das Erfassen des Außendings auf eine viel einfachere Weise: idem est ferri in similitudinem rei et in rem, quae per talem similitudinem cognoscitur (*Q. D. de ver.* 2, 3 ad 3). Die Erkenntniskraft richtet sich demnach zugleich auf die species im Sinn und auf den Gegenstand selbst, wie sich Thomas anderswo ausdrückt (2 dist. 4, 1, 1 ad 4). Darum wird auch diese Erkenntnisweise als eine unmittelbare angesehen, obschon sie durch eine species vermittelt wird. Der Sinn wendet sich nicht zu diesen Medien, als wären sie das eigentlich Wahrgenommene, sondern er richtet sich durch diese Medien auf das transzendente Objekt (*Quodl.* 7, 1 c). Um falschen Schlußfolgerungen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß sich dasselbe Verhältnis auch beim Verstand findet (*S. c. g.* 2, 75). Wir gelangen also durch einen objektivierenden Akt zum äußeren Objekt, und dabei können wir von einer Art instinktiven Erfassens des transzendenten Objektes vermittels seiner species sprechen.¹⁾ Diese Auffassung gibt uns erst das Verständnis dafür, warum Thomas immer wieder sagt, daß wir das Außending in seinem Selbst wahrnehmen, obwohl er doch die species als das eigentlich Erkannte ansieht.

15. Der Grund zu diesem objektivierenden Akt liegt darin, daß die species im Verstand und Sinn nicht auf Grund ihres seelischen Daseins Erkenntnisprinzip ist, sondern insoweit sie mit dem äußeren Gegenstand in Relation steht. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse, quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem, quam habet ad rem cognitam (*Q. D. de ver.* 2, 5 ad 17; vgl. *S. th.* 1, 14, 6 ad 1; *Q. D. de ver.* 10, 4 c). Wäre die species ein rein seelisches Akzidens, ohne von einer äußeren Ursache abzuhängen, dann stünde sie nicht in Relation zu einem Realen außerhalb der Seele. Da sie nun aber ein Außending wiedergibt, weil dieses auf das Organ eingewirkt hat, so muß ein instinktives Erfassen dieser causa efficiens, die ja den Grund zu der Relation legt, mit der Wahrnehmung verbunden sein. Wie wir jedoch vorhin sahen, ist dies nicht so zu verstehen, als würden wir dieses Verhältnis von Wirkung und Ursache wahrnehmen,

¹⁾ Vgl. J. Geysler, *Allg. Philosophie des Seins und der Natur*, Mstr. 1915, S. 187.

sondern mit der *species expressa* verbindet sich instinktiv der objektivierende Akt, durch den wir ohne Erkenntnis des Wirkungseins der *species expressa* durch diese hindurch das transzendente Objekt schauen.

16. Durch den objektivierenden Wahrnehmungsakt wird die Wahrnehmung in die Klasse der intentionalen Akte eingereiht, und zwar besteht der Sinn dieser Intention im Urteilen. Diese Gedankengänge sind selbstverständlich nur möglich auf dem Boden eines kritischen Realismus, und daß Thomas überhaupt solche Ueberlegungen anstellt, ist deshalb zugleich ein Beweis für die Annahme einer *species expressa*. Denn wenn der eine Träger der Relation, die wahrgenommene *species* im Sinne, fehlt, so kann von einer *conformitas*, wie sie zwischen *intellectus* und *res* besteht, nicht die Rede sein. Es bedeutet daher eine Verfälschung von Thomas' Ansicht, den Begriff *iudicium sensus* nicht als Sinnesurteil, sondern als Sinneszeugnis aufzufassen. Wenn Thomas in einem Atemzug von *iudicium* des Verstandes und *iudicium* des Sinnes redet — einige Beispiele im folgenden werden das zeigen — so bleibt nichts anderes übrig, als in beiden Fällen *iudicium* mit Urteil zu übersetzen. Allerdings liegt eine nicht abzuleugnende Schwierigkeit in dem Begriff *iudicium sensus*. Denn das Urteil besteht nach Thomas in *componendo et dividendo*, es ist ein Akt des Verstandes, und deshalb ist durchaus nicht ohne weiteres einzusehen, wie dies bei den Sinnen möglich ist.

17. An einer bekannten Stelle bringt Thomas eine bis jetzt noch nicht deutlich herausgearbeitete Parallele (*Q. D. de ver. 1, 11c*): in *intellectu primo et principaliter* *veniuntur falsitas et veritas in iudicio componentis et dividensis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc, quod iudicat de sensibilibus, sed secundum hoc, quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale iudicium.*

Zur Vervollständigung sei noch eine zweite Parallele hinzugefügt (*S. th. 1, 17, 3c*): *sicut sensus informatur directe similitudine priorum sensibilibus, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel divi-*

dendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens.

Wenn der Verstand lediglich eine Wesenheit erkennt, ohne diesen Erkenntnisinhalt einem Gegenstand zuzuschreiben, so ist mit dieser Erkenntnis sowenig ein Urteil verknüpft, wie wenn der Sinn lediglich eine Empfindung hat, nur das Vorhandensein einer bestimmten Empfindung konstatiert, ohne sie irgendeinem äußeren Gegenstand zuzuschreiben. Wenn aber der Verstand die erkannte Wesenheit einer Sache beilegt, dann fällt er ein Urteil, geradeso wie wenn der Sinn nicht nur einen Empfindungsinhalt einfach wahrnimmt, sondern ihn durch den objektivierenden Akt dem äußeren Gegenstand zuschreibt.

Mit dieser Parallele verbindet sich, sie erweiternd, die zweite aus der Summa: Wie der bloßen Wesenserkenntnis beim Verstand die bloße Empfindung beim Sinn entspricht und erst durch den objektivierenden Akt bei beiden Erkenntnisarten das Urteil entsteht, so bringt jetzt Thomas einerseits die bloße Wesenserkenntnis des Verstandes und die *sensibilia propria* und andererseits das *componere* und *dividere* des Verstandes und die *sensibilia communia* und *per accidens* in Parallele. Dabei muß natürlich das *sensibile proprium* als reine Empfindung, nicht verbunden mit einem objektivierenden Akt, aufgefaßt werden, da wir sonst gemäß der ersten Parallele einen Urteilsakt hätten. Daß bei den *sensibilia communia* und *per accidens* auch bei richtiger Disposition des Sinnesorgans Täuschung möglich ist, hat Thomas wiederholt ausgesprochen (*De an.* 3, 6; *Metaph.* 4, 3; *S. th.* 1, 85, 6 c; *Q. D. de spir. creat.* 1, 10 ad 8). Dem Urteilen des Verstandes entspricht also bei den Sinnen die Wahrnehmung der *sensibilia communia* und *per accidens*.

Der Grundgedanke beider Parallelen ist demnach: Wenn der Verstand oder Sinn sich auf ihren Wahrnehmungsinhalt, auf ihre *species* richten und dabei stehen bleiben, so ist eine Täuschung über ihre Erkenntnis ausgeschlossen. Denn das Objekt der Erkenntnis ist identisch mit der *species*. *Nunquam gustus mutat iudicium suum, quin ipsam dulcedinem talem iudicet esse, qualem perpendit in dulci, quando iudicat eam esse dulcem, sed de ipsa dulcedine semper verum dicit et semper eodem modo* (*Metaph.* 4, 3; vgl. *S. th.* 1, 85, 2 c). Auffallend ist, daß Thomas auch beim bloßen Konstatieren eines Empfindungsinhaltes von *iudicare* spricht. Es scheint auch in der

Tat, als ob der Urteilsbegriff bei Thomas noch nicht scharf abgegrenzt sei. Doch ist diese Unklarheit, so schwierig sie die Erklärung macht, insofern nicht von allzugroßem Belang, als wir durch den Hinweis auf die Parallelität zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis gerade diejenigen Erkenntnisakte herauschälen, bei denen dasselbe Urteilsverhältnis vorliegt wie beim Verstand. So brauchen wir uns lediglich an den genügend klaren Urteilsbegriff zu halten, wie er bei der Verstandeserkenntnis zutage tritt, da dies für unsere Aufgabe vollauf genügt, ja gerade unsere Aufgabe ist. Wenn der Sinn einem Gegenstand einen Empfindungsinhalt, eine bestimmte Beschaffenheit zuschreibt, dann haben wir dasselbe Verhältnis zwischen species und Erkenntnisgegenstand wie beim urteilenden Verstand: Bei der Sinneserkenntnis wird wie bei der Verstandeserkenntnis ein Urteil gefällt, wobei im selben Verhältnis die species und der Erkenntnisgegenstand die Träger der Relation sind.

18. Dabei muß aber beachtet werden, daß der Sinn dieses Verhältnis im Gegensatz zum Verstand nicht erkennt. Bereits früher wurde dies betont (Nr. 3 und 14) und wird auch aus folgenden Sätzen klar: *non enim (sensus) potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit. Intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere . . . cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere (Perih. 1, 3). Veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu (Q. D. de ver. 1, 9c). Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea (S. th. 1, 16, 2c)*. Es liegt also dasselbe Verhältnis vor wie bei der Verstandeserkenntnis, durch denselben Akt wird der Sinn von der species zum Objekt geführt; aber er hat kein Bewußtsein davon, er wird sich dieses Verhältnisses nicht klar. Darin findet die bereits erwähnte Ausdrucksweise ihre Erklärung (Nr. 3): *species lapidis in anima non est, quod videtur, sed lapis, qui est extra.*

19. Man muß sich diese Tatsachen klar vor Augen führen und an der in ihnen begründeten Redeweise streng festhalten, um nicht an einer Schwierigkeit bezüglich des Begriffes Urteil zu straucheln. Bei der *vis aestimativa*, dem triebhaften Schätzungsvermögen spricht Thomas von einem „Sammeln“, einem „Zusammensetzen“, also ganz

im Sinn eines Urteilens des Verstandes, das in componendo et dividendo zum Vollzug gelangt. Dasselbe findet bei dem sinnlichen Gedächtnis des Menschen statt. Da muß es nun auffallen, warum Thomas ausdrücklich eine Urteilsfähigkeit bei diesen beiden Vermögen feststellt, wo doch überhaupt schon mit jeder Sinneserkenntnis ein Urteil verbunden sein soll. Nach dem Vorausgegangenen dürfte es aber für Thomas nicht nur sinn- und zweckvoll, sondern auch notwendig sein, diese Urteilskraft bei den beiden inneren Sinnen als etwas Besonderes festzustellen. Denn tatsächlich können wir bei ihnen ein gewisses Sammeln, ein Zusammensetzen wahrnehmen (vgl. *De mem. et rem.* 8). Wir brauchen es nicht zu erschließen, sondern können, falls wir unsere Aufmerksamkeit auf den seelischen Vorgang richten, diese „sammelnde“ Tätigkeit in unserer Erfahrung vorfinden. Thomas würde also nur seiner nunmehr genügend bekannten und begründeten Redeweise treu bleiben, wenn er bei diesen beiden inneren Sinnen, nicht aber bei den äußeren die urteilende Tätigkeit als etwas Besonderes betont.

Dieses Verknüpftsein und Zusammenwirken der inneren sinnlichen Tätigkeit mit dem Verstand zeigt, daß nach Thomas die Erkenntnis der Sinne, obschon sie nicht über ihre Tätigkeit reflektieren können, sich doch der Verstandestätigkeit nähert: *sensus, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire* (*Q. D. de ver.* 1, 9c). Aber nicht nur bei den inneren Sinnen ist diese Zusammenarbeit mit dem Verstand vorhanden, sondern überhaupt in jeglicher sinnlicher Erkenntnis findet sie sich: *vis cogitativa, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium sicut ratio universalis est collativa rationum universalium. Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva, quia vis sensitiva in sui supremo participat de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur* (*De an.* 2, 13; vgl. *De mem. et rem.* 8 (über die *reminiscentia*); *Comp. theol. ad frat. Reginaldum* op. 1, c. 21; *S. th.* 2, 2, 47, 3 ad 3).

20. Eine überraschende Bestätigung bezüglich des Urteilens bei der Außenwahrnehmung, die alle Bedenken einer wesentlichen Verschiedenheit gegenüber den erwähnten beiden inneren Sinnen verscheuchen muß, findet sich in folgenden Worten: *sensus iudicium de quibusdam est naturale sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem per quandam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis ani-*

malibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens (*Q. D. de ver.* 1, 11 c; vgl. 4 dist. 49, 2, 2 c). Obschon ein Urteil des Verstandes vorliegt, heißt es doch Sinnesurteil, weil es mit der sinnlichen Wahrnehmung aufs engste verbunden ist. So auch hier. Wenn auch die vis cogitativa urteilt, die sich innerhalb der sensitiva pars betätigt, sagt Thomas doch: iudicat vis sensitiva. Diese Sätze erinnern an die zweite Parallele (Nr. 17), wo Thomas das Erfassen eines Gegenstandes durch einen Urteilsakt des Verstandes in Parallelität mit den sensibilia communia und per accidens bringt.

Und um den Kreis zu schließen und auch für die erste Parallele und überhaupt für das iudicium sensus als Verstandesurteil ein unzweideutiges Beispiel zu bringen: ad cognitionem duo occurrere oportet: scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensiva (*Q. D. de ver.* 10, 8 c; vgl. *In Boet. de Trin. op.* 63, q. 6, 2 c). Quando sensus repraesentat, quod accipit, non est falsitas in sensu . . . sed falsitas est in intellectu, qui iudicat hoc modo esse in rebus, sicut sensus demonstrat (*Q. D. de ver.* 18, 6 ad 15).¹⁾ Die bloße Empfindung eines sensible proprium steht über der Unterscheidung von wahr und falsch. Wird aber dieser Empfindungsinhalt dem äußeren Gegenstand zugeschrieben, so geschieht das durch ein Urteil, gefällt vom Verstand, wie Thomas ausdrücklich sagt.

21. Immer wieder wird so die Analogie von Sinnes- und Verstandeserkenntnis betont. Wohl sind beide zu unterscheiden, vor allem durch eine Verschiedenheit des Erkenntnisinhaltes und einen Unterschied beim Hinwenden auf das erkannte Objekt: sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis et per eam cognitio eius quoddammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest, quod similitudo, quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur; similitudo autem, quae est in intellectu, non abstrahitur (*Q. D. de ver.* 2, 6 c). Ohne auf das schwierige Problem, wie sich nach Thomas der Verstand zu den Phantasmen verhält, einzugehen, so sei nochmals, um jeder falschen Interpretation vorzubeugen, daran erinnert, wie per similitudinem (Nr. 7) und directe (Nr. 14) aufzufassen sind. Bei beiden Erkenntnisarten haben wir in voller Analogie

¹⁾ Vgl. A. Schneider. *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.* Philos. Jahrb. 1921, S. 234.

eine *species expressa*, d. h. das erkennende Subjekt tritt höchstens durch einen objektivierenden Akt aus sich heraus. Bei beiden haben wir einerseits eine über Wahrheit und Falschheit stehende Erkenntnis, die bloße Erkenntnis des Wesens, des *quod quid est*, und die bloße Empfindung einer Qualität, des *sensibile proprium*, andererseits eine durch einen Urteilsakt zustande gekommene Erkenntnis. Es muß daher gerade in den uns interessierenden Punkten die Parallelität zwischen beiden Erkenntnisarten aufs schärfste betont werden. So dürfen wir sagen, daß Thomas beide Erkenntnisarten in klarer Konsequenz so einander parallelisiert hat, daß nicht nur die notwendigen Unterschiede gewahrt sind, sondern vor allem auch mit der realen Einheit zwischen Körper und Seele durchaus Ernst gemacht ist.

IV.

22. Mit der bejahenden Lösung der Frage nach der *species expressa* ist auch die Möglichkeit gegeben, die *species* durch unmittelbare Erfahrung gegenwärtig zu haben. Aber in der ganzen Schilderung der Erkenntnis redet Thomas nie von einer wahrgenommenen *species sensibilis* sowenig wie von der *species intelligibilis*, außer wenn ausdrücklich darauf reflektiert wird. Schon durch die Vermeidung des Ausdrucks *species expressa* bei der Außenwahrnehmung wird ersichtlich, daß Thomas überhaupt nicht daran gedacht hat, diese Reflexion zu vollziehen. Infolgedessen hat er nie gezeigt, was wir bei dieser Reflexion als *species* gegenwärtig haben. Es kann sich dabei — um jedes Mißverständnis auszuschließen — nicht um die unbewußte *species impressa* handeln. Denn der Vergleich mit der Verstandeserkenntnis zeigt wieder, daß diese Reflexion den Sinn hat, daß gleichsam der objektivierende Akt ausgeschaltet und als Residuum dieser Ausschaltung die *species* selbst geschaut wird als das, was sie rein für sich, ohne Beziehung zum Gegenstand ist.

23. Ist dieses Residuum tatsächlich die gesuchte *species*? Schon hier kommen wir an eine Grenze der Interpretationsmöglichkeit. Denn einerseits ist der erkannte Gegenstand nicht mit seinem materiellen Sein, in seiner physischen Realität im Subjekt, sondern nur immateriell: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. Andererseits wird der Gegenstand in seinem eigenen (materiellen) Sein, so wie er ist, erkannt: *oculus non cognoscit lapidem secundum esse, quod habet in oculo; sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra*

oculum (*S. th.* 1, 14, 6 ad 1). Wir erfassen als eigentliches Erkenntnisobjekt die species, die seelischer Qualität ist, und doch behauptet Thomas, daß wir das Objekt in seiner eigenen, d. h. körperlichen Natur wahrnehmen. Indes nicht nur von der Sinneserkenntnis will dies Thomas gelten lassen, auch von der Verstandeserkenntnis sagt er dasselbe, und auch Gott erkennt die Dinge in ihrer eigenen Natur, obwohl in seinem Wesen nur Geistiges sein kann (*ibid.*). Erheblich erschwert wird die Erklärung dieses seltsamen Tatbestandes dadurch, daß Thomas sich einer solchen gänzlich enthält, diesen Satz vielmehr dogmatisch aufstellt. Behaupten wollen, Thomas bekenne sich durch einen solchen Satz zum naiven Realismus, da wir dann das körperliche Objekt in seinem leibhaften Selbst erfassen, ist von vornherein falsch, weil ja dieselbe Schwierigkeit bei der intellektuellen Erkenntnis wiederkehrt. So muß ein anderer Weg eingeschlagen werden. Da wir Körperliches als solches nie empfinden, nur Seelisches, und da andererseits dem sinnlichen Erkennen jedes diskursive Denken abgeht, so bleibt nur der eine Ausweg, daß der Verstand auf Grund von Sinneswahrnehmungen zum Begriff der Materie gelangt, und zwar schon im vorwissenschaftlichen Denken. Schon in frühester Jugend hat, wie die Erfahrung bestätigt, jeder Mensch einen wenn auch dunklen Begriff von der Materie, der für das Leben durchaus genügt. Nur so läßt sich verstehen, warum Thomas, der bekanntlich keine angeborenen Begriffe kennt, den Begriff des real Seienden als den bekanntesten aller Begriffe bezeichnet (*Q. D. de ver.* 1, 1 c). Zu dem objektivierenden Akt und zu dem interpretierenden Akt, der einem Gegenstand die und die Beschaffenheit, die oder die Größe beilegt, gesellt sich noch notwendig ein interpretierender Akt in dem Sinn, daß der erkannte Gegenstand als materiell aufgefaßt wird.

24. Dieser interpretierende Akt muß auch noch ausgeschaltet werden, um zur species zu gelangen. Denn er ist deutlich von ihr getrennt in den oben gegebenen Worten: *sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit* (durch diesen interpretierenden Akt) *lapidem secundum esse, quod habet extra oculum* (also gemäß einem Sein, wie es die gesuchte species an sich eben nicht hat). Diese Trennung ist einsichtig, weil durch den Akt der Deutung als Materiellsein nicht erst eine species geschaffen, sondern nur eine bereits vorhandene gedeutet wird.

Wie steht es dann mit dem Rest? Es bleibt ein Wissen um einen bestimmten Inhalt, z. B. ein Wissen um Rot oder ein emp-

findungsmäßiges Haben eines Tones oder das Haben eines Süß u.s.w., wie immer man sich ausdrücken mag, um dasselbe zu bezeichnen. Denn der Gegenstand, an dem sich der objektivierende und die interpretierenden Akte betätigen, ist nicht die Qualität des Außendings, sondern die seelische Empfindungsqualität. Daß Thomas selbst diesen Empfindungsinhalt als Residuum angesehen hat, darüber kann und darf auch kein Zweifel herrschen wegen seiner Annahme einer *species expressa*. Wenn nämlich der Sinn urteilt: „Dies ist weiß“, und sich dabei bezüglich der Subjektivität und Objektivität ganz neutral verhält, so ist dieses Urteil unfehlbar wahr. In eodem tempore non dicit visus aliquid esse album et non album . . . nunquam dubitatio accidit ex iudicio circa passionis subiectum; verbi gratia de eodem subiecto, scilicet vino, gustui quandoque videtur, quod est dulce, et quandoque, quod est non dulce . . . nunquam gustus mutat iudicium suum, quin ipsam dulcedinem talem iudicet esse, qualem perpendit in dulci, quando iudicavit eam esse dulcem; sed de ipsa dulcedine semper verum dicit et semper eodem modo (*Metaph.* 4,3; *S. th.* 1,85,2c). Darin kann sich der Sinn täuschen, daß er den Empfindungsinhalt des Bitter dem transzendenten Gegenstand zuschreibt. Denn er kann krankhaft verändert sein und deshalb die sensiblen Formen des Gegenstandes nicht richtig aufnehmen. Aber darin, daß er einem seelischen Empfindungsinhalt das Prädikat „bitter“ verleiht, urteilt er immer wahr. Denn über das Bittere als solches ist keine Täuschung möglich, mag auch der Empfindungsinhalt von einem Objekt verursacht sein, das im normalen Zustand des Geschmacksinnes den Eindruck des Süß erzeugt.

Der ursprüngliche Empfindungsinhalt ist ein so oder so Beschaffenes, das durch die Einwirkung der sinnfälligen Formen der Einzelsubstanz entsteht. Mit diesem Inhalt ist der erste Akt des Wahrnehmens verbunden, ein einfaches, schlichtes Wissen um diesen Inhalt. *Sensum affici est ipsum eius sentire, unde per hoc, quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur, quod non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid . . . fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire (S. th. 1, 17, 2 ad 1)*. Das Wahrnehmen ist seinem Begriff nach ein Wissen. Wenn also das Wahrnehmen gerade darin besteht, daß der Sinn affiziert wird, so liegt eben in dem Wissen um diesen Empfindungsinhalt, in seinem schlichten Gegenwärtighaben das Wesen des Wahrnehmens. Somit stehen wir hier am Angelpunkt der Thomistischen Wahrnehmungslehre.

25. Ist nun die *species expressa* das Wissen um Rot oder das Rot, um das gewußt wird? Es sind drei Antworten möglich, da als dritte Möglichkeit die Einheit beider in Betracht zu ziehen ist. Auf jeden Fall muß zur *species* das Rot gehören, um das gewußt wird. Denn sie ist zum mindesten eine Aehnlichkeit, *similitudo* des Gegenstandes. Damit ist die zweite Möglichkeit ausgeschlossen, daß die *species* Wissen um Rot allein, gesondert vom Rot selbst ist, weil der Inhalt zur *species* gehört. Aber es kann zur *species* auch das Wissen um Rot gehören, weil die *species expressa* das eigentlich Gewußte ist. Ob sie aber als dritte Möglichkeit beides zusammen ist, gerade das läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, da wir nirgends klar von Thomas erfahren, wie sich dieses „Wissen um“ zum Gewußten verhält. Wenn dieses „Wissen um“ derart mit dem Gewußten verbunden ist, daß es zum Wesen dieses Rot gehört, zugleich gewußt zu sein, dann besteht die *species* in dem Wissen um Rot, in eins zusammengezogen, und es wäre damit bloß der Tatsache Ausdruck gegeben, daß die *species* ein Teil unseres Bewußtseins ist. Und tatsächlich läßt eine strenge Fassung des Satzes: *sensum affici est ipsum eius sentire* diese Deutung zu. Denn das Affiziertwerden des Sinnes geschieht durch die *species*. Und dieses Affiziertwerden ist selbst sein Wahrnehmen. So muß es zum Wesen dieser *species* gehören, daß sie gewußt ist, d. h. ihr Sein ist Bewußt-sein.

26. Mit dieser Zuspitzung wird die Kluft zwischen der *species* und den Qualitäten, wie sie am Ding existieren, immer größer und damit die Frage, wie sich die *species* zu ihrem materiellen Gegenstand verhält, immer brennender. Thomas selbst bleibt ja bei dem Wissen um den seelischen Empfindungsinhalt nicht stehen. Seine Erkenntnislehre wendet ihre besondere Aufmerksamkeit der Erfassung des transzendenten Gegenstandes zu. Mit instinktiver Notwendigkeit erfaßt der Sinn, sobald er durch das Außending informiert wird, dieses Außending selbst. Nicht nur dem Erfassen des seelischen Empfindungsinhaltes spricht Thomas jede Täuschung ab, er betont ferner, daß auch zwischen der *species* und dem durch sie wiedergegebenen Realen bezüglich des *sensibile proprium* immer Konformität besteht; ausgenommen ist nur *Indisposition* des Organs. Man darf hier Thomas nicht mit der Einrede begegnen, eine solche Behauptung geschehe zu Unrecht, da wir, um die Konformität zwischen *species* und Sache erkennen zu können, zuerst die Beschaffenheit des Transzendenten auf irgendeinem Wege uns bekannt machen

müßten, was aber unmöglich sei, weil wir nie aus unserm Ich herauskämen. Thomas schlägt einen ganz anderen Weg ein. Er beruft sich auf den Grundsatz: *ad proprium obiectum unaquaque potentia per se ordinatur secundum quod ipsa; quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit eius iudicium circa proprium obiectum* (*S. th. 1, 85, 6c*). Mit andern Worten, Thomas nimmt hier seine Zuflucht zur Teleologie. Hier begegnen sich wiederum Intellekt und Sinn. Wie das dem Verstand eigentümliche Objekt das Wesen der Dinge ist, so sind es für die Sinne die *sensibilia propria*. Und sowenig sich der Verstand innerhalb dieses Gebietes täuscht, sowenig auch der Sinn (*S. th. 1, 17, 3c*). So hat Thomas seine Erkenntnislehre bezüglich der Frage ihrer Objektivität in der Metaphysik verankert und in letzter Linie in der Theodizee. Denn Gott hat alles gemäß seinen Ideen erschaffen, dem Menschen aber die Erkenntniskraft gegeben, diese Dinge so zu erkennen, wie sie sind. Die einzelnen Sinnesvermögen sind von Natur so eingerichtet, daß die in ihnen durch den äußeren Gegenstand hervorgerufene *species* die Eigenschaften des Gegenstandes wiedergibt. Denn die fertige Wahrnehmung, bei der unter Hinzufügung von objektivierendem und interpretierendem Akt eigentlich die *species* geschaut wird, hat damit ein Etwas gegenwärtig, das genau so sein soll wie der Gegenstand draußen. Doch muß man hier sich einwenden: Wenn dieses Etwas, das als *species* geschaut wird, so sein soll wie der Gegenstand draußen, dann ist doch damit der interpretierende Akt, den wir vorhin von der *species* wegnahmen (Nr. 24), wieder hereingezogen. Oder dieser interpretierende Akt ist überflüssig — dann wäre gegen Thomas' Ansicht die *species* doch als materiell anzusetzen oder wir erkannten überhaupt nicht bei der Außenwahrnehmung Materielles als materiell — oder aber wir müssen diesen Akt zur *species* hinzurechnen — dann widersprechen wir der vorhin gegebenen Deutung (Nr. 24: *per speciem lapidis* usw.) So unlösbar innerhalb der gegebenen Thomistischen Gedankengänge dieses Dilemma ist, so klar sind auf der anderen Seite die Gründe, die es verursachen: nicht nur die mangelnde Reflexion, sondern vor allem das Fehlen jeglicher Ueberbrückung von immaterieller *species* und Erkenntnis, die Materielles als materiell erfaßt. Damit sind wir völlig ans Ende der Interpretation getrieben und können nach Thomas' Lehre nur zusammenfassend sagen: Wenn die Wahrnehmung ohne Hindernis, ohne Täuschung und ohne Relativität infolge irgendwelcher anor-

maler Einflüsse vollzogen wird, dann ist die species die adaequate Wiedergabe der sinnlichen Qualitäten des Außengegenstandes. Aber von einem „Abilden“ des Gegenstandes durch die species ließe sich in strengem und nicht mißverständlichem Sinn nur bei dem Gesichtssinn sprechen, obschon das Rot der species weder farbig noch ausgedehnt ist. Aber z. B. beim Geschmack können wir in diesem Sinn nicht von einem „Abbild“ des Gegenstandes durch die species sprechen. Hier soll mit species das ausgedrückt sein, daß sie bei wahrer Erkenntnis dem Süß am Außending entspricht, d. h. der Empfindungsinhalt enthält dasselbe wie der Außengegenstand, nur eben in der Weise von Empfindung. So soll die species die getreue Wiedergabe der Außenwelt sein, aber nur species, d. h. umgeformt in die erlebbare, aber nicht ausdrückbare Weise von Empfindung. Weil das natürlich nicht absolut das gleiche ist wie der Gegenstand, so verstehen wir damit die Bezeichnung der species als similitudo. Diese „Aehnlichkeit“ soll nicht besagen, daß die Wiedergabe nur ähnlich ist, d. h. nicht ganz der Wahrheit entspricht, sondern daß inhaltlich dasselbe vorhanden ist, aber diesem Inhalt eine andere Seinsweise eignet.