

Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes.

Von Jakob Geßner.

1. Keime der Abstraktionstheorie bei Plato.

a) Platos Stellung zum Universalienproblem.

Plato vertritt das „universale ante rem“ nicht in der Weise, daß das „universale in re“ von ihm geleugnet würde. Das ergibt sich aus seiner Individuationsauffassung. Die Bezeichnung *τοῦτο* und *τόδε* kommt dem Träger der Ideenabbilder zu, also der Materie: *ἐν ᾧ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκείθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκείνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχωμένους ὀνόματι . . .*¹⁾ „ . . . das Auseinander, das Vielfältige, die Zerteilung des Körperlichen ist Folge der Materie“²⁾. Würde Plato nicht ein „universale in re“ anerkennen, so könnte er in dem Bereich des „immer werdenden“³⁾ nicht z. B. vielerlei Schönes finden, das dem Schönen selber in dem Bereich des „immer Seienden“ gegenübersteht⁴⁾. Daß das „universale in re“ bei Plato nur untergeordnete Bedeutung hat gegenüber dem „universale ante rem“, kommt daher, daß es für ihn ein „nie Seiendes“ im Unterschied zu dem „immer Seienden“ ist, ein *μίμημα*, das nur „verlangt“ zu sein, wie das *παράδειγμα*⁵⁾. Nach der Stufe des Seins richtet sich aber bei Plato der Grad der Erkennbarkeit⁶⁾.

¹⁾ Plato, *Dialogi*, edit. Teubner, Lipsiae 1890, *Tim.* 49 e.

²⁾ Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Leipzig 1929), S. 9.

³⁾ *Tim.* 27 d. . . τὸ δὲ αἰεὶ . . . τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ . . .

⁴⁾ *Rep.* V, 20, 479 e. . . πολλὰ καλὰ . . . αὐτὶ δὲ τὸ καλὸν . . .

⁵⁾ *Phaid.* 75 a: *ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον.*

⁶⁾ *Rep.* V. 2^o. 477 a: *τὸ μὲν παντελῶς δὲν παντελῶς γνωστόν, μὴ δὲν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον.* Vgl. *Tim.* 29 c: *ὁ τί περὶ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πλείων ἀλήθεια.*

b) *Die Bedeutung der Sinneswahrnehmung für die Begriffsgewinnung nach der Lehre Platons.*

Wir stimmen darin überein, daß es „. . . unmöglich ist, zu erkennen, ohne zu sehen, zu tasten oder sonstwie wahrzunehmen“¹⁾. „Das menschliche Erkennen muß auf etwas abzielen, was Idee (=Begriff) heißt und aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend als ein Eines im Denken zusammengefaßt wird“²⁾. Wenn Plato diesen Feststellungen gegenüber von einer Erkenntnis des wahrhaft Seienden spricht, die wir vor der Geburt empfangen haben³⁾, so kann dieses Wissen im irdischen Leben zunächst nur ein potentielles Wissen sein⁴⁾. Die Notwendigkeit der Sinneswahrnehmung zur Aktualisierung des potentiellen Wissens darf man wohl dahin verstehen, daß z. B. zur Aktualisierung des Ideeneindruckes des Schönen Wahrnehmungen von Schönem, nicht von Beliebigem, erforderlich und zweckdienlich sind. Auch wird man annehmen dürfen, daß das wahrgenommene Schöne das Denken, dessen Ergebnis das Aktuellsein des Begriffes des Schönen sein soll und wird, irgendwie inhaltlich befruchtet, d. h. ihm die Richtung auf das „Schöne selbst“ gibt.

„Diese Ideenschau ist keine unvermittelte; auf den Stufen der sinnlichen Abbilder aufwärts schreitend wird die menschliche Vernunft in ständiger Höherführung reif für die Erfassung des höchsten Gegenstandes der Erkenntnis“⁵⁾. Das Aufwärtsschreiten der Vernunft hat man sich wohl so zu denken, daß die Vernunft die sinnlichen Abbilder irgendwie beurteilt, beispielsweise das einzelne Schöne als schön und das eine als schöner im Vergleich zu dem anderen. So wird ja auch nach Plato die Sonne bestimmt als das glänzendste der Gestirne, die am Himmel hin sich um die Erde bewegen⁶⁾. Bei Plato ist die Rede von einer *διάνοια*, die besagt: derjenige ist Theätet, welcher Mensch ist und eine Nase und Augen und einen

¹⁾ *Phaid.* 75 a: καὶ τότε ὁμολογοῦμεν, μὴ . . . δυνατόν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἀψασθαι ἢ ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων.

²⁾ *Phaedr.* 249 b: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ'εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.

³⁾ *Phaid.* 75 d: ἀναγκαῖον ἡμῖν τούτων πάντων τας ἐπιστήμας προ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι.

⁴⁾ Hans Meyer, *Die Geschichte der alten Philosophie* (München 1925), S. 154. *Tim.* 45 a-b: καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ'ἀρχάς τε ἄνους ψυχῇ γίγνεται τὸ πρῶτον. ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.

⁵⁾ Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, S. 154.

⁶⁾ *Theät.* 208 d 1: . . . ἥλιον πέρα ἱκανόν οἰμαῖ σοι εἶναι ἀποδέξασθαι, ὅτι τὸ λαμπρότατόν ἐστι τῶν κατὰ τὸν σφαιρῶν ἰόντων περὶ γῆν.

Mund und jedes Glied hat ¹⁾). Von dieser *διάνοια* wird gesagt, daß sie nicht mehr den Theätet bestimmt als den Theodoros oder den letzten der Myser ²⁾). Aus dieser Kritik ergibt sich, daß „Mensch“ „Nase“ u. s. w. in jener *διάνοια* als etwas Allgemeines gedacht werden. Dagegen an den „Menschen selbst“ u. s. w. dürfte dabei nicht gedacht sein. Es scheint sich also um allgemeine Denkinhalte zu handeln, die zu dem Begriff einer Idee sich ähnlich verhalten wie das platonische „universale in re“ zu dem „universale ante rem“. Solche allgemeinen Denkinhalte wird die Vernunft haben, wenn sie auf den Stufen der sinnlichen Abbilder aufwärts schreitet, um reif zu werden für die Erfassung des höchsten Gegenstandes der Erkenntnis. „Der letzte Akt“, die Erfassung des höchsten Gegenstandes, „wird von Platon als ein unmittelbares Schauen geschildert“ ³⁾). Es fragt sich, wie die Vernunft zu den erwähnten allgemeinen Denkinhalten kommt, welche Bedeutung nach Plato die Wahrnehmung für die Gewinnung dieser Inhalte hat. Angesichts der von Plato betonten Notwendigkeit der Wahrnehmung für das begriffliche Denken ⁴⁾ darf man wohl sagen: nach Plato besteht zwischen dem Wahrnehmungsinhalt und dem allgemeinen Denkinhalt eine solche Zuordnung, daß ein bestimmter Denkinhalt bestimmte Wahrnehmungsinhalte voraussetzt. Ebenso setzt die Erfassung eines bestimmten „höchsten Gegenstandes“ bestimmte Denkinhalte, also mittelbar bestimmte Wahrnehmungsinhalte voraus. Natürlich ist der ein *παράδειγμα* repräsentierende Begriffsinhalt nicht die Summe der auf die entsprechenden *ὁμοιώματα* gehenden Wahrnehmungsinhalte, auch nicht einfache Wiederholung des vor dem Ideenbegriffe gewonnenen allgemeinen Denkinhaltes.

2. Die Abstraktionstheorie des Aristoteles.

a) Aristoteles über das Allgemeingültige bei Sokrates und Plato.

Nach dem Berichte des Aristoteles befaßte sich Sokrates unter Außerachtlassung der Naturdinge mit ethischen Fragen und forschte auf diesem Gebiete nach dem Allgemeingültigen ⁵⁾. Nach der gleichen

¹⁾ *Theät.* 209 b 3: *θὲς γὰρ με διανοοῦμενον ὡς ἔστιν οὗτος Θεαίτητος, ὃς ἂν ἦ τε ἄνθρωπος καὶ ἔχη ἕνα καὶ ὀφθαλμούς καὶ στόμα καὶ οὕτω δὴ ἐν ἑκαστῷ τῶν μελῶν.*

²⁾ *Theät.* 209 b 6: *αὐτὴ οὖν ἡ διάνοια ἔσθ' ὅτι μᾶλλον ποιήσει με Θεαίτητον ἢ Θεόδωρον διανοεῖσθαι, ἢ τῶν λεγομένων Μουσῶν τὸν ἔσχατον; — τί γάρ.*

³⁾ Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, S. 154.

⁴⁾ *Phaid.* 75 a u. *Phaedr.* 249 b.

⁵⁾ Aristot., *Opera omnia*, edit. Academ. Reg. Borus. Berolini 1833. *Met.* I, 6. 987 b 1 ff.: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος . . .*

Quelle kam Plato unter sokratischem Einflusse zu der Ansicht, es sei unmöglich, von einem Wahrnehmungsgegenstande eine allgemeingültige Bestimmung zu finden, da das Sinnliche sich stets ändere ¹⁾. Aristoteles bejaht die fundamentale Bedeutung des Allgemeingültigen für die Wissenschaft, hält aber auch an der Sinnenwelt als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis fest. So wird er der Schöpfer der Abstraktionstheorie.

b) Die Universalienlehre des Aristoteles.

Die Bedeutung des καθόλου für die Wissenschaft wird von Aristoteles oft betont: jede Wissenschaft geht auf das Allgemeine ²⁾. Ohne καθόλου gibt es keinen Beweis ³⁾. Die Wissenschaft ist aber (scil. in dem, der ihrer teilhaftig ist) ein Habitus (eine Fertigkeit) des Beweisens ⁴⁾. Der Syllogismus geht vom Allgemeingültigen aus ⁵⁾.

Das καθόλου kennzeichnet Aristoteles u. a. so: Das καθόλου ist gemeinsam ⁶⁾. Was immer und überall gilt, nennen wir καθόλου ⁷⁾. καθόλου nenne ich, was seiner Natur nach von einer Vielheit aussagbar ist ⁸⁾. καθόλου heißt das, was seiner Natur nach einer Vielheit zukommt ⁹⁾.

Das Eine neben den Vielen, das Allgemeine neben den Einzel-
dingen, lehnt Aristoteles ab ¹⁰⁾. Den Allgemeinheitscharakter der
Prinzipien der Dinge zu bestimmen, bezeichnet er als schwierig:
τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ
τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι . . . ἔχει μὲν μάλιστα ἀπορίαν ¹¹⁾.
Sind nämlich die Prinzipien allgemein, so sind sie nicht οὐσία ¹²⁾.

¹⁾ A. a. O. 987 b 4: διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν, ὡς περὶ ἑτέρου τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀδύνατον γὰρ εἶναι, τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόμενον.

²⁾ Met. XI, 1. 1059 b 1: πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου.

³⁾ Anal. post. I, 11. 77 a: εἰάν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὡστ' οὐδ' ἀπόδειξις.

⁴⁾ Eth. Nic. VI, 3. 1139 b 31: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικῆ.

⁵⁾ Eth. Nic. VI, 3. 1139 b 28: ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου.

⁶⁾ Met. VII, 13. 1038 b 10: τὸ δὲ καθόλου κοινόν.

⁷⁾ Anal. post. I, 31. 87 b 31: τὸ γὰρ αἰεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φημὲν εἶναι.

⁸⁾ De interpret. VII, 17 a 39: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι.

⁹⁾ Met. VII, 13. 1038 b 11: τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν

¹⁰⁾ Anal. post. I, 11. 77 a 5: εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη . . . Met. XIII. 10. 1087 a 1: τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία.

¹¹⁾ Met. XIII, 10. 1087 a 10.

¹²⁾ Met. III, 6. 1003 a 7: εἰ μὲν γὰρ καθόλου (scil. αἱ ἀρχαί), οὐκ ἔσονται οὐσίαι. Met. XIII, 10. 1087 a 1: τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία.

Kein Gemeinsames bezeichnet ja ein Dieses, sondern ein Sobeschaffenes, die οὐσία aber ein Dieses ¹⁾. Das Allgemeine ist nicht οὐσία ²⁾. Sind die Prinzipien nicht allgemein, sondern wie die Einzeldinge, so sind sie nicht Gegenstand des Wissens. Denn das Wissen von Allem ist allgemein ³⁾. Wir erkennen ja alles nur, insofern es ein „Einund-dasselbiges“ und Allgemeines ist ⁴⁾. Die Lösung der Schwierigkeit deutet Aristoteles an mit den Worten: *ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου ἔστι δ' ὡς οὐ* ⁵⁾. Der Sinn dieser Andeutung dürfte folgender sein: Das Wissen ist allgemein, aber als Wissen von Einzeldingen hat es auch die auf Einzeldinge gehende Intention. Das, was gewußt wird, ist allgemein, das, worüber gewußt wird, ist ein Einzelding. Es handelt sich um den Unterschied zwischen Formal- und Materialobjekt. Aus dem Gedanken, daß wir alles erkennen, insofern es ein Allgemeines ist ⁶⁾, und aus dem anderen, daß in den materiellen Dingen jedes Intelligibele nur der Möglichkeit nach ist ⁷⁾, ergibt sich, daß das potentiell Intelligibele wenigstens potentiell allgemein sein muß. Mehr als potentiell allgemein kann es aber nicht sein: *πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἐκάστω, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινῶν* ⁸⁾. Also das *δυνάμει νοητόν* ist *δυνάμει καθόλου*. Die *ἔλη* ist ja Prinzip der Vereinzelung ⁹⁾, wie sie auch Prinzip der Nichtintelligibilität ist. Denn nach Maßgabe der *ἔλη* gibt es (von der Gesamtsubstanz) keinen Begriff, wohl aber auf Grund der Seele ¹⁰⁾. In dem *δυνάμει καθόλου* findet die Aporie bezüglich des Allgemeinheitscharakters der οὐσία als Dingprinzip ihre Erledigung. Die erste οὐσία ist potentiell allgemein; durch die Abstraktion wird ihr Soseinsgehalt fundamental universell. Den Charakter der formellen Universalität

¹⁾ *Met.* III, 6. 1003 a 7: *οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τίδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἢ δὲ οὐσία τόδε τι.*

²⁾ *Met.* XIII, 10. 1087 a 1: *τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία.*

³⁾ *Met.* VII, 6. 1003 a 13: *εἰ δὲ μὴ καθόλου (scil. αἱ ἀρχαί) ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἑαυτά, οὐκ ἔσονται ἐπιστητά. καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστήμαι πάντων.*

⁴⁾ *Met.* III, 4. 999 a 28: *ἢ γὰρ ἐν τι καὶ ταυτό, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει ταύτη πάντα γνωρίζομεν.*

⁵⁾ *Met.* XIII, 10. 1087 a 24.

⁶⁾ *Met.* III, 4. 999 a 28: *ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτη πάντα γνωρίζομεν.*

⁷⁾ *De an.* III, 4: *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ἔλην δυνάμει ἑαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.*

⁸⁾ *Met.* VII, 13. 1038 b 10.

⁹⁾ *Met.* XII, 8. 1074 a 33: *ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ἔλην ἔχει: εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν . . .*

¹⁰⁾ *Met.* VII, 11. 1037 a 27: *μετὰ μὲν γὰρ τῆς ἔλης οὐκ ἔστιν (scil. λόγος), ἀόριστον γὰρ, κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἐστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος. Met.* VII, 10. 1036 a 9: *ἢ δ' ἔλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν.*

erlangt die *νοῖα* durch Reflexion im Anschluß an die Abstraktion, durch Nachdenken über das mögliche oder wirkliche Aktualisiertsein der absolut betrachteten Wesenheit, des reinen Soseinsgehaltes, in einer Pluralität von Dingen.

c) *Die Lehre vom νοῦς und dem Abstraktionsvorgang.*

Unter Bezugnahme auf die Natur, in der sich überall ein Potentielles findet, das der Möglichkeit nach alles ist, und ein Aktuierendes, das alles macht, nimmt Aristoteles auch in der menschlichen Seele eine Differenzierung an¹⁾. Diese betrifft den νοῦς. Der eine νοῦς kann alles werden, der andere alles machen.²⁾ Aber der tätige νοῦς kann nicht für sich allein den möglichen Intellekt zum aktuell erkennenden machen. Ohne Phantasma gibt es kein Denken³⁾. Da aber in den wahrnehmbaren Formen die intelligibilen nur der Möglichkeit nach sind⁴⁾, so hat der tätige Verstand eine zweifache Potentialität zu aktuiieren, die des Phantasmas⁵⁾ und die des leidenden Verstandes. Gegenüber dem Phantasma verhält sich der tätige Verstand ähnlich, wie das Licht gegenüber den Farben. Das Licht macht nämlich gewissermaßen die möglichen Farben zu wirklichen⁶⁾. Der tätige Verstand bewirkt an dem Phantasma Aehnliches, wie der Künstler an dem Stoffe⁷⁾, d. h. der tätige Verstand aktuiert an dem Phantasma die Form der Intelligibilität. Durch diese Tätigkeit an dem Phantasma wird auch der mögliche Verstand gefördert. Denn um zwei Relationstermini sich näher zu bringen, genügt es, den einen im Sinne der Relation zu „bewegen“. Ist also das Phantasma aktuell intelligibel, so ist auch der mögliche Verstand wirklich erkennend, d. h. er ist nach scholastischer Terminologie im Besitze der species intelligibilis impressa.

¹⁾ *De an.* III, 5. 430 a 10 ff.: ὡςπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα . . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς.

²⁾ *De an.* III, 5. 430 a 14 u. 15. καὶ ἕστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.

³⁾ *De an.* III, 7. 431 a 16 u. 17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

⁴⁾ *De an.* III, 8. 432 a 4 ff.: ἐν τοῖς εἶδει τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ. III, 4 430 a 6 u. 7.: ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἐκαστὸν ἐστὶ τῶν νοητῶν.

⁵⁾ *De an.* III, 8. 432 a 9 u. 10: τὰ γὰρ φαντάσματα ὡςπερ αἰσθητά ἐστὶ.

⁶⁾ *De an.* III, 5. 430 a 15 ff.: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν . . . οἶον τὸ φῶς. τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

⁷⁾ *De an.* III, 5. 430 a 12 u. 13: τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, . . . οἶον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν.

d) *Das εἶδος νοητῶν.*

Die Alternative Wahrheit-Falschheit setzt eine *σύνθεσις*, eine *συμπλοκὴ νοημάτων* voraus¹⁾. Indem die *abstractio metaphysica* diese *νοήματα* bildet, liefert sie die Elemente der wissenschaftlichen Denkformen.

Ist so der abstrahierende *νοῦς* schon in gewissem Sinne *ἐπιστήμης ἀρχή*²⁾, so zeigt er sich als Prinzip des Wissens noch deutlicher, wenn wir die Frage beantworten, was das *νόημα* inhaltlich darstellt. Der Aristoteliker Thomas v. Aquin sagt: *formatio quidditatis est prima operatio intellectus*³⁾. Damit ist die erwähnte Frage im Sinne des Aristoteles beantwortet. Das *νόημα* ist die im *νοῦς* abgebildete quidditas. Aristoteles spricht ja von einem *εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*⁴⁾. Wie er das Seiende in Wahrnehmbares und Intelligibles einteilt⁵⁾, unterscheidet er auch ein *εἶδος νοητῶν*⁶⁾ und *εἶδος αἰσθητῶν*⁷⁾. Hier handelt es sich um das *εἶδος νοητῶν*. Dieses gibt nicht nur die *μορφή*, die Form als konstitutives Prinzip des Dinges, sondern in gewissem Sinne auch die *ἕλη* wieder⁸⁾. Letztere gehört aber nur *ὡς καθόλου*, als Allgemeines, zum *εἶδος*: Der Mensch, das Pferd und was sonst vom Einzelnen, aber als Allgemeines (d. h. als zweite *οὐσία*), ausgesagt wird, ist nicht *οὐσία* (im Sinne von *μορφή*), sondern ein *σύνολον*, ein Ganzes, aus dieser bestimmten Form⁹⁾ und dieser bestimmten Materie als Allgemeinem¹⁰⁾. Die Materie als Individuationsprinzip findet in dem *εἶδος* nicht Ausdruck. Das *καθ' ἕκαστον*, das sie als Individuationsprinzip konstituiert¹¹⁾, ist ja Gegenstand

1) *De an.* III, 6. 430 a 27: *ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡπερ ἐν ὄντων.* III, 8. 432 a 11: *συμπλοκὴ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος.* *De interpret.* I, 16. a 12: *περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ ἀληθές.*

2) *Anal. post.* II, 19. 100 b 15: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.*

3) *Quaest. disp. de verit.* 9. 1 a. 3, ad 1.

4) *De an.* III, 8. 431 b 29: *οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.*

5) *De an.* III, 8. 431 b 22: *ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.*

6) *De an.* III, 4. 429 a 15: *ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους . . . ὡπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.*

7) *De an.* III, 88. 431 b: *καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.*

8) *Met.* VII, 10. 1035 b 31: *μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (scil. ἡ ἕλη), εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους (= μορφῆς) καὶ τῆς ἕλης αὐτῆς.*

9) *λόγος* = *μορφή* *De coelo* I, 9. 277 b 30.

10) *Met.* VII, 10. 1035 b 27: *ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα. καθόλου δ' ὅσα ἐστὶν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἕλης ὡς καθόλου.*

11) *Met.* VII, 10. 1035 b 30: *καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν.* *Met.* XII, 8. 1074 a 33: *ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ἕλην ἔχει.*

der αἰσθησις¹⁾. Das εἶδος ist das τὸ τί ἦν εἶναι²⁾ ohne individuelle Bestimmtheiten. Es ist die οὐσία, die quidditas formata, der Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens: ἐπιστήμη γὰρ ἐκάστον ἐστὶν ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνω γινώμεν³⁾. κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν (Arten) λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα . . .⁴⁾. Das εἶδος ist nicht erste und nicht zweite οὐσία, sondern das beiden Gemeinsame, also οὐσία. Scholastisch nennt man das εἶδος „absolut betrachtete Wesenheit, die nur fundamental universell“ ist⁵⁾.

3. Einführung in den „Lichtgedanken“.

a) Nähere Bestimmung dieses Gedankens.

Der Lichtgedanke wird in vorliegender Arbeit berücksichtigt, insofern die Bezeichnung „Licht“ auf einen erkenntnistheoretischen Faktor geht, der mit den zum Menschen gehörigen Erkenntnisfähigkeiten und den Objekten der Erfahrungswelt nicht gegeben ist, sondern zu den genannten Faktoren hinzukommt. Auf die Frage, warum der so gekennzeichnete Faktor als Licht bezeichnet wurde, dürfte eine Erklärung des hl. Augustinus einiges Licht werfen: convenienter autem lucem hanc (scl. vim sentiendi) dici concedit, quisquis concedit recte dici lucem, qua res quaeque manifesta est⁶⁾. Der gleiche Gedanke findet sich bei den Stoikern. Die Erklärung für die Ableitung der Bezeichnung φαντασία von φῶς lautet nämlich: Wie das Licht sich selber offenbart und das in ihm Befindliche, so offenbart die φαντασία sich selber und das, was sie hervorgerufen hat.⁷⁾

b) Hauptformen des „Licht“ genannten erkenntnistheoretischen Faktors.

Der so charakterisierte Lichtgedanke ist in der platonischen Ideenlehre deutlich erkennbar. Die Beeindruckung der menschlichen Seele durch die ewigen Ideen, die in einer vorirdischen Schau erfolgte, ist eine Voraussetzung für das Zustandekommen wahrer Erkenntnis.

¹⁾ Phys. I, 5. 189 a 5: τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γινώριμον, τὸ δὲ καθ' ἕναστος κατὰ τὴν αἰσθησιν.

²⁾ Met. VII, 10. 1035 b 31: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι.

³⁾ Met. VII, 6. 1031 b 6:

⁴⁾ Met. III, 3. 998 b 6.

⁵⁾ Franz Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge. Scholastik.* 1926. S. 200.

⁶⁾ Opera omnia (Parisiis 1841). De genes. ad lit. 1. 4. c. 28. n. 45.

⁷⁾ v. Arnim, *Vet. Stoic. fragm.* Lipsiae 1905. II. 21, 23: καθάπερ γὰρ το φῶς αὐτὸ δεικνύει καὶ τὰ ἄλλα ἐν αὐτῷ περιεχόμενα ἢ φαντασία δεικνύειν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιημὸς αὐτήν. Vergl. Aristoteles, *De am.* III, 5. 430 a 16.

Bei Plotin ist der νοῦς der Inbegriff aller Ideen: οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἐκάστη νοῦς, καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη¹⁾. Die Seele empfängt die Ideeneindrücke während des irdischen Daseins. Plotin hat zweifellos das Leben hier auf Erden im Auge bei Schilderung des Verhältnisses der Seele zum νοῦς, wie er sie in Enn. V, im 3. Abschnitt des 3. Buches bietet: Der νοῦς leuchtet der διάνοια²⁾. Darum ist sie ἀγαθοειδής, boniformis³⁾. Der lautere (τὸ καθαρὸν), vernünftige Teil der Seele nimmt nämlich Spuren des νοῦς in sich auf⁴⁾. So hat die διάνοια die zum Urteilen ertorderlichen Maßstäbe, z. B. den Maßstab (τὸν κανόνα) des Guten, bei sich⁵⁾. Der νοῦς neigt sich nicht zu uns, wir müssen vielmehr zu ihm, unserem König⁶⁾, dem Chorführer der λόγοι⁷⁾, zu denen auch die Seele gehört⁸⁾, anschauen⁹⁾.

Nach Augustinus sind die Maßstäbe, nach denen wir urteilen, in Gott. Die Normen unseres Urteilens sind nämlich unwandelbar¹⁰⁾, und Gott allein ist unveränderlich¹¹⁾. Die „rationes aeternae“ sind auch bei Augustinus etwas zu dem fertigen menschlichen Intellekt Hinzukommendes¹²⁾.

Die Araber modifizieren die plotinische νοῦς-Lehre, indem sie ihren „intellectus separatus“ als unterste einer ganzen Reihe von aus Gott hervorgehender Intelligenzen betrachten, die aber wie der plotinische νοῦς die Seinsformen der Dinge und die entsprechenden Denkformen in sich trägt. Welche Rolle die Araber diese „intelligentia agens“ bei dem Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis spielen lassen, ist aus dem entsprechenden Teile dieser Arbeit zu ersehen.

¹⁾ Enn., edit. Kreuzer-Moser (Parisii 1855), V. 9, 8.

²⁾ Enn. V. 3, 3: . . . ἐπιλάμποντος αὐτῆ (scil. τῆ διανοία) νοῦ.

³⁾ A. a. O.: τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῆ (scil. ἡ διάνοια; ἡ ἀγαθοειδής ἐστι . . . ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ.

⁴⁾ A. a. O.: τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικειμένα ἔχρη.

⁵⁾ A. a. O.: . . . κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ (ἡ διάνοια).

⁶⁾ A. a. O.: . . . βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος (scil. ὁ νοῦς).

⁷⁾ Enn. V. 9, 3: . . . νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων.

⁸⁾ Enn. V. 1, 6: ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ . . .

⁹⁾ Enn. V. 3, 3: χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσενεῖν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας.

¹⁰⁾ De Trinit. XII. 2, 2: quae (scil. rationes) nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.

¹¹⁾ A. a. O. XII. 14, 22: . . . Deus, cuius solius immutabilis est natura.

¹²⁾ A. a. O. XII, 2, 2: atque his (scil. rationibus) nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare . . .

Während der *νοῦς* nach der Auffassung des Aristoteles die Bedeutung der platonischen Ideen für den Erkenntnisvorgang aufheben sollte, hat die Entwicklung bis zu den Arabern den aristotelischen *νοῦς ποιητικός* zum lebendigen Inbegriff der Ideen gemacht. Zur Lostrennung des *νοῦς ποιητικός* von dem Menschen, die in dieser Entwicklung erfolgte, hat Aristoteles in dem Sinne beigetragen, daß seine lakonischen Darlegungen über den *νοῦς* verschiedene Auslegungen möglich machten. Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich des Verhältnisses des *νοῦς ποιητικός* zum Menschen bestanden seit Alexander von Aphrodisias, vielleicht auch seit Eudemus und Theophrast ¹⁾.

Bis Thomas von Aquin, und teilweise durch ihn, ist die Spekulation bezüglich des „intellectus agens“ und der Ideen zu dem Resultat gekommen: Der „intellectus agens“ gehört zum Menschen. Die Ideen sind als „rationes aeternae“ in Gott. Aber es ist ein zweifaches „μετέχειν“ an den „rationes divinae“ zu beachten: ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae . . non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus ²⁾. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant: sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant ³⁾. Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi ⁴⁾. Die „rationes aeternae“ kommen also nicht neben dem Intellekt als Faktor für den Erkenntnisvorgang — soweit es sich um natürliche Erkenntnis handelt — in Betracht. Wie die partizipierten „rationes aeternae“ im Menschen das natürliche „lumen intellectuale“ ausmachen, so sind sie in den Objekten die — von Eriugena so genannte ⁵⁾ — „lux formarum“, durch welche die Dinge unterscheidbar und erkennbar sind und — die „lux formarum“ ist nämlich auch „lux introductiva“ ⁶⁾ — auf ihren Urheber hinweisen ⁷⁾. (Schluß folgt.)

¹⁾ Keicher, *Zur Lehre der älteren Franziskanertheologen* (Freiburg 1913, Hertling-Festgabe), S. 173. Ueberweg-Geyer, S. 318.

²⁾ Thomas v. Aquin, *S. th.* (Edit. Romae 1889) I. q. 84. a. 5. c.

³⁾ A. a. O. q. 105. a. 3. c.

⁴⁾ A. a. O. ad 2.

⁵⁾ *De divis. nat.* III, 27; PL 1 22, 700C—D.

⁶⁾ *Super Ierarch.* coel. PL 122, 129B—C

⁷⁾ Thomas v. Aquin, *S. th.* I. q. 2. a. 2, resp. ad 3: ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.