

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

Von Jakob Geßner.

(Schluß).

## 3d) Albertus Magnus.

### a) Sein Standpunkt in der Universalienfrage.

Albert sagt: aliud concedimus plane, quod in omni eo quod est citra primum, est universale et particulare.<sup>1)</sup> Universale est in particulari potentia, non actu.<sup>2)</sup> Das konkrete Ding, das „hoc aliquid“, stellt nämlich eine durch Materie kontrahierte Form dar.<sup>3)</sup> Albert unterscheidet eine Zusammensetzung aus Materie und Form und eine aus dem „quo est“ und „quod est“.<sup>4)</sup> Bei dem Kompositum aus Materie und Form wird das Universale, das von dem Ganzen ausgesagt wird, nicht von der „forma materiae“, sondern von der „forma totius“ genommen.<sup>5)</sup> Abstrahiert wird also in diesem Falle von der partikulären Materie: cum dicitur, quod intellectus abstrahat a materia, intelligitur de materia quae est particulare . . . hominem enim . . . abstrahit . . . ab hoc homine . . . non abstrahit animam ab homine.<sup>6)</sup> Bei dem Kompositum aus „quo est“ und „quod est“, also aus Natur

<sup>1)</sup> *Summ. de creat.* p. II. tract. I. qu. LVIII. art. I. solut. ad 8.

<sup>2)</sup> A. a. O. q. LV. art. I. contra, n. 8. — *S. de creat.* p. I. tr. I. q. II. a. VI. solut. c: formae communes in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia . . . communitas igitur quae est in formis communibus intellecta, non habet esse extra animam, nisi in potentia.

<sup>3)</sup> *S. de creat.* p. I. tr. I. q. II. art. II. solut. ad difin. 3. ad 1: hoc aliquid enim est forma contracta per materiam.

<sup>4)</sup> A. a. O. q. II. art. V. solut. c: in quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma . . . in quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est, quaemadmodum dicit Boëtius . . .

<sup>5)</sup> A. a. O. in talibus universale quod praedicatur de composito, non accipitur a forma materiae, sed a forma totius coniuncti.

<sup>6)</sup> *S. de creat.* p. II. tract. I. q. LVIII. art. I. solut. c.

und Suppositum, fällt die „forma totius“ mit der „forma materiae“ zusammen, genauer: besteht keine Differenz zwischen „forma materiae“ und „forma totius“, weil es keine „forma materiae“ gibt.<sup>1)</sup> Die „forma totius“ ist nicht das Universale, sondern von ihr wird das Universale abstrahiert.<sup>2)</sup> Das gilt auch bezüglich der „forma totius“ von Dingen, die nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind: abstrahit (scilicet intellectus) Angelum ab hoc Angelo et illo.<sup>3)</sup> In welchem Verhältnis stehen nun „quo est“ und „quod est“ zueinander? Albert sagt: forma totius . . . est illa qua aliquid est esse.<sup>4)</sup> Ferner: homo est esse Socratis, et Angelus est esse Raphaelis.<sup>5)</sup> Id autem quod est intelligo esse id quod substat formae.<sup>6)</sup> ‚Quo est‘ est forma totius, ‚quod est‘ autem dicit ipsum totum cuius est forma.<sup>7)</sup> Das „quod est“ ist also das verwirklichte „quo est“, Raphael der existierende Engel. Die Existenz ist also das „substant“ für den Engel in Raphael. Da nun das „quod est“ das Individuationsprinzip ist,<sup>8)</sup> so beruht die Individuation auf der Existenz. Mit der Existenz sind daher die individuierenden, genauer die die Individualität manifestierenden Momente gegeben. In welchem Sinne Albert von der Materie als Individuationsprinzip spricht,<sup>9)</sup> soll hier nicht erörtert werden. Festgestellt sei nur, daß er die Materie, soweit sie nicht in die „forma totius“ gehört, an der Funktion des „quod est“ partizipieren läßt: materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subiecti est principium individuationis ut primum subiectum.<sup>10)</sup> Aus dem Gesagten dürfte ersichtlich sein, daß Albert sich nicht nur zu dem gemäßigten Realismus bekennt, sondern auch eingehend das Problem erörtert.

<sup>1)</sup> *S. de creat.* p. I. tr. I. q. II. a. V. solut. c: haec compositio (scilicet ex ‚quo est‘ et ‚quod est‘) est in incorruptilibus . . . in quibus forma totius non differt a forma materiae: quia non habet materiam . . . hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae.

<sup>2)</sup> *S. de creat.* p. I. tr. IV. q. XXI. a. I. solut. c: nec intelligo, quod forma totius sit idem quod universale . . . ab illa per intentionem abstrahitur universale.

<sup>3)</sup> *S. de creat.* p. II. tr. I. q. LVIII. a. I. solut. c.

<sup>4)</sup> *S. de creat.* p. I. tr. IV. q. XXI. a. I. solut. c.

<sup>5)</sup> A. a. O.

<sup>6)</sup> A. a. O.

<sup>7)</sup> *S. de creat.* p. I. tr. I. q. II. a. V. solut. c.

<sup>8)</sup> *S. theol.* p. II. tr. I. q. IV. membr. I. a. I. part. I; primum individuans est id quod est.

<sup>9)</sup> *Met. I.* III. tr. III. c. X: cum enim materia sola principium sit individuationis . . .

<sup>10)</sup> *S. de theol.* p. II. tr. I. q. IV. membr. I. a. II. part. II.

## b) Seine Darlegungen über den Intellekt und die Abstraktion.

Der menschliche „intellectus agens“ gehört zu der Seele des Menschen.<sup>1)</sup> „Separatus“ heißt er in dem Sinne, daß er nicht Akt (Form) eines Körperteiles ist. Die intellektive Seele ist ja in der Weise Akt des Körpers, daß sie nicht nach jedem ihrer Teile sich in einem Organ befindet.<sup>2)</sup> Der „intellectus agens“ und der „intellectus possibilis“ sind Teile der Seele.<sup>3)</sup> Sie sind voneinander verschieden.<sup>4)</sup> Die Notwendigkeit, einen „intellectus possibilis“ anzunehmen, ergibt sich aus der Tatsache, daß die „species rei“ nicht immer in der Seele ist.<sup>5)</sup> Die Notwendigkeit des „intellectus agens“ wird von allen Philosophen betont und erhellt auch aus Vernunftgründen.<sup>6)</sup>

Auf die Frage, ob der „intellectus agens“ Spezies empfängt und erkennt, antwortet Albert: hoc nihil est quaerere . . . intellectus agens lumine suo intellectuali operatur unum intelligibile ab uno intellectu possibili, quod intellectus est agentis et possibilis, sed agentis sicut ab ipso, et possibilis sicut in ipso.<sup>7)</sup> Eigentlich erkennt die Seele durch ihre Potenzen: proprie intelligere est ipsius animae intellectivae: quia actus et operationes particularium sunt: sed est actus animae secundum intellectum agentem et possibilem, ad quem operatur intellectus agens sicut efficiens et forma, intellectus autem possibilis sicut recipiens et subiectum intelligibile.<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> *S. de creat.* p. II. tr. I. q. LV. a. III. solut. c: dicimus intellectum agentem humanum esse conjunctum animae humanae.

<sup>2)</sup> A. a. O. ad 1: intellectus agens dicitur separatus, eo quod non est actus alicuius partis corporis . . . anima intellectiva sic est actus corporis, quod non secundum quamlibet partem eius se habet in organo.

<sup>3)</sup> A. a. O. q. LVI. a. II. solut. ad 2: anima intellectiva composita est: sed pars eius quae est intellectus possibilis, non est composita. A. a. O. q. LV. a. IV. part. I. solut. c: dicimus, quod intellectus agens est pars animae.

<sup>4)</sup> A. a. O. part. II. solut. c: dicimus, quod intellectus agens et possibilis non sunt idem. A. a. O. contra, 1—4: impossibile est idem secundum idem esse movens et motum . . . esse in actu et in potentia . . . esse agens et patiens . . . esse susceptibile omnium et susceptibile nullius.

<sup>5)</sup> A. a. O. q. LVIII. a. III. solut. c: est etiam species intelligibilis, quae est species rei, et haec . . . non semper est in anima.

<sup>6)</sup> A. a. O. q. LV. a. I. contra: contra hoc (scilicet vanum esse ponere intellectum agentem) sunt auctoritates omnium Philosophorum. A. a. O. solut. ad 2: sed in intellectu phantasma non sufficienter movet nec universaliter, eo quod unumquodque phantasma est particulare determinatum: et ideo necesse est ponere agens universale esse in intellectu.

<sup>7)</sup> *S. de creat.* p. II. tr. I. q. LV. a. I. salut. ad 4.

<sup>8)</sup> A. a. O. q. LVI. a. VI. solut. ad 1.

Bezüglich des Verhältnisses des Intellectes zu dem Phantasma sagt Albert: *actus intellectus agentis est super phantasmata abstrahendo universale de phantasmatis.*<sup>1)</sup> In intellectu phantasma non sufficienter movet nec universaliter (scl. intellectum possibilem).<sup>2)</sup> Phantasia movens est in potentia movens respectu intellectus agentis: et haec natura quae est in particulari (scl. in phantasia), per actum agentis efficitur actu universalis in intellectu possibili.<sup>3)</sup> Daß das Phantasma den „intellectus possibilis“ potentiell bewegt, gilt also nur in Hinsicht auf das Verhältnis des Phantasma zu dem „intellectus agens“, dessen Tätigkeit auf das Phantasma gerichtet ist: *actio enim intellectus agentis determinatur ad phantasma, et sic determinata movet intellectum possibilem.*<sup>4)</sup>

c) Albert und der Lichtgedanke.

Albert spricht zunächst von dem Lichte des „intellectus agens“, durch welches dieser die „species intelligibilis“ abstrahiert: *intellectus agens lumine suo intellectuali operatur unum intelligibile . . .*<sup>5)</sup> Dieses Licht bezeichnet er auch als „virtus“, als Kraft, die er als Gabe Gottes betrachtet.<sup>6)</sup> Erkenntnistheoretisch steht also Albert mit dieser Auffassung auf dem gleichen Standpunkt mit Thomas von Aquin, auch wenn er lichtmetaphysischen Anschauungen huldigt. Albert spricht auch von einem Lichte, das von den getrennten Intelligenzen auf die Seele fällt: *dicendum, quod . . . etiam quoddam lumen descendat ab intelligentiis separatis super animam, quando animabus revelantur occulta in quibusdam somniis et prophetiis.*<sup>7)</sup> Dieses Licht stellt keinen regulären erkenntnistheoretischen Faktor dar. Die platonische Wiedererinnerungslehre lehnt Albert ab: *Plato posuit universalia esse in intellectu possibili, et doctrinam esse reminiscentiam, quod infra improbabitur.*<sup>8)</sup> Wenn demnach Albert von einem potentiellen Sein der „scibilia“ in der Seele spricht,<sup>9)</sup> so ist das nicht platonisch gemeint. Demgegenüber

<sup>1)</sup> A. a. O. q. LV. a. III. solut. ad 3.

<sup>2)</sup> A. a. O. a. I. solut. ad 2.

<sup>3)</sup> A. a. O. q. LVI. a. VI. ad quaest. 2.

<sup>4)</sup> *S. de creat.* p. II. tr. I. q. LV. a. III. solutio, ad 14.

<sup>5)</sup> A. a. O. a. I. solut. ad 4.

<sup>6)</sup> A. a. O. a. III. solut. ad 22: *quaedam autem rationabilia intelligimus a nobis, sed non quasi ex nobis, sed ex virtute intellectus agentis, quae data est nobis a Deo.*

<sup>7)</sup> A. a. O. ad 10.

<sup>8)</sup> A. a. O. ad 15.

<sup>9)</sup> *S. de creat.* p. II. tr. I. q. LVIII. a. III. solut. c: *sunt semper in anima (scl. scibilia): sed hoc est in potentia.*

erklärt Albert: hoc lumen (scilicet virtutis intelligentiae intellectus separati) iungitur animae, et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam, sicut sub actu lucis exterioris colores movent visum.<sup>1)</sup> „Was er hiermit meint, ist, daß . . . der tätige Intellekt in der Seele für die intelligibelen Formen das primum agens bildet, daß aber auch er die ihm zugeordneten Formen nur in der Kraft des über ihn selbst ausstrahlenden Lichtes des ersten Intellectes in der Seele verwirklichen kann.“<sup>2)</sup>

### 3e) Thomas v. Aquin.

#### a) Nach den *Quaestiones disputatae de veritate*.

##### aa) Seine Universalienlehre.

Thomas ist gemäßigter Realist. Das Objekt des Intellectes ist die Wesenheit des Dinges.<sup>3)</sup> Das Singuläre vermag aber unser Geist nicht direkt zu erkennen.<sup>4)</sup> Also muß nach Thomas die Wesenheit universal sein.

Zu der Wesenheit gehört in erster Linie die Form des Dinges. Letztere ist ja, soweit es auf sie ankommt, universal.<sup>5)</sup> Die Form ist auch der primäre Gegenstand der Erkenntnis, weil nach Thomas die Materie nur irgendwie, d. h. gemäß ihrem Verhältnis zur Form erkannt wird.<sup>6)</sup> Weil nun die Formen der Naturdinge eine ihnen speziell zugehörige Materie determinieren<sup>7)</sup> und weil diese Materie Individuationsprinzip ist,<sup>8)</sup> so ist die Form und Wesenheit in dem Ding nicht aktuell universal.

##### bb) Seine Abstraktionslehre.

Die Wesensform ist nicht bloß potentiell universal, sondern auch bloß potentiell intelligibel. Das geht hervor aus den Darlegungen,

<sup>1)</sup> *S. th.* 1. II. t. un. c. 2.

<sup>2)</sup> Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen*. Münster 1903—1906. S. 346 f.

<sup>3)</sup> *Quaestiones disputatae* (edit. Taurin 1925). *Q. X. a. 4. resp.*: obiectum intellectus est ipsa rei essentia.

<sup>4)</sup> *Q. X. a. 5. resp.*: . . . mens nostra singulare directe cognoscere non potest.

<sup>5)</sup> *Q. X. a. 5. resp.*: . . . omnis forma, quantum est de se, est universalis . . .

<sup>6)</sup> *Q. X. a. 4. resp.*: . . . ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam.

<sup>7)</sup> *Q. X. a. 4. resp.*: quaedam autem (scilicet formae) determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales . . .

<sup>8)</sup> *Q. X. a. 5. resp.*: sic autem (scilicet cognitione universali) considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens . . .

durch die Thomas die Annahme eines „intellectus agens“ neben einem „intellectus possibilis“ begründet: Unser Geist weist, wenn man ihn mit den Sinnendingen der Außenwelt vergleicht, ein zweifaches Verhalten auf. Das eine Mal steht er den erwähnten Dingen gegenüber, wie der Akt der Potenz. Die außerhalb der Seele befindlichen Dinge sind nämlich nur der Möglichkeit nach intelligibel, während der Geist der Wirklichkeit nach intelligibel ist. Daher wird in der Seele ein intellectus agens angenommen, der das Intelligible aktuiere. Andererseits verhält sich der Geist den Dingen gegenüber, wie die Potenz zum Akt. Denn die Formen der Dinge, die in den Dingen selbst „actu“ vorhanden sind, befinden sich in unserem Geiste nur potentiell. Daher wird in unserer Seele ein „intellectus possibilis“ angenommen, dessen Aufgabe es ist, die von den sinnlichen Qualitäten abstrahierten und durch das Licht des intellectus agens aktuell intelligibel gemachten Formen aufzunehmen.<sup>1)</sup>

Bezüglich der Frage, ob die Sinneswahrnehmung als Quelle der Intellektualerkenntnis zu betrachten sei, stellt Thomas fest, daß die Ansichten der Alten auseinandergehen. Die Auffassung „des Philosophen“ hält er für die vernünftigere.<sup>2)</sup> Diese geht dahin, daß das Wissen unseres Geistes teils von innen, teils von außen stamme.<sup>3)</sup> In Uebereinstimmung mit Aristoteles lehrt Thomas, unsere Erkenntnis beginne mit der Sinneswahrnehmung, deren Objekt „per se“ die sinnlichen Qualitäten seien. Durch diese bringt das Ding sich der Seele zur Kenntnis.<sup>4)</sup>

Das Phantasma ist gegenüber dem intellectus agens, der das übergeordnete Tätigkeitsprinzip darstellt, ein sekundärer Faktor und

1) Q. X. a. 6. resp.: cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: . . . res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet 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.

2) Q. X. a. 6: utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat . . . multiplex fuit antiquorum opinio . . . rationabilior videtur sententia Philosophi.

3) A. a. O. . . qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco.

4) Q. X. a. 10. resp.: cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se objectum sunt sensibiles qualitates; res . . . notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent.

von instrumentaler Bedeutung. Ersterer verleiht der intelligibelen Form die aktuelle Intelligibilität, während es von dem Phantasma herrührt, daß die Form Abbild eines bestimmten Dinges ist.<sup>1)</sup> Die abstrahierte Form kann nämlich in zweifacher Hinsicht betrachtet werden: bezüglich ihres Seins, das sie in dem Erkennenden hat und hinsichtlich ihrer Beziehung zu dem Ding, dessen Abbild sie ist. In ersterer Hinsicht macht sie das Subjekt „actu“ erkennend. Durch ihre Beziehung zu dem Ding aber richtet sie die Erkenntnis auf ein bestimmtes Erkennbares hin.<sup>2)</sup>

cc) Sein Verhältnis zur Erleuchtungstheorie.

In seinen Jugendschriften hat sich Thomas noch nicht ganz frei gemacht von der neuplatonisch-augustinischen Illuminationstheorie.<sup>3)</sup> Das Licht des intellectus agens hat seinen Ursprung in den getrennten Substanzen, besonders in Gott.<sup>4)</sup> Der arabische intellectus agens wird abgelehnt.<sup>5)</sup> Unter den nichtgöttlichen getrennten Substanzen versteht Thomas die Engel, die zwar nicht, wie Gott, das lumen intellectuale dem Menschen eingießen, wohl aber das eingegossene verstärken können.<sup>6)</sup> Dank dieser Verstärkung, die auf einer Verbindung des Engellichtes mit dem Lichte unseres Intellektes beruht, vermag letzterer die Phantasmen wirksamer zu erhellen.<sup>7)</sup>

b) Nach der *Summa theologiae*.

aa) Die Universalienlehre.

Das eigentümliche Objekt des menschlichen Intellektes ist die Wesenheit oder die in der körperlichen Materie existierende Natur.<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> Q. X. a. 7. ad 7: se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum . . . et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.

<sup>2)</sup> Q. X. a. 4. resp.: forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter . . . secundum esse . . . in cognoscente . . . secundum respectum . . . ad rem cuius est similitudo. secundum primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum (scilicet alterum?) respectum determinat cognitionem ad aliud cognoscibile determinatum.

<sup>3)</sup> Franz Sladeczek, *Scholastik* 1926, S. 214.

<sup>4)</sup> Q. X. a. 6. resp.: quod quidem lumen . . . procedit . . . a substantiis separatis, praecipue a Deo.

<sup>5)</sup> Q. XI. a. 1. resp: utraque autem istarum opinionum est absque ratione.

<sup>6)</sup> Q. XI. a. 3. resp.: quamvis non possit (scilicet angelus) intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare.

<sup>7)</sup> Q. XI. a. 3. resp.: per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare.

<sup>8)</sup> S. *th.* (Edit. Romae 1889) I, q. 84. a. 7. c.: intellectus autem humani . . . proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens.

Es ist die in der körperlichen Materie individuell existierende Form.<sup>1)</sup> Daß die Form in der körperlichen Materie individuell existiert, hat seinen Grund in der Materie: principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis<sup>2)</sup> . . . huiusmodi materia est individuationis principium.<sup>3)</sup> Die in einem körperlichen Einzelding verwirklichte Wesensform ist potentiell universal. Sie ist ja auch potentiell intelligibel und wird „actu“ intelligibel durch Abstraktion von den materiellen Bestimmungen.<sup>4)</sup> Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale.<sup>5)</sup> Vor der Abstraktion ist also die Form potentiell universal, wie sie auch potentiell intelligibel ist. Die Materie ist nämlich Prinzip der Individuation<sup>6)</sup> und zugleich der Nichtintelligibilität.<sup>7)</sup>

#### bb) Die Lehre vom Intellekt.

Der menschliche Intellekt ist eine Potenz der Seele, nicht das Wesen derselben.<sup>8)</sup> Das Erkennende ist nämlich von Natur darauf angelegt, auch andere Formen, nicht nur die eigene, zu haben.<sup>9)</sup> Daher ist nach Aristoteles die Seele in gewisser Weise alles.<sup>10)</sup> Sie ist es aber nur der Möglichkeit nach: nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis.<sup>11)</sup> Der menschliche Intellekt befindet sich also den Intelligibilen gegenüber in Potenz.<sup>12)</sup> Was den Besitz aktueller Intelligibilen betrifft, ist er daher im Anfang „tabula rasa“.<sup>13)</sup> Nur ein „ens actu“ vermag aus

<sup>1)</sup> *S. th.* I. q. 85. a. 1, c.: proprium eius (scilicet intellectu humani) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem.

<sup>2)</sup> *S. th.* I. q. 86. a. 1, c.

<sup>3)</sup> *S. th.* I. q. 85. a. 1, c.

<sup>4)</sup> *S. th.* I. q. 79. a. 3. c.: formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu . . . oportet igitur ponere aliquam virtutem . . . quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem . . . a conditionibus materialibus.

<sup>5)</sup> *S. th.* I. q. 86. a. 1, c.

<sup>6)</sup> *S. th.* I. q. 85. a. 1, c.

<sup>7)</sup> *S. th.* I. q. 86. a. 1, resp. ad 3: singulare . . . repugnat intelligenti . . . in quantum est materiale.

<sup>8)</sup> *S. th.* I. q. 79. a. 1, c.: necesse est dicere . . . quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia.

<sup>9)</sup> *S. th.* I. q. 14. a. 1, c.: cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius.

<sup>10)</sup> *S. th.* I. q. 14. a. 1, c.: propter quod dicit Philosophus . . . quod anima est quodammodo omnia.

<sup>11)</sup> *S. th.* I. q. 79. a. 2, c.

<sup>12)</sup> *S. th.* I. q. 79. a. 2, c.: intellectus autem humanus . . . est in potentia respectu intelligibilium.

<sup>13)</sup> A. a. O.: et in principio est sicut tabula rasa.

der Potenz in den Akt überzuführen.<sup>1)</sup> Oportuit igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem.<sup>2)</sup> Auch das aktuiierende Prinzip muß zu der Seele gehören: nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana; . . . in aliis rebus naturalibus perfectis . . . sunt propriae virtutes . . . Unde . . . in ipsa sit aliqua virtus . . . per quam possit phantasmata illustrare.<sup>3)</sup> Das gilt auch, wenn man einen „intellectus agens separatus“ annimmt: sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, . . . oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem, . . . per quam . . . facit intelligibilia actu.<sup>4)</sup> Der intellectus agens separatus ist Gott.<sup>5)</sup> Die Tätigkeit des intellectus agens ist nicht unmittelbar auf den intellectus possibilis gerichtet: virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata.<sup>6)</sup>

cc) Die Bedeutung der Sinnestätigkeiten für die Intellektualerkenntnis.

Die Erkenntnis des Intellektes beruht irgendwie auf der Sinneserkenntnis.<sup>7)</sup> Diese hat zum Objekt die Form, wie sie in der körperlichen Materie existiert, geht also nur auf das Partikuläre.<sup>8)</sup> Das Abbild des Partikulären ist das Phantasma.<sup>9)</sup> Die Phantasmen vermögen zwar nicht aus sich den intellectus possibilis zu aktuiieren, aber durch die Aktuiierung, die der intellectus agens an ihnen vornimmt,<sup>10)</sup> werden sie Erkenntnisquelle für den intellectus possibilis: ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur.<sup>11)</sup> Thomas fügt noch hinzu, wie man diese

<sup>1)</sup> *S. th.* I, q. 79. a. 3, c.: nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu.

<sup>2)</sup> A. a. O.

<sup>3)</sup> *S. th.* I, q. 79. a. 4, c.

<sup>4)</sup> A. a. O.

<sup>5)</sup> A. a. O.: sed intellectus agens separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus.

<sup>6)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1, resp. ad 3.

<sup>7)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 3, c.: cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva exordium sumit.

<sup>8)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1. c.: obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit . . . omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.

<sup>9)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1, c.: abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. A. a. O. ad 3: sed phantasmata cum sint similitudines individuorum . . .

<sup>10)</sup> *S. th.* I, q. 84. a. 6, c.: phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem.

<sup>11)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1, ad 4.

Stelle nicht verstehen dürfe: et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatis, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatis postmodum fiat in intellectu possibili ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.<sup>1)</sup>

dd) Der Lichtgedanke.

Das Wort Licht bezeichnet ursprünglich das, was dem Gesichtsinne etwas erschließt. Dann wurde die Bezeichnung „Licht“ auf alles ausgedehnt, was irgendeiner Erkenntnis etwas zugänglich macht. Angesichts seiner ursprünglichen Bedeutung kann das Wort „Licht“ auf geistigem Gebiete metaphorisch gebraucht werden. Zieht man den Sprachgebrauch in Betracht, so kann man auch in eigentlichem Sinne von geistigem Lichte sprechen.<sup>2)</sup> Das Licht unseres Intellektes ist ein auf Teilnahme beruhendes Abbild des unerschaffenen Lichtes.<sup>3)</sup> Letzteres enthält die „rationes aeternae“.<sup>4)</sup> Mit der Teilnahme an dem ewigen Lichte ist daher für unseren Intellekt auch die Teilnahme an den „rationes aeternae“ gegeben. Darauf beruhen unsere Erkenntnisse.<sup>5)</sup> Für das Erkennen hier auf Erden sind die „rationes aeternae“ Prinzip, nicht Objekt.<sup>6)</sup> Außer dem „lumen intellectuale“ sind von den materiellen Dingen empfangene „species intelligibiles“ zur Erkenntnis dieser Dinge erforderlich.<sup>7)</sup> Diese Spezies, die das „wodurch“ der Intellektualerkenntnis darstellen,<sup>8)</sup> arbeitet der intel-

<sup>1)</sup> A. a. O. ad 3.

<sup>2)</sup> *S. th.* I, q. 67. a. 1, c.: et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum . . . extensum est ad significandum . . . quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem . . . secundum suam primam impositionem metaphorice in spiritualibus dicitur . . . secundum quod est in usu loquentium . . . proprie . . .

<sup>3)</sup> *S. th.* I, q. 84. a. 5, c.: ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati.

<sup>4)</sup> A. a. O.: . . . luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.

<sup>5)</sup> A. a. O.: . . . in rationibus aeternis: per quarum participationem omnia cognoscimus.

<sup>6)</sup> A. a. O.: . . . sicut in obiecto cognitio . . . et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; . . . sicut in cognitionis principio: . . . et sic necesse est dicere, quod . . . omnia cognoscat in rationibus aeternis.

<sup>7)</sup> A. a. O.: quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationem aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus.

<sup>8)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 2, c.: species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.

lectus agens aus den Phantasmen heraus, indem er diese beleuchtet<sup>1)</sup>: illuminantur quidem: quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior: ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.<sup>2)</sup>

### ee) Die *species intelligibilis*.

Die „species intelligibilis“ repräsentiert nicht nur die Form im Sinne von *μορφή*, sondern auch die Materie *ἕλη καθόλον*: quidam putaverunt, quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei . . . aliter dicendum est . . . intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi . . . speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus . . . Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.<sup>3)</sup>

## 1. Rückblick.

### a) Das Universalienproblem.

Daß der gemäßigte Realismus Bestandteil nicht nur der Abstraktionstheorie ist, erhellt aus der Tatsache, daß die Mehrzahl der in vorliegender Arbeit behandelten Autoren den gemäßigten Realismus vertritt, ohne den Abstraktionsvorgang zu kennen.

Die Haltung des Boëthius gegenüber dem Universalienproblem ist tastend, was abgesehen von einzelnen Ausdrücken, wie z. B. „quodam modo nulli (scl. individuo) praeposita est (scl. species), si ad substantiam quis velit aspicere“,<sup>4)</sup> aus der „Collectio-Lehre“ hervorgeht, in der das „universale in re“, nämlich in dem Einzelding, zu einer bloßen Partikel des spezifischen oder generischen „unum et idem“ herabgedrückt erscheint.

Daß das „universale in re“ nur potentiell ist und durch das Denken aktuiert wird, spricht Anselm v. Canterbury noch nicht aus.

Abaelard scheint dem „*δυνάμει καθόλον*“ näher zu sein mit der Erklärung, daß die Dinge nicht in einer „res“, aber auch nicht

<sup>1)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1, resp. ad 4: phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur.

<sup>2)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1, resp. ad 4.

<sup>3)</sup> A. a. O. ad 2.

<sup>4)</sup> PL. 64, 106 A.

„in nihilo“ übereinstimmen. Mehr noch dürfte das von Adelard v. Bath gelten, der sagt: „sunt etenim (scl. genus et species et individuum) ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata.<sup>1)</sup> Gilbertus Porretanus läßt das spezifische und generische „unum et idem“ auf der „unio“ oder „collectio“ beruhen, spricht ihm aber die „unitas“ ausdrücklich ab. Das Abweichen von der exakten Auffassung des „universale“ ist bei ihm also noch deutlicher als bei Boëthius.

Verhältnismäßig sehr exakt umschreibt Isaak v. Stella das „*δυνάμει καθόλου*“ und dessen Aktuierung durch das Denken.

Während Hugo v. St. Viktor das Universalienproblem nur streift in Andeutungen, die auf Boethius und die Kollektionstheorie hinweisen, ist bei Richard v. St. Viktor das Verhältnis der spezifischen und generischen „substantialitas“ zu der individuellen nicht so bestimmt, daß der „*δυνάμει*-Charakter“ des „*καθόλου*“ klar hervorträte. Daher ist auch die aktuierende Funktion des Denkens nicht deutlich. Dagegen erklärt Johannes v. Salisbury ausdrücklich: *sed in actu rerum nihil est, quod sit universale.*<sup>2)</sup> Etwas getrübt erscheint dagegen seine Auffassung, wenn er das Genus abschwächend nur „*quasi communis imago*“ nennt.<sup>3)</sup>

Einwandfrei scheint die Universalienauffassung Wilhelms v. Auvergne zu sein.

Dasselbe ist von den Arabern und den nach ihnen behandelten Denkern zu sagen.

#### b) Die Abstraktion.

Viele der behandelten Autoren haben in vorliegender Arbeit Berücksichtigung gefunden, nicht in der Hoffnung, bei ihnen die Abstraktionstheorie zu finden, sondern, um klarzustellen, ob sie die „*abstractio directa et negativa*“, um die es sich bei der Abstraktionstheorie handelt, kennen oder nicht. Das Ergebnis ist negativ. Was Boëthius den mittelalterlichen Denkern an aristotelischem Gedankengut übermittelt hat, hat keinen zum Vertreter der Abstraktionstheorie gemacht. Wenn die genannten Denker von Abstraktion sprechen, handelt es sich durchweg um Feststellung der Tatsache, daß unsere Begriffe im Verhältnis zu den Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen abstrakt sind. Vielfach haben sie die „*abstractio reflexa*“, eine „*consideratio*“, ein „*attendere*“, ein bewußtes und willkürliches Verhalten des Intellektes, ein willkürliches Betrachten eines Objektes unter

<sup>1)</sup> *De eod. et diverso* (Edit. Willner, Münster 1903) S. 12, Z. 25.

<sup>2)</sup> *Opera omnia* (edit. Migne PL 199). *Metaph.* II, 20. 885 A.

<sup>3)</sup> *Metaph.* II, 20. 885 C.

diesem oder jenem Gesichtspunkte im Auge, ohne aber zum Ausdruck zu bringen, daß sie sich den Erkenntnisvorgang nach Art des Aristoteles denken. Wie nahe oder wie fern der einzelne Denker Aristoteles oder Plato sei, soll damit nicht bestimmt sein. Das ist wegen der Schwierigkeit, das Verhältnis der Platonischen Erkenntnislehre zur Abstraktionstheorie genau abzugrenzen, überhaupt nicht leicht festzustellen.

Wenn Thomas v. Aquin Aristoteles richtig verstanden hat, dann ist die Abstraktionstheorie in gewissem Sinne nicht Abbild-, sondern Ausdruckstheorie. Das Phantasma wird zwar durch den „intellectus agens“ beeinflusst, aber nicht so, daß das „δυνάμει νοητόν“ des Phantasmas an dem Phantasma selber „ἐνεργείᾳ νοητόν“ und jetzt in den „intellectus possibilis“ übernommen würde, sondern in dem Sinne, daß der „intellectus possibilis“ in die Lage versetzt wird, das „actu“ intelligibel auszudrücken, was in dem Phantasma nur potentiell intelligibel ist. Wäre das Phantasma nur sinnlich, nicht auch potentiell intelligibel, dann wäre die „species intelligibilis“ Ausdruck des Objektes mehr nach Art einer „expressio arbitraria“, nicht „expressio naturalis“. Wenn nun Plato sagt, das Sinnliche verlange zu sein, wie das Intelligibele, so dürfte darin, wie überhaupt in seiner „μέθεξις-Lehre“ die Anerkennung der potentiellen Intelligibilität des Sinnlichen zum Ausdruck kommen. Die von Plato ausgesprochene Notwendigkeit der Sinneswahrnehmung für die Ideengewinnung dürfte so zu verstehen sein, daß das in dem Sinnlichen sich vorfindende potentiell Intelligibele durch sein Sosein das Denken befähigt, in einer Idee, einem „παράδειγμα“ das, und nichts anderes, auszudrücken, dessen „μίμημα“ in der Wahrnehmung gegeben ist. Wie nun der Vorgang zu denken sei, in dem das potentiell Intelligibele dem Intellekt gegenüber zur Geltung kommt, hat weder Plato, noch ein Abstraktionstheoretiker aufgeheilt. Angesichts dieser Uebereinstimmung ist es von untergeordneter Bedeutung, daß Plato vermittels latenter Ideeneindrücke die Seele der Möglichkeit nach alles sein läßt, während sie es nach Aristoteles auf Grund ihrer Natur ist. Die Kernfrage ist die, wie die erwähnte „Möglichkeit“ aktuiert wird.

### c) Der Lichtgedanke.

Boëthius vertritt mit seiner Lehre von den „quiescentes intrinsecus formae“ den erkenntnistheoretischen Faktor, der nach Plato zu den Fähigkeiten des Subjektes und dem Objekte hinzukommen muß, soll Erkenntnis zustandekommen.

Bei Eriugena findet sich der genannte Faktor in neuplatonischer Fassung. Ob darüber hinaus der „Strahl göttlichen Lichtes“, von dem Eriugena spricht, etwas Besonderes darstellt und ob die „lux formarum“ anders gemeint ist als bei Thomas v. Aquin, ist unsicher.

Anselm von Canterbury und Hugo von St. Viktor dürften auf dem Standpunkt stehen, den später Thomas von Aquin einnimmt.

Gilbertus Porretanus sagt: Der katholische Glaube ist für die Erkenntnis aller Dinge Ausgangspunkt und nie wankende Grundlage. Dieser Gedanke deckt sich ziemlich mit dem von Eriugena geäußerten: *conficitur inde, veram esse philosopham veram religionem, conversimque.*<sup>1)</sup> Welche Berechtigung diesem von teilweise religiös getönten Aspekt beeinflussten Gedanken zukommt, soll hier nicht erörtert werden. Isaak v. Stella vertritt bezüglich der „ratio“ bereits den thomistischen Standpunkt. Für den Intellekt und die „*intelligentia*“ nimmt er besondere Erleuchtung in Anspruch. Diese scheint unmittelbar auf den Geist gerichtet gedacht zu sein.

Daß Richard v. St. Viktor für die natürliche Erkenntnis göttliche Erleuchtung als notwendig erachtet, läßt sich nur vermuten.

Wilhelm v. Auvergne postuliert für die Erkenntnis der Prinzipien des Denkens eine „*irradiatio*“, die wohl unmittelbar auf das Subjekt gerichtet sein soll.

Bei den Arabern hat der Erleuchtungsgedanke neuplatonisches Gepräge.

Ob Alexander v. Hales die *illumination* auf „*cognitiones striete supernaturales et propheticas*“ beschränkt, ist nicht klar. Die Erleuchtung ist nach ihm unmittelbar auf den mit dem „*lumen naturale*“ bereits ausgestatteten „*intellectus agens*“ gerichtet.

Nach Johannes v. Rupella genügt zur Erkenntnis dessen, was „*intra*“ und „*infra animam*“ ist, das „*lumen per naturam impressum*“. Für die Erkenntnis des göttlichen Wesens und der Trinität fordert er *Irradiation*.

Bonaventura führt die Sicherheit unserer Erkenntnis auf besondere göttliche Erleuchtung zurück und lehrt eine unmittelbare Verbindung unseres Intellektes mit der ewigen Wahrheit.

Albert d. Große vertritt schon den thomistischen Gedanken. Nach der späteren Auffassung des Aquinaten eignet das von Gott, der metaphorisch Licht genannt wird, ausgehende Licht bereits dem natürlichen Erkenntnisvermögen und den Objekten, kommt also nicht zu diesen Faktoren hinzu.

<sup>1)</sup> PL. 122, 358 A.

2. *Ausblick.*

Wie schon bei dem Rückblick sich ergeben hat, ist die Abstraktionstheorie auch in der Form, die ihr Thomas gegeben hat, nicht mehr als eine Theorie. Das sei jetzt etwas ausführlicher dargetan.

Das Beleuchtetwerden der Phantasmen durch den intellectus agens interpretiert Thomas ganz nüchtern, indem er sagt: *illuminatur quidem: quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.*<sup>1)</sup> Diese Erklärung läßt Fragen offen. Die „coniunctio“ der sinnlichen Kräfte mit den intellektuellen in der einen und einfachen Seelensubstanz ist wohl als ein zuständliches Verhältnis zu betrachten. Auch die Krafterhöhung, welche der sinnliche Teil dieser Verbindung verdankt, dürfte ein Zustand sein. Wenn man auf die in diesem Zustande sich befindenden sinnlichen Kräfte den Grundsatz anwendet: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, so ergibt sich, daß die erwähnten Kräfte die Phantasmen anders haben, als solche Sinneskräfte, die nicht mit Verstandeskräften verbunden sind. Nun fragt es sich, ob Thomas eine über die angedeutete Beschaffenheit der menschlichen Phantasmen hinausgehende Beeinflussung im Sinne hat, wenn er sagt: *ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia*. Diese Frage dürfte zu bejahen sein. Thomas sagt ja: *phantasmata . . . non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem.*<sup>2)</sup> Wäre die erwähnte Frage zu verneinen, so würde Thomas in den zuletzt angeführten Worten von Phantasmen sprechen, die es nach seiner Auffassung im Menschen tatsächlich nicht gäbe. Die Frage, warum die auf der „coniunctio“ beruhende Beeinflussung der sinnlichen Kräfte und der Phantasmen für die Abstraktion nicht ausreicht, wohl aber die „ex conversione intellectus agentis supra phantasmata“<sup>3)</sup> erfolgende, hat Thomas nicht erörtert. Diese Frage scheint aber nicht gegenstandslos zu sein. Das Phantasma ist und bleibt ja in der „*pars sensitiva . . . virtuosior*“. Aus dem Grundsatz: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, ergibt sich wohl die Folgerung: *quidquid retinetur, ad modum retinentis retinetur*. Die auf der „*conversio*“ beruhende Beeinflussung muß also zuerst auf das „*retinens*“, d. h. auf die „*pars sensitiva*“, die aber schon „*virtuosior*“ ist, gerichtet sein. Was kann nun der

<sup>1)</sup> *S. th.* I. q. 85. a. 1. resp. ad 4.

<sup>2)</sup> *A. a. O.* ad 3.

<sup>3)</sup> *A. a. O.* ad 3.

sinnliche Teil von seiten des Intellectes erfahren? Vielleicht kann er in höherem Grade „virtuosior“ werden durch die „conversio“, als er infolge der „coniunctio“ bereits ist. Warum die „coniunctio“ den höheren Grad nicht bewirken kann, bleibt ungeklärt. Worin die durch den Intellect bewirkte Habilität der Phantasmen bestehen soll, ist ebenfalls nicht klar. Ohne Antwort ist ferner die Frage, wie die auf das Phantasma gerichtete Tätigkeit des intellectus agens eine Wirkung in dem intellectus possibilis zur Folge haben kann. Da für den Einfluß des Phantasmas auf den intellectus possibilis ebensowenig eine „ratio in distans“ in Frage kommt, wie für die Einwirkung des intellectus agens auf das Phantasma, so ist in beiden Fällen die „coniunctio“ der einzige in Betracht kommende Weg. Nun betont Thomas ausdrücklich: *dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatis, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatis postmodum fiat in intellectu possibili ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.*<sup>1)</sup> So darf man wohl Thomas dahin verstehen, daß das Vorhandensein eines durch den intellectus agens bereits beeinflussten Phantasmas in der sinnlichen Seele eine Veränderung der sinnlichen Kräfte bedeutet, die auf Grund der „coniunctio“ eine entsprechende Veränderung der intellektuellen Kräfte hervorruft. Die so herbeigeführte Disposition der intellektuellen Kräfte stellt die „abstrahierte“ *species intelligibilis impressa* dar. Natürlich ist damit das Problem der Begriffsgewinnung nicht hinreichend aufgeheilt.

Jedenfalls dürfte aus diesen Darlegungen erhellen, daß die Abstraktionstheorie, auch in der Darstellung des hl. Thomas, nicht mehr als eine „Theorie“ ist.

Brentano lehnt die Erklärung, welche der hl. Thomas von der Abstraktion gibt, ab, weil nach dieser Erklärung „der intellectus agens nur dann die erforderliche Hilfe leisten (würde), wenn er durch seine Wirksamkeit etwas Geistiges in der Phantasie hervorbrächte, die Phantasmen in etwas Geistiges verwandelte . . . etwas offenbar Unmögliches.“<sup>2)</sup> Thomas sagt an der von Brentano angezogenen Stelle: *illud superius et nobilius agens, quod vocat (scilicet Aristoteles) intellectum agentem . . . quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam.*<sup>3)</sup> Nach diesen Worten scheint das aktuell Intelligibele das Ergebnis, nicht aber die

<sup>1)</sup> *S. th.* I, q. 85 a. 1. resp. ad 3.

<sup>2)</sup> Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, S. 26.

<sup>3)</sup> *S. th.* I, q. 84. a. 6. c.

Voraussetzung der Abstraktion zu sein. Die Habilität dagegen, welche der intellectus agens den Phantasmen verleiht, ist Vorbedingung der Abstraktion. Thomas sagt: phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.<sup>1)</sup> Die genannte Habilität scheint also nicht aktuelle Intelligibilität zu sein, d. h. die Phantasmen werden nicht in etwas Geistiges verwandelt. Das aktuell Intelligibele als Ergebnis der Tätigkeit des intellectus agens entsteht in dem intellectus possibilis nicht in der Phantasie.

Abweichend von der Auffassung, die er bei Thomas findet, sucht Brentano die Lehre des Aristoteles bezüglich des Verhältnisses des intellectus agens zu dem Phantasma und des Phantasmas zu dem intellectus possibilis zu verdeutlichen durch die Erklärung: „Nicht etwas Geistiges bringt sie (scil. die auf den sensitiven Teil wirkende Kraft der intellectiven Seele) in dem Körperlichen (scil. in dem Phantasma) hervor, aber doch in gewissem Sinne etwas Ueberkörperliches, insofern es nämlich höher ist als alle Beschaffenheit, die aus der Natur eines Körpers stammen kann. Darum erhebt es sich auch zu einer Wirkung, an die das Körperliche aus eigener Kraft nicht heranreicht und die etwas Geistiges ist, wie ihr eigentliches Prinzip etwas Geistiges ist, während das Körperliche dabei nur als vermittelnde Ursache und gleichsam als Werkzeug des Künstlers dient.“<sup>2)</sup> Diese Erklärung Brentanos dürfte mit der Auffassung des hl. Thomas vereinbar sein. Fragen bleiben indes auch jetzt noch. Das Phantasma kann man nicht schlechthin als etwas Körperliches bezeichnen, da die Phantasie keine rein körperliche Potenz ist. Nimmt man noch mit Thomas an, daß die „coniunctio“ eine Steigerung der sinnlichen Kraft zur Folge habe, die irgendwie auch das Phantasma beeinflußt, so dürfte letzterem schon etwas eignen, was „höher ist als alle Beschaffenheit, die aus der Natur eines Körpers stammen kann“, ohne daß der sinnliche Teil noch einen besonderen „Impuls“<sup>3)</sup> von seiten des intellectus agens erfährt. Das Phantasma ist ja ursprünglich potentiell intelligibel und bleibt es. Die Frage ist: wie entsteht das aktuell Intelligibele in dem intellectus possibilis? Wie trägt das Phantasma zu dessen Entstehung bei? Wie kann der intellectus agens das Phantasma überhaupt zu diesem Beitrag befähigen, wenn es nicht von Hause aus dazu befähigt ist?

Die Antwort auf die aufgeworfenen Fragen sei hier nur angedeutet: Der „intellectus agens“ verhält sich der sinnlichen Potenz

<sup>1)</sup> *S. th.* I, q. 85. a. 1. ad 4.

<sup>2)</sup> Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, S. 165.

<sup>3)</sup> A. a. O.

gegenüber receptiv in dem Sinn, den Thomas andeutet, wenn er sagt: *cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur . . .*<sup>1)</sup> Dementsprechend heißt es ja auch: *illud superius et nobilius agens . . . facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu.*<sup>2)</sup> Der Accipierende ist der „intellectus agens“. Nach dem, was Thomas über das Verhältnis der Seelenpotenzen zueinander und zu der Seele sagt: *una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia . . . sensus est propter intellectum et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus,*<sup>3)</sup> scheint es nicht zweifelhaft zu sein, daß er die Möglichkeit dieses „Kontaktes“ zwischen „intellectus agens“ und Phantasma nicht anders begründet sieht, als später Suarez, der sagt: *est enim notandum, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima; hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando.*<sup>4)</sup>

Was sodann die verschiedenen, anscheinend nicht recht harmonierenden Äußerungen des hl. Thomas über „illuminare, illustrare, habilia reddere, actu intelligibilia reddere, abstrahere“ betrifft, so ist zu beachten, daß in diesen Darlegungen höchstens verschiedene Momente des einen Abstraktionsvorganges entfaltet werden. Bezüglich des „agere“ des „intellectus agens“ sei bemerkt, daß es sich dabei wohl hauptsächlich darum handelt, daß der Intellekt auf den „Kontakt“ mit dem Phantasma hin natürlich nur seiner Intellektnatur entsprechend „reagieren“ kann. Vielleicht darf man sagen, das Phantasma spreche seine Sprache, der „intellectus agens“ übersetze in die Intellektsprache und der „intellectus possibilis“ verstehe. Der „intellectus agens“ versteht selber nicht, was er übersetzt. Das will nur besagen, daß dem Erkennen „kraft“ eines Gedankens das Werden dieses Gedankens durch die zum Denken befähigte Natur des Intellektes irgendwie „logice et natura“ vorangehen muß. So dürften die wohlgemeinten Versuche, dem „intellectus agens“ erst eine Beschäftigung zu suchen, wie sie heute zuweilen unternommen werden, nur auf unvollkommenem Verstehen des „Doctor angelicus“ beruhen. Je mehr man Thomas versteht, um so weniger fühlt man sich veranlaßt, ihm nachzuhelfen.

<sup>1)</sup> *S. th.* I, q. 78. a. 1, c.

<sup>2)</sup> *L. c.* q. 84. a. 6, c.

<sup>3)</sup> *L. c.* q. 77. a. 7, c.

<sup>4)</sup> Suarez, *De an. lib.* IV. c. 2, n. 12.