

Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin.

Eine ideengeschichtliche Studie.

Von Martin Honecker.

Sehen wir einmal ab von der Möglichkeit, daß man an das philosophische Denken der Vergangenheit mit der Absicht herantreten kann, daraus Anregung und Förderung des eigenen Philosophierens zu gewinnen, so hat philosophiegeschichtliche Forschung als solche es einerseits mit der quellenmäßigen Ermittlung der Lehren der einzelnen Denker und mit ihrer Einreihung in eine chronologische Ordnung zu tun. Sie hat aber andererseits darüber hinaus die Aufgabe, die einzelnen Gedankensysteme und Gedanken auf ihre Abhängigkeitsbeziehungen hin zu untersuchen und sie daraus zu „erklären“, sei es, daß man solche Beziehungen im Hinblick auf vorausgehende philosophische Anschauungen feststellt, sei es, daß man die allgemeine historisch-kulturelle Umwelt des betreffenden Denkers ins Auge faßt, sei es schließlich, daß man sich um ein „Verstehen“ aus seiner persönlichen Eigenart und seiner Lebensgeschichte bemüht.

Diese gesamte Aufgabe besteht aber nicht allein gegenüber den Systemen und den einzelnen Lehren — ihre Lösung führt zur philosophischen System- und Gedankengeschichte —, sie gilt nicht minder für die einzelnen Gedankenelemente; in dieser Hinsicht wird Philosophiegeschichte zur Begriffs- oder Ideengeschichte. Auch sie kann sich auf Ermittlung und zeitliche Ordnung von Ideen richten; wichtiger ist aber für sie ebenfalls der Versuch, Auswirkungen und Beeinflussungen festzustellen.

Wenn nun im folgenden eine ideengeschichtliche Betrachtung angestellt werden soll, so vermag sie zum Teil vielleicht nur die Aufgabe zeitlicher Festlegung zu erfüllen, etwa in dem Sinne, daß gesagt werden kann: diese Idee tritt hier, sie tritt aber später auch dort auf. Allein der anderen Aufgabe, jener der Abhängigkeitsverknüpfung, will unsere Studie ebenfalls dienen, mögen auch unsere Erkenntnismöglichkeiten in dieser Hinsicht bisweilen nicht mehr als eine Vermutung gestatten.

I.

Unsere Untersuchung gilt einem gedanklichen Bestandteil der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin, nämlich dem darin auftretenden Begriff des Lichtes sowie dem damit verbundenen Begriff der „*illuminatio*“.¹⁾

a) Um von vornherein klarzustellen, worum es sich handelt, erscheint es ratsam, festzulegen, was in unserem Zusammenhang „Abstraktion“ bedeutet.

„Abstraktion“ wird heute in mehrfachem Sinn verstanden.

1. Zunächst kann damit eine „isolierende Abstraktion“ gemeint sein, d. h. die gedankliche Herauslösung einer Gegenstandsbestimmtheit aus der Gesamtheit der Beschaffenheiten eines Gegenstandes und die damit verbundene Nichtbeachtung der übrigen Eigenschaften. Jene Herauslösung pflegt man auch „positive Abstraktion“, die Nichtbeachtung „negative Abstraktion“ zu nennen.

In diesem Sinne gebrauchen auch die mittelalterlichen Denker *abstrahere* und *abstractio*²⁾ Synonym gebrauchte Ausdrücke sind: *auferre*, *dividere*, *distinguere*, *separare*,³⁾ *tollere*,⁴⁾ *subducere*.⁵⁾

2. Auf der isolierenden Abstraktion baut die „generalisierende Abstraktion“ auf. Sie liegt dann vor, wenn man eine „isolierte“

¹⁾ Reiches Material hat dazu bereitgestellt Jak. Geßner, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas v. Aquin, mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes*. Philos. Diss. Freiburg i. Br. 1930 (zum Teil auch erschienen im Philos. Jahrb., Bd. 44 (1931), S. 362–371, 457–475; Bd. 45 (1932), S. 65–82). Für die Rolle des Lichtbegriffes in der Philosophiegeschichte ist noch immer grundlegend Clem. Baumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters III₂), 1908, S. 357–467, 499 ff., 512 ff. Wichtige Ergänzungen brachte Ludw. Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* (in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe für Georg v. Hertling, Freiburg i. Br. 1913, S. 41–56) und: *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln* (Beitr. XVIII, 4–6), 1917, S. 76–93.

²⁾ So schon bei Boethius (vgl. Geßner, a. a. O. S. 14). Boethius übersetzt damit die griechischen Termini *ἀφαίρειν* und *ἀφαίρεισις*; s. z. B. Aristoteles *Anal. post.* A 5 (74 a 39); *Metaph.* Z 3 (1029 a 16), 11 (1036 b 3); ferner *Phys.* A 7 (190 b 7).

³⁾ Auch diese Ausdrücke schon bei Boethius (vgl. Geßner, a. a. O. S. 14 u. 16).

⁴⁾ Bei Adelard von Bath (vgl. Geßner, a. a. O. S. 34); doch ist zu beachten, daß Adelard nicht eine Abstraktionslehre im eigentlichen Sinne, sondern die (platonische) Erinnerungstheorie vertritt (vgl. Geßner, a. a. O.; ferner: Adelard von Bath, *De eodem et diverso*, hrsg. u. kritisch untersucht von H. Willner, Beiträge IV 1, 1903, S. 47 f.)

⁵⁾ So Johannes von Salisbury (Geßner a. a. O. S. 46).

Bestimmtheit nicht in Hinsicht auf ihren konkreten Träger als diese Eigenschaft dieses X, sondern in ihrem reinen Soseinsgehalt, mithin allgemein, als „Eidos“, als diese Eigenschaft überhaupt betrachtet.¹⁾ So „rot“ nicht als „dieses Rot“ an diesem Ding, sondern als „diese Rottönung“.²⁾

3. Der Terminus „Abstraktion“ wird nicht selten auch als Bezeichnung für das „abstrakte Denken“ benutzt, also für ein Denken, dessen Gegenstände im „eidetischen“ Bereich liegen. So gilt die reine Mathematik als eine „in Abstraktionen“ arbeitende Wissenschaft.³⁾

4. Gingen die bisherigen Unterscheidungen vornehmlich von der Eigenart des Erlebnisgegenstandes aus, so ist eine vierte wesentlich von der Rücksicht auf die Eigenart des Erlebens selbst, auf seine Bewußtseinsform bestimmt. Es gibt nämlich gewisse „abstrakte“ Gegenstände, die nur in bestimmten Erlebnisformen bewußt sein können, nämlich im begrifflichen Denken, im „Begriff“ als Denk-erlebnis, d. h. also in einem nichtsinnlichen, unanschaulichen Erlebnis. Da entsteht die Frage, wie solche Erlebnisse möglich sind. Und eben der Prozeß, der zur Bildung abstrakter Begriffe als Erlebnisweisen bestimmter Gegenstände führt, wird selbst „Abstraktion“ genannt.

In diesem zuletzt erörterten Sinne ist nun gewöhnlich „Abstraktion“ gemeint, wenn von einer Abstraktionslehre oder Abstraktionstheorie die Rede ist. „Abstraktionstheorie“ soll uns demgemäß im folgenden soviel wie „Begriffsbildungstheorie“ besagen.

b) Die Abstraktionslehre des Thomas von Aquin,⁴⁾

¹⁾ Bei Aristoteles: ἐξ ἀφαιρέσεως λέγειν: vgl. *Anal. post.* A 18, 81 a 40—b 5, *de part. anim.* A 1, 641 b 10 f., *Metaph.* M 2, 1077 b 9 f. Vgl. Thomas v. A., *S. th.* I 85, 2 ad 2: *abstractio seu universalitas*.

²⁾ Ob diese Allgemeinheitsbetrachtung sich induktionsartig, d. h. auf der Grundlage vieler sinnlicher Eindrücke gleichen Inhaltes, oder (nach Husserl) in einem intuitiv-„ideierenden“ Verfahren, d. i. an Hand eines sinnlichen Inhaltes, vollzieht, fällt für unsere Erörterungen nicht ins Gewicht.

³⁾ Aristoteles nennt die mathematischen Gegenstände τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα (*de coel.* Γ 1, 299 a 16), τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (*Met.* K 3, 1061 a 29; *de an.* A 1, 403 b 15), τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα (*de an.* Γ 7, 431 b 12 ff.; 8, 432 a 5 f.), τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα (*da an.* Γ 4, 429 b 18 f.)

⁴⁾ Thomas v. A. unterscheidet *S. th.* I 85, 1 ad 1 zwei Hauptbedeutungen von *abstrahere*: In der einen Bedeutung besagt *abstrahere* eine negative Prädikation beim Urteilen. Für die andere Bedeutung bringt Thomas zwei Beispiele, von denen eines die isolierende, das andere die generalisierende Abstraktion betrifft. An anderer Stelle wieder (*S. th.* I 40, 3 c) trennt er von dieser generalisierenden Abstraktion (*abstrahere universale a particulari*) eine formelle

der unsere weitere Betrachtung gilt,¹⁾ will einen bestimmten aufweisbaren Bestand erklären, verständlich machen. Dieser Bestand ist, kurz gesagt, das Vorhandensein von Begriffen. Nun ist aber das Zustandekommen dieses Bestandes keiner bekannten oder möglichen unmittelbaren Erfahrung zugänglich.²⁾ Diese Erfahrungslücke soll mit Hilfe einer Spekulation überbrückt werden. Mithin ist die Abstraktionslehre eine „Theorie“ im strengen Sinn des Wortes; sie bedeutet den Versuch einer möglichst „plausiblen“ Erklärung, stellt zugleich also sozusagen, wie jede eigentliche „Theorie“, ein gedankliches Wagnis dar.

Abstraktion (*abstrahere formam a materia*); sachlich machen für unser Problem die beiden letzterwähnten Arten keinen Unterschied aus. Die oben erwähnte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Abstraktion finden sich bei Thomas in den Ausdrücken: *id a quo fit abstractio* und *id quod abstrahitur* (*Q. de an.* 20 c).

¹⁾ Zur Abstraktionslehre des Thomas v. A. vgl. bes.: Delannay, *S. Thomae de origine idearum doctrina*. Paris 1896 (dem Verf. nicht zugänglich); J. Kiss, *Analysis abstractionis intellectualis* (Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, troisième section, Fribourg-Suisse 1898, S. 217—229); Joh. Baron, *Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas v. A.*, Phil. Diss. Münster 1902; Domenico Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino*, Firenze 1913, S. 52 ff. (vgl. zu diesem Werk: Christian Schreiber, *Die Erkenntnislehre des hl. Thomas und die moderne Erkenntniskritik*, Philos. Jahrb. 27, 1914, S. 488 ff.); Ferd. Weier, *Die Lehre des Thomas v. A. über den Intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Phil. Diss. Münster 1915; Jos. Geysler, *Lehrb. d. allg. Psychologie*, 3. A. 1920, II, S. 308—313; R. M. Kazubowsky, *Der wirkende Verstand nach Aristoteles und Thomas v. A.*, Divus Thomas 7, 1920, S. 144—219; F. A. Blanche, *La théorie de l'abstraction chez S. Thomas d'A., Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste III) 1923, S. 237—251; Fr. Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge*, Scholastik I, 1926, S. 191 ff.; J. Geßner, a. a. O., S. 73 ff.; Alfons Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. A.*, Veröff. d. Albertus-Magnus-Akademie, II, 5/6, 1932, S. 84 ff.; L. M. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des Thomas v. A.*, Speyer 1935; Paul Wilpert, *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts* (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift für M. Grabmann, Beiträge Suppl.-Bd. III, 1935, I. Halbband, S. 447—462), S. 459 ff.). Gius. Zamboni, *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona 1934 (insbes. S. 189 ff.).

²⁾ Thomas sagt zwar gelegentlich (*S. th.* I, 79, 4 c): Oportet dicere, quod in ipsa (sc. anima humana) sit aliqua virtus . . . , per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus individuantiibus . . . (vgl. *Q. de an.* 5 c; *S. c. G.* II 76). Allein das wird nicht im Sinne einer unmittelbaren Beobachtung des Abstraktionsvorganges zu verstehen sein.

c) Wollen wir nun unserem Thema genügen, so müssen wir uns zunächst die Tatsachen, welche die thomistische Abstraktionstheorie erklären will, noch deutlicher vor Augen führen und alsdann zu sehen, mit welchen Mitteln Thomas diesen Tatbestand begreiflich zu machen sucht; dann erst ist der Weg frei zur Betrachtung jenes Elementes dieser Theorie, dem unsere eigentliche Frage gilt, nämlich des Lichtbegriffes.

d) Der zu erklärende Tatbestand ist in folgendem gegeben:

1. Wir haben einerseits Erlebnisse, die sich auf konkrete Gegenstände beziehen. Der Scholastiker teilt sie einer äußeren und einer inneren Erfahrung zu (äußerer und innerer Sinn). Andererseits haben wir Erlebnisse, die auf Abstraktes gehen und unsinnlich sind.

2. Beim Vergleich der beiden Erlebnisbereiche stellen wir gewisse inhaltliche Entsprechungen fest: Dieser Mensch hier (Petrus) als Gegenstand sinnlicher Auffassung — Mensch überhaupt (das Menschsein) als Gegenstand des Denkens.

3. Schließlich ist bekannt, daß bei Individuen, denen wegen Versagens der Organe oder aus sonstigen Ursachen gewisse Erfahrungen mangeln, auch die entsprechenden Begriffe und Kenntnisse fehlen.¹⁾

e) Da setzt nun auch schon die empirische Begriffsentstehungstheorie ein, zu der Thomas v. A. sich bekennt. Die von ihr gebotene Erklärung geht grundsätzlich dahin, daß jeder Begriff mittelbar oder unmittelbar von sinnlichen Erfahrungen kausal abhängig ist.²⁾

f) Doch an dieser Stelle erwächst der Abstraktionstheorie erst ihre Hauptaufgabe, nämlich zu erklären, wie auf Grund sinnlicher Erlebnisse Begriffe entstehen können.

Die Lösung dieser Aufgabe ist dem Scholastiker deshalb besonders schwierig, weil er mit einer Reihe bestimmter Voraussetzungen an sie herantritt — Voraussetzungen, die nicht nur psychologischer, sondern z. T. auch erkenntnistheoretischer, ja metaphysischer Art sind. Wir werden sie uns in der Terminologie des Thomas v. A. vorführen, die wir uns zu diesem Zwecke kurz vergegenwärtigen wollen.

¹⁾ S. z. B.: *S. th.* I 84, 4 c; 84, 7 c; S. c. G. 2, 83.

²⁾ *S. th.* I 85, 3 c: *Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit.* *S. th.* II₂ 173, 3 c: *Sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia.* Vgl. *S. th.* I 84, 7 c. — Dies gilt auch für die Erkenntnis des immateriellen Seins; *S. th.* I 85, 1 c; Q. de an. 4 c, 7 c. Freilich kann der Mensch die immateriellen Wesenheiten nur unvollkommen erkennen (*S. th.* I 88, 2 c). Die tiefere Begründung für das Angewiesensein des Erkennens auf die (sinnliche) Erfahrung sieht Thomas in der Natur des menschlichen Wesens als eines Kompositums (Q. de an. 16 c).

g) Der einfache gegenständliche Erlebnisinhalt, der noch nicht „Urteil“ ist, heißt bei Thomas (wie auch bei anderen Scholastikern) *species*, das unmittelbare sinnliche Bild, der aktuelle sinnliche Eindruck: *species sensibilis*¹⁾; sein dauernder Niederschlag und dessen Wiederaktualisierung in der *phantasia* (dem anschaulichen Vorstellungserleben): *phantasma*²⁾; das gedankliche Bild, der Begriff: *species intellegibilis*.

h) Die Grundfrage lautet also: Wie entsteht die *species intellegibilis*?

Thomas, als Aristoteliker grundsätzlich empirisch eingestellt, lehnt ein Angeborensein der *species intellegibilis* von vornherein ab.³⁾ Als Objektivist ist er ferner der Anschauung, daß die *species intellegibilis* ihrem gegenständlichen Gehalte nach nur vom Gegenstande selbst und seiner unmittelbaren Erfahrung in der *species sensibilis* herrühren kann.

Die Frage spitzt sich mithin folgendermaßen zu: Wie entsteht

¹⁾ Auf die in der Thomasliteratur herausgearbeitete Unterscheidung zwischen *species sensibilis impressa* und *species sensibilis expressa* brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen. Vgl. dazu u. a. J. Geysler, *Wie erklärt Thomas v. A. unsere Wahrnehmung von der Außenwelt?* Philos. Jahrb. 12. 1899, S. 130—147; P. Fleig, *Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas v. A.*, ebd. 43, 1930, S. 41—66; L. M. Habermehl, a. a. O., S. 46 ff. — Die psychische Natur der *species sensibilis* bestreitet G. Siewerth, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas v. A.*, I. Die sinnliche Erkenntnis (Philos. Diss. Freiburg i. Br. 1933; auch separat: München und Berlin 1933), S. 55 ff.; berechnigte Kritik daran übt J. de Vries, *Scholastik* 10, 1935, S. 109 f.

²⁾ Phantasma ist der Bewußtseinsinhalt der *phantasia* oder *imaginatio*. Von dieser heißt es: *Ad harum formarum (sc. sensibilium) retentionem aut conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum* (*S. th.* I 78, 4 c). Vgl. zu diesem Thema insbes. A. Schneider, *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik* (Philos. Jahrb. 34, 1921, S. 225—264, 339—369), S. 351, A. 2.

³⁾ *S. th.* I 84, 5; *Q. disp. de ver.* 10, 8 ad 1; *Q. de añ.* 8 c. An der zuletzt genannten Stelle und *S. th.* I 79, 2 c, findet sich auch die Wendung von der *tabula rasa, in qua nihil est scriptum*. Vgl. dazu Aristoteles, *De anima* Γ 4, 429 b 30 ff.: . . . *δυνάμει πῶς ἔστιν τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῦν δεῖ δούτως ὡς περ ἐν γραμματείᾳ ἢ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.* Im Kommentar des Thomas zu diesem Werk liest man in der zugrundegelegten Uebersetzung (I. III, lect. 9, Ausgabe Pirotta, Turin 1925): . . . *sicut in tabula nihil est scriptum actu; ebenso in dem kommentierenden Text des Thomas: . . . tabula, in qua nihil est actu scriptum* (Ausgabe Pirotta, Nr. 722). — Den Ausdruck *tabula rasa* haben auch Albertus Magnus und Bonaventura; siehe Cl. Baeumker, *Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe*, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 21, 1908, S. 296—298 und Nachtrag S. 516 f.

die *species intellegibilis* von der *species sensibilis* bzw. vom *phantasma* her?¹⁾

i) Die oben angedeuteten Schwierigkeiten, die für Thomas bei der Beantwortung dieser Frage erwachsen, entstehen nun aus folgenden besonderen Voraussetzungen:

1. Die *species sensibilis* und das *phantasma* liegen, psychologisch gesehen, in einem ganz anderen Erlebnisfelde als die *species intellegibilis*: dort Sinnlichkeit, hier Unsinnlichkeit.

2. Auch metaphysisch betrachtet gehören *species sensibilis* und *phantasma* einem anderen Gebiete, einem anderen Seinsbereiche als die *species intellegibilis* an: Für Thomas ist nämlich die *species sensibilis* „in organo“, ist eine organische Qualität, also etwas Materielles;²⁾ dagegen liegt die *species intellegibilis* „in intellectu“, ist also mit dem Intellekt etwas Nichtmaterielles.³⁾

3. Die *species sensibilis* und das *phantasma* auf der einen, die *species intellegibilis* auf der anderen Seite gehen je auf Gegenstände, die in mannigfacher Hinsicht verschieden sind:

¹⁾ Da die *species sensibilis* nicht immer aktuell gegeben ist, da aber ferner das *phantasma* mit ihr inhaltlich übereinstimmt, so wird es verständlich, daß die Abstraktionslehre des Thomas fast immer nur an das *phantasma* anknüpft.

²⁾ Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus. (S. th. I 85, 1 ad 3). Denn es betrifft auch die imaginatio, wenn gesagt wird: Sentire et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione (S. th. I 75, 3 c). So hat auch die imaginatio ihr bestimmtes körperliches Organ (S. c. G. II 67); es liegt nach dem zwar nicht von Thomas, wohl aber von einem seiner Schüler stammenden „Opusculum de potentiis animae“ zwischen dem vorderen und dem mittleren Teil des Gehirns (Op. de pot. an. 4). Darum heißt es von den Phantasmata: Non sunt sine organo (S. c. G. II 60), sunt in organis corporeis (ebd. II 81, II 96; vgl. II 66; II 77; S. th. I 89, 1 c). Freilich handelt es sich bei der *immutatio organi* nicht immer um eine *immutatio materialis* (oder: naturalis), d. h. eine solche, durch die das Organ die gleiche körperliche Beschaffenheit erhält wie der Gegenstand; wesentlich ist vielmehr eine *immutatio spiritualis* (oder: intentionalis), durch welche eine *similitudo rei* entsteht. Die Sinne sind danach verschieden gearartet. Der Gesichtssinn, der höchststehende der äußeren Sinne, weist nur eine *immutatio spiritualis* auf (S. th. I 78, 3 c; Q. de an. 13 c; Komm. zu Arist. de an. II 14, Nr. 418, II 24, Nr. 551—554; Komm. zu Arist. Metaph. I, lect. 1, Ausgabe Cathala, Turin 1926, Nr. 5—7).

³⁾ Thomas betont immer wieder mit Aristoteles, daß der Intellekt keines Organs bedürfe (s. z. B. S. th. I 75, 3 c; Q. de an. 13 c, ad 19, 14 c).

a) *Species sensibilis* und *phantasma* beziehen sich auf etwas Individuelles, die *species intellegibilis* auf etwas Allgemeines¹⁾.

β *Species sensibilis* und *phantasma* richten sich auf Eigenschaften materieller Dinge, die *species intellegibilis* dagegen auf Allgemeines, also auf Immaterielles.

γ) *Species sensibilis* und *phantasma* zeigen uns das materielle Einzelne nur in akzidentellen Bestimmtheiten, während die *species intellegibilis* auch auf wesenhafte Beschaffenheiten geht.

k) Aus dieser einschneidenden Andersartigkeit ergeben sich nachstehende Schwierigkeiten:

1. Nach dem Grundsatz der thomistischen Abstraktionstheorie sollen die *species sensibilis* und das *phantasma* einerseits und die *species intellegibilis* andererseits in einem ursächlichen Zusammenhange stehen. Dazu ist jedoch ein irgendwie beschaffener Kontakt zwischen dem verursachenden und dem verursachten Faktor erforderlich. Wie soll dieser Kontakt aber zustandekommen, wo doch die beiden Faktoren so grundsätzlich verschieden sind?

2. Jeder Kausalvorgang setzt eine gewisse Gleichartigkeit der Relate voraus. Scheint diese hier nicht völlig zu fehlen?

3. Schließlich sollen *species sensibilis* und *phantasma* sowie *species intellegibilis* einander inhaltlich entsprechen. Ist nicht auch das durch die aufgezeigte Andersartigkeit in Frage gestellt?

l) Da kann Thomas nun zunächst einige Gedanken herbeibringen, die eine Ueberbrückung der Kluft gestatten:

1. Ein Kontakt der Sphären des sinnlichen und des unsinnlichen Erlebens ist dadurch möglich, daß beide zu der Lebens- und Erlebens-einheit der einen *anima humana* gehören. Die *anima sensitiva* ist mit ihren Funktionen in der *anima intellectiva* virtuell eingeschlossen.²⁾

2. Die *species intellegibilis* geht allerdings nicht auf das materielle Ding, aber doch auf etwas an ihm: nämlich auf die in ihm waltende Form. (Wir stehen also hier bei der bekannten aristotelischen Lehre von der Konstituierung alles Realen aus Form und Stoff.) Die Form, so denkt Thomas nun weiter, ist zwar nicht wahrnehmbar,

¹⁾ *S. th.* I 14, 12 c; I 84, 7 ad 2; 85, 1 c, ad 2, ad 3; 85, 1; 85, 2 c; 85, 3; 85, 8 c; *S. c. G.* II 66, II 79.

²⁾ *S. th.* I 76, 3 c: Anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, nutritiva plantarum. Q. de an. 9 c: Relinquitur . . . quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis . . . Anima rationalis dat corpori humano quidquid anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis et adhuc amplius.

ist kein *sensibile*, sondern ein *intelligibile*. Aber sie ist im Sensiblen als der Potenz nach Intelligibles vorhanden; noch nicht als *actu intelligibile*. Damit ist jedoch für den Aristoteliker die Brücke geschlagen; das potentiell Intelligible muß nur aktualisiert werden.¹⁾ Jetzt bedarf es lediglich noch einer bestimmten Aktion, welche dies potentiell Intelligible aus seiner Potentialität herausholt und zur Aktualität bringt. Und das ist das *abstrahere speciem intelligibilem*.²⁾

m) Jetzt aber kommt die entscheidende Frage: Wie ist ein solches *abstrahere* beschaffen, sodaß es alle gestellten Forderungen erfüllen und allen Schwierigkeiten genügen kann?

Zur Beantwortung dieser Frage benutzt die thomistische Abstraktionstheorie ein zweites aristotelisches Begriffspaar, indem sie einen zweifachen Intellekt unterscheidet: einen *intellectus agens* und einen *intellectus possibilis*.³⁾

¹⁾ *S. th.* I 79, 4 ad 4: Phantasmata . . . sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Q. de an. 5 c: Phantasmata . . . inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, sc. in quantum non sunt ab individuandis conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen . . . Q. disp. de ver. 8, 9 c: Formae . . . quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratae, non sunt intelligibilia actu, sed in potentia tantum (vgl. *S. c. G.* II 77; Q. de an. 4 ad 4). — Die *intelligibilia* haben ein (potentielles) *esse in phantasmatibus* (Q. de an. 5 ad 3), Darum bedeutet auch die Abstraktion für die Phantasmata ein „fieri intelligibilia actu“ (Q. de an. 15 ad 8; *S. c. G.* II 59; vgl. Q. de an. 18 c u. ad 11; Q. disp. de ver. 10, 6 c; *S. th.* I 84, 6 c; *S. c. G.* II 78).

²⁾ Nicht zu übersehen ist dabei, daß die geschilderten vermittelnden Gedanken durch die Vieldeutigkeit des Terminus *intelligibile* erleichtert werden. Denn *intelligibile* besagt, wie das griechische νοητόν 1) den möglichen Gegenstand des Erkennens, das Erkennbare, 2) den erkannten Gegenstand an sich, 3) das, was vom Gegenstand erkannt worden ist, 4) die Seinsweise des Erkannten im Denken, 5) die Seinsweise des Denkens, 6) die Seinsweise der Gegenstände, die kein außerseelisches reales Sein besitzen, das ideelle Sein, 7) die Seinsweise des erkennenden Geistes selbst, das geistige Sein.

³⁾ *S. th.* I 88, 1 c: Ut dicitur in III. de Anima intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, intellectus agens, quo est omnia facere. — Die Grundlage bilden die berühmten und vielumstrittenen Ausführungen des Aristoteles im 4. und insbesondere im 5. Kapitel des III. Buches seiner Schrift *De anima*. — *Intellectus agens* und *intellectus possibilis* bilden für Thomas innerhalb der eigentlich intellektiven Kräfte eine reine Disjunktion: Nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agens (*S. th.* I 79, 7 c). Im Anschluß an Ausdrücke, die der spätantiken und der arabischen Aristoteles-Kommentation entstammen, unterscheidet Thomas dann beim *intellectus possibilis* drei status: 1) den *intellectus in potentia* (*intellectus possibilis* im engeren

Der *intellectus possibilis* (*νοῦς δυνάμει*) stellt das geistige Aufnahmevermögen des Menschen dar (*νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι*); er ist in Möglichkeit zur Aufnahme von geistigen Eindrücken, gedanklichen Bildern (*species intellegibiles*). Jede Möglichkeit aber bedarf, nach aristotelischer wie nach thomistischer Anschauung, wenn sie in die Wirklichkeit (Aktualität) überführt werden soll, eines andern, in Wirklichkeit stehenden Seienden. Die Aktuierung kann aber weder das Ding selbst noch die *species sensibilis* (oder das *phantasma*) leisten, da beide nicht im Bereich des Immateriellen liegen. Auch kann der *intellectus possibilis* sich nicht selbst aktuiieren. Deshalb verlangt Aristoteles und mit ihm Thomas neben dem *νοῦς δυνάμει*, grundsätzlich ein zweites intellektives Prinzip, *τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν* den *νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν* (von der antiken Aristoteleschule *νοῦς ποιητικός* genannt), den *intellectus agens*.¹⁾

Dieser *intellectus agens* wird nun von Thomas besonders für die Lösung des Abstraktionsproblems in Anspruch genommen²⁾, indem er ihm beim Abstraktionsprozeß die ent-

Sinne), 2) den *intellectus in actu primo*, d. i. den Intellekt im latenten Wissensbesitz (*scientia*): *intellectus in habitu*, 3) den *intellectus in actu secundo*, d. i. in der Tätigkeit des *considerare*: *intellectus in actu sive adeptus* (*S. th. I. 79, 1 c.*) *Intellectus agens* und *intellectus in actu* sind also nicht identisch (s. z. B. *S. th. I 79, 4 ad 2*; *Q. de an. 5 ad 1*). Auch ist verständlich, wenn (*Q. de an. 5 ad 1*) *intellectus possibilis* und *intellectus in actu* voneinander abgesetzt werden. Abweichend ist eine Zusammenfassung von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* unter dem Oberbegriff *intellectus in actu* (*Q. de an. 5 ad 4*), verständlich wohl aus dem Versuch, damit eine Aristotelesstelle zu erklären. — Der bei Aristoteles einmal (*De anima* III 5, 430 a 24) genannte *παθητικός νοῦς*, der von der neueren Aristoteleserklärung gewöhnlich mit dem *intellectus possibilis* gleichgesetzt wird, wird von Thomas als ein zu den inneren Sinnen gehörendes Vermögen angesehen. Dieser *intellectus passivus*, bei dem *passiones* mit im Spiele sind, hat es mit den sinnlich nicht erfaßbaren biologisch wichtigen Eigenschaften der Dinge (Nützlichkeit, Schädlichkeit) zu tun. Bei den Tieren leistet dies die *vis aestimativa*, bei dem Menschen der erwähnte *intellectus passivus*, auch *vis cogitativa* genannt. Weil diese Erfassung sich auf Einzeldinge richtet, wird das Vermögen auch als *ratio particularis* bezeichnet. Es steht, wie dieser Name schon andeutet, in gewisser Weise der *ratio* nahe. Doch hat es ein ganz bestimmtes Organ, das nach dem schon erwähnten unechten, aber wohl aus dem Schülerkreis stammenden, *Opusculum de potentiis animae* in der Mitte des Gehirns liegen soll. Vgl. III sent. 26, 1, 2 c; S. c. G. II 60, II 73; *S. th. I 78, 4*; 79, 2 ad 2; 111, 2 ad 2; 81, 3 c; II₁ 51, 3 c; *Q. de an. 13 c*; Komm. zu *De an. II, lect. 13, Nr. 395*; ferner *Op. de pot. an. 4*.

¹⁾ *Necesse est ponere intellectum agentem* — das ist das Thema in *S. th. I 79, 3* und *Q. de an. 4*.

²⁾ Als eine zweite Funktion des *intellectus agens* wird von Thomas die *cognitio primorum principiorum (indemonstrabilium)* genannt. *S. c. G. III 46*; *Q. disp. de ver. 10, 6 c*; 11, 1 c; *Q. de an. 5 c*.

scheidenden Funktionen zuerteilt¹⁾. Sie seien mit thomistischer Ausdrucksweise wie folgt aufgereiht in einer Abfolge, welche die einzelnen Schritte des Abstraktionsvorganges darstellt:²⁾

1. *Intellectus agens convertit se ad (sive supra) phantasmata.*³⁾
2. *Intellectus agens illuminat (sive illustrat) phantasmata* ⁴⁾
3. *Intellectus agens illuminando depurat res sensibiles a conditionibus individuantes, i. e. a materia signata.* ⁵⁾

¹⁾ Wenig beachtet ist, daß Thomas auch noch eine *praeparatio* (oder *dispositio*) *phantasmatum* seitens der *vis cogitativa* (zusammen mit der *vis memorativa*) behauptet (S. c. G. II 73; II 76; II 80; *S. th.* II, 50, 4 ad 3; II, 173, 2 c).

²⁾ Im folgenden soll, wie dies bei Thomas durchweg geschieht, nur das Phantasma als Ausgangspunkt der Abstraktion genannt werden.

³⁾ *S. th.* I 85, 1 ad 3: Phantasmata . . . non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem, sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata; vgl. Op. de univ. 53 (unecht?). Nun ist freilich zu beachten, daß Thomas noch eine andere *conversio ad phantasmata* kennt. Mit der Bildung des begrifflichen Erkenntnisbildes ist es nämlich noch nicht getan; die eigentliche Erkenntnis kommt erst auf dieser Grundlage in einem urteilsmäßigen, vielleicht sogar definitivischen Akt zustande. So scheiden sich grundsätzlich apprehensio (*passio*, *informatio*) und *iudicium de re apprehensa* (Q. disp. de ver. 10, 8 c; *S. th.* I 85, 2 ad 3; 89, 5 c). Das letztere ist aber Sache des *intellectus possibilis* als *intellectus in actu (secundo)*. *Intellectus agens non facit species intellegibilis actu ut per eas intellegat . . . sed ut per eas intellegat intellectus possibilis* (S. c. G. II 76). Aber auch zu diesem zweiten Akt ist eine *conversio ad phantasmata* notwendig; das hängt zuletzt mit der Leib-Seele-Natur des Menschen zusammen (*S. th.* I 85, 1 ad 5; 5 ad 2; 89, 1 c). Dabei dienen die *phantasmata* als *exempla* (*S. th.* I 84, 7 c), als *instrumenta* oder *fundamenta* (S. c. G. II 73). Vgl. dazu im ganzen: *S. th.* I 84, 7 c; 85, 1 ad 4; 86, 1 c; 88, 1 c; 89, 5 c; 111, 2 ad 3; S. c. G. II 73; Q. disp. de ver. 10, 2 ad 7; 10, 6 c; Komm. zu De an III, lect. 13, Nr. 791, 792; Komm. zu De mem. et rem., lect. 3. Einmal (Komm. zu De an. III, lect. 8, Nr. 713) heißt es charakteristisch: *redire supra phantasmata*.

⁴⁾ Aus der Fülle der zur Verfügung stehenden Stellen seien nur die folgenden angeführt: *Oportet dicere quod in ipsa (anima humana) sit aliqua virtus . . . per quam possit phantasmata illustrare* (*S. th.* I 79, 4 c). *Phantasmata illustrata ab intellectu agente* (S. c. G. II 76). *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intellegibiles abstrahuntur; illuminantur quidem quia . . . phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intellegibiles abstrahantur . . .* (*S. th.* I 85, 1 ad 4).

⁵⁾ *Species non est intellegibile actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali* (S. c. G. II 61). Vgl. S. c. G. II 75 u. 77. Es heißt auch in diesem Sinne: *abstrahere a materia etc.* (vgl. *S. th.* I 85, 1 ad 2; dort auch verschiedene Arten genannt) oder *separare a materia* (Q. disp. de ver. 2, 6 c), *secernere nudam quidditatem* (ibid. 10, 6 ad 6).

4. *Intellectus agens illuminando phantasmata reddit ea habitia, ut ab eis species intellegibiles abstrahantur.*¹⁾

5. *Intellectus agens abstrahit species intellegibiles easdem formans sive educens e potentia in actum.*²⁾

Als letzte Stufe fügt sich noch an: *Species intellegibiles ab intellectu possibili recipiuntur.*³⁾

n) Von all diesen Funktionen sind die meisten aus den Erfordernissen der aufgestellten Theorie verständlich. Nur ein Stück nimmt sich noch fremd und unmotiviert darin aus; das ist die *illuminatio phantasmatum per intellectum agentem*. Der Intellekt betätigt sich dabei als ein Licht. Damit sind wir beim eigentlichen Gegenstand unserer Erörterungen angelangt, dem nunmehr unser Augenmerk ausschließlich gelten soll.

II.

Nach dem Gesagten werden wir uns fragen dürfen, wie Thomas dazu kommt, die Tätigkeit des *intellectus agens* im Abstraktionsprozeß an entscheidendem Punkte als ein *illuminare* zu bezeichnen. Wie ist diese Verwendung des Lichtbegriffes zu verstehen?

¹⁾ *S. th.* I 85, 1 ad 4 (vgl. die vorletzte Anmerkung).

²⁾ Dieses *abstrahere* im eigentlichen Sinne wird von dem *illuminare* deutlich unterschieden: *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum (!) ab eis per virtutem intellectus agentis species intellegibiles abstrahuntur* (*S. th.* I 85, 1 ad 4). Obgleich es gelegentlich einmal heißt: *abstrahere phantasmata* (Q. de an. 5 c), so kann doch kein Zweifel sein, daß nach Thomas durch die Abstraktion ein neues Gebilde zustande kommt, das nicht aus einer bloßen Umwandlung des *phantasma* entsteht: *Dicitur abstrahi speciem intellegibilem a phantasmatis non quod 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* (*S. th.* I 85, 1 ad 3). Darauf weisen auch andere Ausdrücke hin: so *formare* (Q. disp. de ver. 10, 6 c); *causare* (*S. th.* I 79, 5 ad 2); *facere* (Q. de an. 4 c, ad 9; S. c. G. II 60, II 76). Sehr häufig ist *facere intellegibile actu* u. ä. (*S. th.* I 57, 1 ad 3; 84, 6 c; 88, 1 c; Q. de an. 4 ad 1, ad 4; S. c. G. II 75; II 77; II 96). Der Effekt wird auch kurz so gekennzeichnet, daß es heißt: *Species intellegibiles resultant* (Q. de an. 8 c).

³⁾ Diese Ausdrucksweise ist sehr häufig. Vgl. *S. th.* I 88, 1 c; Q. de an. 4 ad 9, Q. disp. de ver. 10, 6 ad 7, u. ö. Auch *suscipere* findet sich; z. B. *S. th.* I 89, 5 c. Schließlich: *species intellegibilis intellectui (possibili) unitur* (S. c. G. II 59). Durch die receptio speciei wird der *intellectus possibilis* „informiert“ und dadurch zum *intellectus in actu* (primo). Der *intellectus possibilis* verhält sich also beim Abstraktionsprozeß rezeptiv, mithin passiv. Aktiv ist der *intellectus agens* beteiligt, und zwar als *causa principalis (primaria)*. Wenn auch von den *phantasmata* gesagt wird: *movent intellectum possibilem* (S. c. G. II 60), so spielt das *phantasma* dabei die Rolle einer *causa secundaria (instrumentalis)*. Vgl. *S. th.* I 50, 3 ad 3; 80, 6 c, ad 3; 85, 1 ad 3; Q. disp. de ver. 10, 6, ad 7.

a) *Lumen*¹⁾ als Licht oder Leuchte im physischen Sinne scheidet dem Zusammenhange nach von vornherein aus.

Dann ist also der *intellectus agens* in einem metaphorisch-allegorischen Sinne mit *lumen* benannt.²⁾ Allein warum wird diese Metapher benutzt und kann sie benutzt werden? Um das zu verstehen, ist es notwendig, die ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen der Lichtbegriff steht, heranzuziehen.

Wir kommen damit zu einem viel umfassenderen Anschauungskreis hinein, aus dem für uns nur das Notwendigste herausgezogen sein soll.

b) Den Ausgangspunkt müssen nun doch die Anschauungen über das Licht im physischen Sinne bilden.

1. Wie im Altertum, so war auch im Mittelalter kein Zweifel darüber, daß das Licht etwas Materielles sei. Man stritt nur darüber, ob es selbst ein Körper sei oder eine körperliche Eigenschaft, ein materieller Vorgang; Thomas entschied sich für das letztere.³⁾

Aber alle mittelalterlichen wie auch die antiken Denker stimmten dann darin überein, daß das Licht innerhalb der Körperwelt eine besondere Stellung einnehme. Den griechischen Philosophen galt immer das Feuer und mit ihm das Licht als die feinste Art von Körperlichkeit, den Atomisten als aus feinsten Atomen bestehend. Im Mittelalter finden wir es als *substantia subtilissima*⁴⁾ bezeichnet oder gar als *corpus spirituale* oder als *spiritus corporalis*⁵⁾

¹⁾ Thomas unterscheidet grundsätzlich zwischen *lux* und *lumen*: *Lux . . . dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato* (Sent. II 13, 1, 3 c; vgl. Komm. zu de an. II, lect. 14, Nr. 420/421). *Lux* ist also die Lichtquelle, die Leuchte, *lumen* dagegen die Lichtwirkung. Doch hält Thomas die Unterscheidung in seinem Sprachgebrauch nicht streng ein. Ueber *Lux* (im engen Sinne) wird entschieden, daß es sich nicht um ein *corpus* handle, sondern um eine „*qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cuiusque alterius corporis a se lucentis, si aliquid aliud tale est*“ (*S. th.* I 67, 2 u. 3)

²⁾ *S. th.* I 67, 1 c.

³⁾ Ueber die antiken und die mittelalterlichen Lichttheorien unterrichten, außer den Werken zur Geschichte der Naturwissenschaften, der Physik und der Optik (F. Rosenberger, A. Heller, E. Gerland, F. Strunz, F. Dannemann, S. Günther, E. Hoppe): A. E. Haas, *Antike Lichttheorien*, Archiv f. Gesch. d. Philos. 20, 1907, S. 345—386 (behandelt mehr die „Sehtheorien“); F. Hedde, *La lumière d'après les anciens*, Revue thomiste 20, 1912, S. 224—229. Cf. Baeumker (Witelo, a. a. O.); L. Baur (a. a. O.); Seb. Vogel, *Die Physik Roger Bacon's*, Philos. Diss. Erlangen 1906.

⁴⁾ So Grosseteste (L. Baur, Hestlingfestgabe 1913, S. 46; Beiträge 18, 4/6, S. 80).

⁵⁾ Ebd. S. 46 bzw. 80 (A. 3), 87.

2) Diese Anschauung erhielt nun noch durch den Einfluß des Neuplatonismus eine weitere Ausgestaltung. Dem plotinischen Emanationssystem ist ja alles in der Welt, bis in die Körperlichkeit hinein, eine Lichtausstrahlung. Dadurch erscheint nicht selten das Licht als das innerste Wesen der Körperlichkeit selbst. Diese plotinische Lichtmetaphysik, deren Auswirkungen Cl. Baeumker verfolgt hat¹⁾, wird auch von Denkern des Hochmittelalters vertreten. Bei Grosseteste und bei Bonaventura findet sich die Anschauung²⁾, das Licht sei gar die *prima forma corporeitatis* und insbesondere sei die (dreidimensionale) Ausdehnung auf das allseitig sich verbreitende Licht zurückzuführen.

3. Diese weitreichende metaphysische Bedeutung des Lichtes erstreckt sich aber für viele Denker noch tiefer. Monistische Weltanschauungen neigen dort, wo sie die Phänomene des Lebens und des Bewußtseins zu erklären haben, dazu, dem Licht als der feinsten Materie die Rolle eines Trägers des Lebens und des Bewußtseins zuzuweisen und soweit das seelische und geistige Sein mit dem materiellen Lichte zu identifizieren.³⁾ Man denke etwa daran, wie die Atomisten alles Seelische aus den Feueratomen, die Stoiker aus dem Feuer und die Neuplatoniker aus dem Licht zu erklären suchen. Andererseits sehen dualistisch eingestellte Denker das Licht als feinste Materie in engster Nachbarschaft zum Geistigen stehen und machen es darum oft zum Vermittler zwischen Leib und Seele. Es sei zunächst an Aristoteles erinnert, der dem warmen *πνεῦμα* diese Funktion zuweist, und besonders dann an Augustinus, der, vom Neuplatonismus beeinflusst, dieses *πνεῦμα* durch das Licht ersetzt⁴⁾; ihm folgen darin Grosseteste, Bonaventura und Witelö.⁵⁾

4. Mag nun auch Thomas nicht allen diesen Anschauungen nahegestanden haben, so ist es doch möglich, daß sie sich in sekundärer Auswirkung bei seiner Lehre von der *illuminatio phantasmatum* geltend gemacht haben. Wenigstens würde von dort her verständlich werden, warum gerade eine *illuminatio* in den Abstraktionsprozeß eingefügt wird. Denn die Abstraktion wird ja von

¹⁾ Cl. Baeumker, Witelö (a. a. O.), S. 366 ff.

²⁾ Auch Albertus Magnus steht dieser Anschauung nahe. S. Cl. Baeumker, a. a. O., S. 397 ff., 412 ff.; L. Baur, Hertlingfestgabe, S. 50 f.; Beiträge 18, 4/6, S. 83 f.

³⁾ Vgl. Cl. Baeumker, Witelö, S. 452 ff.

⁴⁾ Baeumker, a. a. O., S. 453 f.

⁵⁾ Baeumker, a. a. O., S. 402 f., 454 ff.; Baur, Hertlingfestgabe S. 47 f.; Beiträge 18, 4/6, S. 198.

Thomas so aufgefaßt, daß dabei eine Art Entmaterialisierung stattfindet. Daß dies aber von seiten eines *lumen* durch *illuminatio* geleistet werde — diesen Gedanken könnte eine Lichtmetaphysik, die im Licht eine feinste, dem Geistigen sozusagen verwandte Materie sah,¹⁾ nahegelegen haben.²⁾

Daß es sich aber um eine Art Entmaterialisierung handelt, erhellt aus folgendem: Einmal soll durch die Abstraktion aus dem Sinnlich-Materiellen etwas Unsinnlich-Immaterielles zuwege gebracht werden.³⁾

Sodann wird von der individuellen Intention des *phantasma* aus die Allgemeinintention der *species intellegibilis* gewonnen. Nun ist aber für Thomas das Prinzip des Individuellseins nichts anderes als die bestimmt gestaltete Materie, *materia signata*. Gerade deshalb heißt es dann auch, die *illuminatio* bewirke eine *purgatio* oder *denudatio a conditionibus materialibus (sive individuantibus)* und mache eben dadurch das *phantasma* geeigneter (*habilius*), sodaß nunmehr die *species intellegibilis* abstrahiert werden könne.⁴⁾ Das

¹⁾ Ueber diese Mittelstellung des Lichtes s. Baeumker, Witelò, S. 397.

²⁾ Thomas räumt mit der antiken Philosophie dem Lichte eine höhere Stelle innerhalb der körperlichen Wirklichkeit ein. Sein maßgebliches Argument besteht in der Erwägung, daß das Licht die einzige Eigenschaft sei, die allen Körpern, den irdischen wie den Himmelskörpern, zukomme. Dementsprechend erhält auch der Gesichtssinn eine Vorrangstellung unter den äußeren Sinnen. Vgl. u. a. Komm. zu Met. I, lect. I; Komm. zu de sensu et sensato, lect. 2, Komm. zu de an. II, lect. 14.

³⁾ Anima . . . intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatis, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines *elevantur ad aliquid altius*, ut sc. sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intellegibiles actu (S. c. G. II 77). Ad hoc quod eius (sc. animae humanae) cognitio perficiatur et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut *altiori modo* recipiantur in anima quam sint in materia (Q. de an. 15 c). Formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram nisi quatenus per lumen intellectus agentis *immateriales* redduntur et sic efficiuntur *homogenae* intellectui possibili, in quem agunt (Q. disp. de ver. 10, 6 ad 1). Intellectus agens . . . virtus activa potens alia *sibi similia* facere, sc. *immaterialia* (Komm. zu De an. III, Nr. 739).

⁴⁾ S. th. I 85, 1 ad 4. — Die *denudatio* findet sich bei Avicenna (Geßner S. 54) im Zusammenhang mit der *illuminatio* seitens der Intelligenz. Wilhelm v. Auvergne verzichtet auf den intellectus agens, behält aber die *denudatio* (oder *spoliatio*) bei (Matth. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Beiträge II, 1893, S. 67). Johannes von Rupella vertritt aber wieder den Gedanken, daß die *illuminatio phantasmatum* seitens des *intellectus agens* zu deren *denudatio* führe (Geßner S. 66).

phantasma wird also durch die *illuminatio* zwar nicht wesentlich verändert, wohl aber sozusagen aufgelockert.¹⁾

c) Glauben wir nun so verstehen zu können, weshalb eine Seite des Abstraktionsvorganges von Thomas metaphorisch als *illuminatio* bezeichnet wird, so erhebt sich jetzt die andere Frage, weshalb diese *illuminatio* gerade dem Intellekt zugeschrieben, weshalb dessen unmittelbare Auswirkung als *lumen* und er selbst damit als Lichtspender, als Leuchte (*lux*, auch *lumen*) aufgefaßt wird. Liegt eine solche Betrachtung des Intellektes dem Scholastiker vielleicht besonders nahe?

Auch dafür muß etwas weiter ausgeholt werden.

1. Der Lichtbegriff dient bekanntlich in vielen religiösen Vorstellungskreisen²⁾ entweder zur Beschreibung des Wesens der Gottheit selber (man denke etwa an die orientalischen Lichtreligionen, insbesondere an den Mithraskult) oder zu seiner metaphorischen Umschreibung (so im Alten wie im Neuen Testamente). Die gleiche Denkweise findet sich in philosophischen Gottespekulationen,³⁾ in der indischen Vedanta-Philosophie so gut wie in der griechischen Philosophie (von den ersten Ansätzen bei Herakleitos und Platon über die Stoiker und Epikureer bis zu Philon von Alexandria und den Neuplatonikern), dann auch in der Patristik (man denke an Augustinus) und im Mittelalter (besonders ausgeprägt z. B. bei Hugo von St. Victor).

Von da aus gesehen erscheint nun in der christlichen Auffassung der Mensch, das Ebenbild Gottes, gerade in seinem Wesensstück, seiner vernünftigen Seele (*anima rationalis* als *anima intellectiva*) als ein Abglanz göttlichen Lichtes, der Intellekt mithin auch als ein *lumen*.⁴⁾

¹⁾ Daß die *species intelligibilis* dem *phantasma* gegenüber etwas Neues sei, wurde schon gesagt.

²⁾ Baeumker, a. a. O., S. 358 f. — Für Thomas nur eine Stelle: *Essentia divina totaliter lux intelligibilis est* (Quodl. 7, 1 c). — Otto Immisch machte mich darauf aufmerksam, daß der Lichtbegriff im sog. Hesychasten-Streit eine große Rolle gespielt hat (darüber: W. Koch im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, 1932, Sp. 1030/1).

³⁾ Baeumker, a. a. O., S. 359 ff.

⁴⁾ Im übertragenen Sprachgebrauch bevorzugt Thomas sowohl für den Lichtspender als auch für die Lichtwirkung den Ausdruck *lumen*. Q. de an. 5 ad 7 wird einmal von *lux interior* als *lux intellectus agentis* gesprochen; in der Regel heißt es: *lumen intellectus agentis*. S. c. G. II 79 erscheint der *intellectus agens* schlechtweg als *lumen animae humanae*. — Der menschliche Verstand überhaupt als *lumen intellectuale* (S. th. I 79, 4 c; I 84, 5 c; II 173, 2 c; Q. de an. 4 ad 7, 15 ad 3; Quodl. 10, 7) oder *lumen intellectus*

2. Eine zweite gedankliche Linie führt zum selben Ergebnis. Wie das physische Licht die Dinge aus dem Dunkel heraus sichtbar macht, so ist der Intellekt des Menschen imstande, das über den Gegenständen lastende Wissensdunkel zu erhellen. Der Verstand leuchtet als *lumen naturale* in das Dunkel hinein und macht sich die Gegenstände sichtbar.¹⁾

Die christlichen Denker übernehmen diese Benennung, fügen aber zum *lumen naturale* noch den anderen Begriff des *lumen supranaturale* hinzu. Sie meinen damit die göttliche Offenbarung, die als *lumen gratiae* dem Menschen Dinge enthüllt, die seinen natürlichen Erkenntniskräften verborgen sind.²⁾

So ergibt sich also, daß es für den scholastischen Denker nichts Fremdes war, den Lichtbegriff auf den Intellekt anzuwenden.

d) Allein jetzt fehlt uns doch noch ein Glied in der Kette. In der thomistischen Abstraktionstheorie tritt nicht ein *intellectus* schlechtweg, sondern ein *intellectus agens* mit dem Begriff *lumen* verbunden auf. Auch das bedarf noch einer besonderen Erörterung. Es genügt nicht, auf die aktuiierende, informierende Rolle hinzuweisen, die bei Thomas der *intellectus agens* allgemein beim Erkennen spielt. Wir müssen vielmehr noch seinen besonderen Beziehungen zum Lichtbegriff nachgehen, und auch dazu ist etwas weiter auszuholen.

1. Zunächst ist da zu beachten, daß Aristoteles dort, wo er im III. Buch seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* die beiden Arten des *νοῦς* einführt, die Tätigkeit des einen *νοῦς*, der später³⁾ *νοῦς ποιητικός*, *intellectus agens*, genannt wurde, mit der Wirkung des Sonnenlichtes vergleicht, das die Farben sichtbar mache.⁴⁾ Die Scholastiker berufen sich gern auf diese Stelle, wenn sie den *intellectus agens* als *lumen* behandeln.⁵⁾

(*S. th.* I 87, 1 c) oder *lumen intellegibile* (*S. th.* II₁ 109, 1 c; *S. c. G.* II 77) oder *lumen naturale rationis* (*S. th.* I 12, 11 ad 3) ist für Thomas *quaedam participatio* (oder: *participata similitudo*) *luminis increati (divini)*. — Vgl. J. Guillet, *La lumière intellectuelle d'après S. Thomas* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Bd. II, 1927, S. 79—88).

¹⁾ Cicero spricht *Tusc. disp.* III 1, 2 von einem *naturae lumen*. — Ueber *lux* bzw. *lumen* und *manifestatio* s. Thomas *S. th.* I 67, 1 c; 106, 1 c.

²⁾ Thomas, *S. th.* II₁ 109, 1 c. Dazu tritt als Drittes (im Jenseitsleben) das *lumen gloriae*, quo intellectus perficitur ad videndum essentiam divinam (Quodl. 7, 1 c). Vgl. A. Hufnagel, a. a. O., S. 88 ff.

³⁾ Die Prägung dieses Ausdrucks geht vielleicht schon auf Theophrastos, sicher auf Aristokles, den Lehrer des Alexandros von Aphrodisias, zurück (P. Wilpert, a. a. O., S. 448, A. 2).

⁴⁾ Aristoteles, *De anima* I 5, 430 a 15 ff.

⁵⁾ So auch Thomas: *S. th.* I 79, 4 c; *S. c. G.* II 78; *Q. de an.* 4, ad 4, 5 c; der Vergleich klingt nur an: *Q. de an.* 15 c; Quodl. 7, 1 c.

2. Allein dieser von Aristoteles benutzte Vergleich erklärt sicherlich noch nicht alles.¹⁾ Wir müssen vielmehr auf die Geschichte der *νοῦς*-Lehre noch etwas näher eingehen. Die von Aristoteles gebrachte Unterscheidung der beiden Arten von *νοῦς* führte zu einer Entwicklung, die tatsächlich den Begriff des *intellectus agens* in eine engere Verbindung mit dem Lichtbegriff brachte.

Um dies zu sehen, brauchen wir den Wandlungen, welche die aristotelische *νοῦς*-Lehre in der Geschichte der peripatetischen Philosophie durchgemacht hat, nicht im einzelnen zu folgen.²⁾ Wichtig ist aber für uns die Spielart des Grundgedankens, die auf den Kommentator Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) zurückgeht. Während nämlich bei Aristoteles selbst (nach der am meisten vertretenen und am besten belegbaren Auslegung) der *νοῦς ποιητικός* dem einzelnen Menschen individuell zugehört, trennte Alexandros ihn vom Menschen und setzte ihn der Gottheit gleich; der Mensch erkennt danach nur unter dem Einfluß der Gottheit. Auf diesem Wege folgten Alexandros im Frühmittelalter die arabischen Aristotelesklärer Alkindi, Alfarabi, Avempace, Avicenna und Averroes. Nun trugen diese Denker zugleich aber den platonischen Emanationsgedanken in die *νοῦς*-Lehre hinein. So wurde schon bei Alfarabi der Einfluß, den der göttliche *intellectus agens* (in actu, activus) auf den menschlichen *intellectus possibilis* (*passivus*, *materialis*) ausübt, zu einer Einstrahlung. Eine ähnliche Funktion wurde unter dem Einfluß der spätantiken Geisteslehre, anderen höheren Geistwesen, den *intelligentiae*, beigelegt, die man z. T. mit den aristotelischen Gestirngeistern identifizierte. Avicenna und Averroes schließlich gaben der *νοῦς*-Lehre noch eine besondere Ausprägung, indem sie den *intellectus agens* nicht mit Gott, sondern mit dem Gestirngeist der erdnächsten Sphäre, der Mondsphäre, gleichsetzten.

In dieser Form lernten die Philosophen des Hochmittelalters zunächst die aristotelische *νοῦς*-Lehre kennen. Sie erfuhr bei ihnen

¹⁾ Auffallenderweise geht Thomas in seinem Kommentar zur Aristotelischen Schrift *De anima* gerade an dieser Stelle (III, lect. 10, Nr. 730) mit keinem Worte auf die *illuminatio phantasmatum per intellectum agentem* ein. Und auch kurz darauf (Nr. 739) spricht er zwar im Anschluß an den Vergleich mit dem physischen Licht von dem *lumen intellectuale* im allgemeinen, ohne aber wieder die besondere Tätigkeit der *illuminatio phantasmatum* zu erwähnen.

²⁾ Nach Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867, brachte den besten Ueberblick: H. Kurfeß, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός*, Philos. Diss. Tübingen 1911. Neuerdings hat P. Wilpert (a. a. O.) das Thema z. T. erneut bearbeitet.

eine Uebersetzung ins Christliche. So ist für Alexander von Hales Gott *intellectus agens* für alles übernatürliche Wissen des Menschen, während der Mensch selbst für alles natürliche Wissen seinen eigenen individuellen *intellectus agens* besitzt.¹⁾ Ähnlich spricht sich Johannes von Rupella aus, der nur die Engel (die arabischen *intelligentiae*) auch noch als *intellectus agentes* wirken läßt und zwar für alles Wissen über die Engelwelt, das der Mensch gewinnen kann.²⁾ Beide Denker betonen dabei für den individuellen *intellectus agens* einen letzten metaphysischen Zusammenhang mit Gott als dem ewigen Lichte.

3. Daß nun aber überhaupt christliche Theologen und Philosophen den Begriff eines *intellectus illuminans* auf Gott beziehen können, dazu hat vor allem auch die Nachwirkung augustinischen Denkens beigetragen. Augustinus vertrat bekanntlich die Ansicht, daß alles eigentliche Wissen (*scientia*), das er mit Platon von der bloßen Meinung (*opinio*) unterschied, dem Menschen nur durch eine besondere Beziehung zu Gott möglich sei. Er läßt den Menschen das Wesen der Dinge in den Ideen schauen, die als *rationes aeternae* und als Schöpferideen in Gott wohnen und dem Menschen durch eine Einstrahlung, *illuminatio*, zuteil werden.³⁾ Diese augustinische Illuminationslehre beherrschte ja die Erkenntnislehre des Frühmittelalters⁴⁾ und fand ebenso im Hochmittelalter ihre Vertreter (so bei den Franziskanertheologen, zu denen die eben Genannten, Alexander von Hales und Johannes von Rupella, gehörten), ja sie machte sich selbst noch bei Denkern bemerkbar, die, wie

¹⁾ O. Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens* (Herlingfestgabe, 1913, S. 173—182), S. 175—177. — J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre d'Hales à Jean Peckham* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Bd. III, 1928, S. 105—134), S. 112—118.

²⁾ O. Keicher, a. a. O., S. 177—180. J. Rohmer, a. a. O., S. 130 ff.

³⁾ Zur Auseinandersetzung über die augustinische Erkenntnislehre, an der sich vor allem Joh. Hessen, Bern. Kälin, Jos. Geysler und M. Grabmann beteiligt haben, siehe zuletzt: Joh. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931. Neuestens ist das Thema wieder von Jak. Barion angeschnitten worden (*Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem*, Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 5, 1935).

⁴⁾ Artur Schneider, *Die Erkenntnislehre beim Beginn der Scholastik*, Philos. Jahrb. 34, 1921, S. 225—264, 339—369. Ders., *Die Erkenntnislehre des Joannes Eriugena* (Schriften der Straßburger Wiss. Gesellsch. in Heidelberg, N. F. Heft 3 u. 7, 1921/23). Fr. Ueberweg, *Grundriß d. Gesch. d. Philosophie*, II, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11. Aufl., herausgeg. von B. Geyer, 1928, S. 157—281.

Albertus Magnus, sich in der Grundlinie zum aristotelischen Empirismus bekennen.¹⁾

4. Thomas von Aquin verwirft die arabischen Spielarten der *intellectus-agens*-Lehre;²⁾ ebenso lehnt er die augustinische Illuminationslehre ab.³⁾ Er stellt den Menschen hinsichtlich des natürlichen Erkennens auf eigene Füße, indem er ihm den *intellectus agens* als individuellen Eigenbesitz zuspricht.⁴⁾ Aber von beiden Seiten her, vom Augustinismus und von der arabischen Philosophie, übernimmt er, so wird man sagen dürfen, die *illuminatio* als Tätigkeit des *intellectus agens*. Er hat gewissermaßen den *intellectus agens illuminans* vom Himmel herabgeholt und dem Menschen zuerteilt. Selbstverständlich bleibt auch bei ihm der letzte metaphysische Zusammenhang mit Gott als Schöpfer und Wahrheitsquell gewahrt.⁵⁾

*

Nehmen wir all diese ideengeschichtlichen Fäden zusammen, so dürften mannigfaltige Gedankenmotive aufgezeigt sein, die sich bei Thomas zu der eigentümlichen Lehre von der *illuminatio phantasmatum per intellectum agentem* vereinigen und deren Nach-

¹⁾ Ueberweg-Geyer, a. a. O., 381 ff., 400 ff. (bes. 410, 413). Artur Schneider, *Die Psychologie des Albertus Magnus* (Beiträge, Bd. 4, H. 5/6, 1903/06), S. 1 f., 453. — Zu Albertus Magnus und insbes. zu seiner Abstraktionslehre vgl. neuestens: Ullr. Dähnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der abstractio* (Studien und Bibliographien zur Gegenwarts-Philosophie, H. 4, 1934); *abstractio* hat jedoch hier einen weiteren Sinn als bei Thomas (ebd. S. 27 ff.), indem auch die sinnlichen Vorstufen der Begriffsbildung dazu gerechnet werden.

²⁾ Außer der Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* vgl. *S. th.* 88, 1; *S. c. G.* II 76; *Q. de an.* 5.

³⁾ *S. th.* I 84, 5.

⁴⁾ *S. th.* I 79, 4 c wird dargetan: *Intellectus agens est aliquid in anima. Q. de an. 4 ad 7: Proprium lumen intellectuale in homine.*

⁵⁾ Gott ist *prima lux communiter omnes (homines) illuminans* (*Q. de an. 4 ad 7*), *hominis scientiae causa excellentissimo modo* (*Q. disp. de ver. 11, 30*) *primum principium cognitionis* (*S. th.* I 105, 3 c); vgl. *Q. de an. 5 ad 6*; *S. th.* II, 109, 1 c. Vom *intellectus agens* insbesondere sagt Thomas: *Intellectus agens (est) quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo* (*Q. de an. 5 c*). Aber auch die Engel werden mit als „Lichtquelle“ einbezogen: *Lumen intellectus agentis . . . est quaedam participatio luminis substantiarum superiorum* (*ibid.*, 15 ad 11; vgl. ad 3, ad 19). *Q. disp. de ver. 10, 6 c* heißt es: *lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo.* Diese Mitwirkung der Engel wird als ein ‚confortare‘ und als eine *commotio organi corporalis (phantasiae)* beschrieben (*Q. disp. de ver. 11, 3 c*).

weis eine eigenartige historische Bedingtheit und Verflochtenheit dieser Lehre sichtbar gemacht hat.¹⁾ Es bestätigt sich auch von hier aus, was in der neuesten Darstellung der thomistischen Ethik von der Philosophie des Aquinaten gesagt worden ist: „Wie jeder Denker, so wächst auch Thomas aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus; auch die Philosophie des 13. Jahrhunderts erweist sich als das Produkt einer Jahrhunderte und Jahrtausende langen Entwicklung.“²⁾

¹⁾ Es war nicht unsere Absicht, in dem gegebenen Rahmen diesen geschichtlichen Beziehungen im einzelnen nachzugehen. Dazu müßte vor allem die Intelletus-agens-Lehre der Vorgänger selbst auf ähnliche Weise eingehend untersucht werden. Ebensovienig konnten hier die Schicksale dieser Lehre in der folgenden Zeit verfolgt werden. Daß schließlich auch keine sachliche Erörterung der Abstraktionslehre des Thomas beabsichtigt war, geht aus der Einleitung unserer Studie hervor.

²⁾ Michael Wittmann, *Die Ethik des Thomas v. A.*, 1933, S. 376.
