

WAS BEDEUTET „FORMALE IDENTITÄT“ BEI THOMAS VON AQUIN?

*Christopher Alexander Franke**
christopherfranke@gmx.net

RESUMO *Ainda que Tomás de Aquino não usasse o termo intencionalidade frequentemente, ele tem uma teoria que explica como nós, enquanto sujeitos, nos referimos intencionalmente aos objetos. Nossa referência funciona quando há uma “identidade formal” entre a forma no ato de percepção ou conhecimento do sujeito e a forma do objeto. Na literatura secundária, “identidade formal” é muitas vezes o nome usado para chamar essa teoria. Nosso artigo visa o fato de que, em Tomás, a tese da identidade formal não é só epistemológica, mas ela exige uma base metafísico-ontológica. O resultado da nossa investigação é que, segundo a tese da identidade formal, a referência epistêmica aos objetos funciona de maneira direta, mas por meio disso ela não produz uma variedade de objetos imanentes ou intencionais na ontologia.*

Palavras-chave *Tomás de Aquino, identidade formal, intencionalidade, forma, essência.*

ABSTRACT *Even if Thomas Aquinas did not use the term intentionality often, He has a theory that explains how we, as subjects, intentionally refer to objects. Our reference works when there is a “formal identity” between the form in the act of perception or subject knowledge and the form of the object. In secondary literature, “formal identity” is the name used to refer to that theory. Our article aims at the fact that, in Thomas’s writings, the formal identity thesis is not only epistemological, but requires a metaphysical-ontological basis. The*

* Universidade Federal do Ceará. Artigo recebido em 03/05/2016 e aprovado em 08/08/2016.

result of our investigation is that, according to the formal identity thesis, the epistemic reference to objects works on a direct way, but by means of that it does not produce a variety of immanent or intentional objects within ontology.

Keywords *Thomas Aquinas, formal identity, intentionality, form, essence.*

Einleitung

Im Zentrum der Darstellungen von Thomas von Aquins Intentionalitätstheorie¹ steht häufig der Begriff der formalen Identität.² Mit ihm wird zusammengefasst, wie Thomas die Möglichkeit der intentionalen Bezugnahme eines Subjekts auf einen Gegenstand erklärt. Durch die formale Identität ist der Gegenstand dem Subjekt in größtmöglicher Weise präsent. Schließlich handelt es sich um eine formale Identitätsrelation zwischen dem Subjekt und dem Objekt hinsichtlich des Wahrnehmungs- oder Erkenntnisakts. Thomas' Erkenntnistheorie, die von einer formalen Identität zwischen dem Subjekt und dem von ihm erfassten Gegenstand ausgeht, besagt, dass ein Wahrnehmender, Erkennender oder Wissender die Form des Wahrgenommenen, Erkannten oder Gewussten in sich hat. Mit dem Begriff der Form wird in der Philosophie immer etwas bezeichnet, das eindeutig bestimmt ist.³ Üblicherweise geht man in der Philosophie davon aus, dass die Form einen Gegenstand zu demjenigen macht, als der er in der Welt ist (metaphysischer Aspekt; die Seele als Form eines bestimmten Lebewesens), bzw. die Basis dafür liefert, dass er definitorisch gefasst werden kann (ontologischer Aspekt) und sie macht eine Erkenntnis zu einer Erkenntnis von genau diesem Gegenstand (epistemischer Aspekt von Form). Thomas benutzt, um diese verschiedenen Aspekte der Form einer Sache zu betonen, neben „Form“ (*forma*) andere Begriffe für den „Kern einer Sache“, was in dem frühen Werk *De ente et essentia* eindrucksvoll verfolgt werden kann: „*essentia*“ (das Wesen einer Sache, von dem es wiederum, wie *De ente et essentia* zeigt, mannigfache Betrachtungsweisen

1 Im Folgenden geht es um den Begriff der Intention (*intentio*) als epistemologischen Begriff. Prominent benutzt ihn Thomas auch in seiner Handlungstheorie. Dort bedeutet er „Absicht“ und meint, dass der Träger der Absicht ein Ziel anvisiert, „indem“ bzw. „dadurch dass“ er etwas (das Mittel) tut.

2 Siehe für Thomas z.B. Gilson (1956), Anscombe und Geach (1961), Kenny (1993), Kretzmann (1993), Pasnau (1997), Perler (2004). Das Verständnis, das die unterschiedlichen Autoren von formaler Identität haben, unterscheidet sich durch ihre Auffassung des Begriffs ‚Ähnlichkeit‘ (*similitudo*), die zwischen der Form des Objekts x und der Form im Subjekt S bestehen soll.

3 Die Rede von der eindeutig bestimmten Form ist allerdings kein Ausschlusskriterium für ein dynamisches Verständnis von ‚Form‘. In der aristotelischen Philosophie ist die Form eines Lebewesens das Leben, also etwas Dynamisches. Die Stabilität besteht darin, dass sich das Lebendige immer wieder als ein ganz bestimmtes, individuelles Lebendiges erneuert.

gibt), „*natura*“ (metaphysisches Prinzip), „*species*“ (begriffliche Einordnung unter einen Allgemeinbegriff), „*quidditas*“ oder „*ratio*“ (Definitionsgehalt), „*definitio*“ (die Definition als solche), „*certitudo*“ (epistemologischer Bezug auf das, was ein Gegenstand ist). In der Literatur wird meistens zusammenfassend von „Form“ gesprochen und wie die verschiedenen Aspekte zeigen, im Sinne einer „*forma totius*“, i.e. im Sinne des Wesens (*essentia*), nicht im Sinne von „Form“ als das zweite Glied im Begriffspaar „Form und Materie (*materia*)“.

Eine Erkenntnistheorie, die in diesem Sinne von der formalen Identität zwischen Subjekt und Objekt ausgeht, begegnet einer skeptischen Haltung, die unsere Möglichkeit einer Erkenntnis bzw. einer unmittelbaren Erkenntnis der Realität, der Dinge selbst, bezweifelt. Wir haben durch das Identitätsverhältnis einen unmittelbaren und eindeutigen Zugang zur Welt, insofern die Form den Gegenstand als diesen Gegenstand und den Gedanken von diesem Gegenstand als den Gedanken von genau diesem Gegenstand bestimmt. Die These der formalen Identität, die bei Thomas auf allen drei genannten Aspekten von Form basiert, beantwortet somit die skeptische Frage danach, ob ein Bild, das einen Gegenstand repräsentieren soll, diesen tatsächlich repräsentiert, positiv. Wittgenstein macht dieses Problem anhand eines Porträtbildes deutlich: Wie können wir sicher wissen, ob zum Beispiel das Foto von einer Person tatsächlich das Porträt von der vermeintlich dargestellten Person ist?⁴ Was sorgt wodurch für die Verbindung zwischen dem Bild auf dem Foto und der Person, die in diesem Bild dargestellt sein soll? Thomas' Intentionalitätstheorie und seine These von der formalen Identität löst dieses Problem. Die Lösung kreist um die verschiedenen Aspekte des Begriffs der Form.

Damit wir diese Lösung verstehen, müssen wir sowohl ihre metaphysisch-ontologische als auch ihre erkenntnistheoretische Komponente untersuchen. Neben der Theorie der Abstraktion und neben den Theorien der sinnlichen Wahrnehmung und der intellektuellen Erkenntnis bildet Thomas' Essenz-Ontologie das Fundament des Begriffs der formalen Identität. Diese hat er grundlegend in *De ente et essentia* entwickelt. Dort stellt er verschiedene Sinne von Essenz (*essentia*) vor, die hier in ihrer Gesamtheit lediglich schematisch dargestellt werden sollen.

4 Zum Problem der Verbindung zwischen einem konkreten Objekt und dem Gedanken an dieses Objekt vgl. Wittgenstein (1984, V, p. 62): „Das soll er sein“, darin liegt das ganze Problem der Darstellung. Was ist das Kriterium dafür, wie ist es zu verifizieren, daß dieses Bild das Porträt dieses Gegenstands ist, d.h. ihn darstellen soll?“

Menschhaftigkeit (*humanitas*) bezeichnet; denn die Menschhaftigkeit bezeichnet das, wodurch der Mensch Mensch (*homo*) ist.⁶

Die *essentia partialis* bezeichnet also ein Prinzip, das als Teil eines Gegenstands dieser Welt diesen Gegenstand zu einem Menschen macht. Diese Betrachtungsweise von Essenz schließt die konkrete Materie aus, die ein existierender Mensch beansprucht.⁷ Und weil mit der partialen Essenz genau das getroffen werden soll, wird aus ihr die signierte Materie ausgeschlossen (*praeciditur*); denn die signierte Materie macht den Menschen nicht zum Menschen. Sie macht als Individuationsprinzip den Menschen zu diesem Menschen, also z.B. zu Sokrates. Wichtig für unsere Frage der formalen Identität der Intentionalitätstheorie ist jedoch, dass die partielle Essenz dem materiellen und individuellen Gegenstand eine intellektuell verfügbare Bestimmung verleiht, auf die das wahrnehmende bzw. erkennende Subjekt zugreifen kann. Aus ihr ergibt sich eine Definition des Gegenstands, welche die wesentlichen Merkmale benennt, die sich im Gegenstand in jedem Fall als dessen Eigenschaften wiederfinden. In der inhaltlichen Übereinkunft von Gegenstand außerhalb und Gegenstand innerhalb des Subjekts besteht die formale Identität der Intentionalitätsrelation. Anknüpfend an die Tradition Franz Brentanos, der das Interesse an mittelalterlichen Intentionalitätstheorien für die Moderne wiederbelebt hat, können wir diese Überschneidung als „immanentes Objekt“ bezeichnen.⁸

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Darstellung von Thomas' metaphysisch-ontologischen Grundlagen werden wir nun für seine Intentionalitätstheorie zwei Hauptthesen entwickeln:

1. Immanente Objekte existieren nur innerhalb eines intentionalen Akts und somit unselbstständig.
2. Die mit dem Intellekt erkannte Form ist ontologisch identisch mit der mit den Sinnen wahrgenommenen Form. Es gibt nur ein immanentes Objekt.

6 *Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata.*

7 Der Mensch als Ganzer wird von der „*essentia totalis*“ erfasst. Sh. Schema.

8 Brentano (1874, p. 106). In seiner Interpretation von Thomas' Begriffstheorie nennt Landim Filho (2010, p. 86) die immanenten Objekte „*similitudes intencionais*“.

1 Drei Grundprinzipien der epistemologischen Säule von Thomas von Aquins Intentionalitätstheorie

a) Intentionalität und die Aktualität von Subjekt und Objekt

Sowohl in der Sinneswahrnehmung als auch in der intellektuellen Erkenntnis nehmen wir intentional auf Gegenstände Bezug. Wenn wir eine Wahrnehmung oder eine Erkenntnis haben, dann gilt nach Thomas für beide Fälle folgendes:

(W) „Sensus in actu est sensible in actu.“

(I) „Intellectus in actu est intelligibile in actu.“⁹

Die Aktualität des Wahrnehmungssinns bzw. des Intellekts, d.h. eine Wahrnehmung oder eine Erkenntnis zu haben, ist gleichbedeutend damit, dass etwas sinnlich Wahrnehmbares bzw. intellektuell Erkennbares als Wahrgenommenes oder Erkanntes existiert. Ohne dass ein wahrnehmungsfähiges Subjekt sein Ohr in die Schallwellen einer Tonquelle hält, verhallt der Ton ungehört und bleibt bloß Wahrnehmbares. Für eine Hörwahrnehmung sind Subjekt und Objekt also gleichursprünglich. Beide müssen in Tätigkeit sein (*in actu*).

Den Überschneidungsmoment von der Form des Objekts mit der Form im Subjekt nannten wir das „immanente Objekt“. Berücksichtigen wir das oben genannte Grundprinzip von Thomas ((W) und (I)), dann wissen wir, dass das immanente Objekt nur auf der Grundlage einer aktuellen Wahrnehmung bzw. aktuellen Erkenntnis existiert, also in Abhängigkeit von der Tätigkeit des Wahrnehmungs- oder Erkenntnisvermögens.

(i) Die Existenz eines immanenten Objekts ist davon abhängig, dass eine Relation zwischen Subjekt und Objekt (= ein intentionaler Akt) besteht.

Laut Prinzip (i) besteht die Intentionalitätsrelation nur auf Basis der gleichzeitigen und voneinander abhängigen Aktualität von Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnisorgan und Wahrnehmbarem bzw. Erkennbarem. Das immanente Objekt ist ontologisch abhängig von einem intentionalen Akt. Thomas bezeichnet die Existenzweise des immanenten Gegenstands als etwas „*sine esse vere*“, also als etwas „ohne echtes Sein“.¹⁰ Außerdem gilt, dass es nur dann, wenn etwas

9 Sh. Thomas von Aquin (ST I, q.14, a.2, arg. 3): ... *intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensible in actu*.

10 Thomas betont an einer Stelle, in Thomas von Aquin (SS, d.8, q.5, a.2, ad 4.), ausdrücklich, dass den intentionalen Objekten die selbstständige Existenz abgeht. Er schreibt dort, dass ein normales Akzidens ein

Wahrnehmbares das Wahrnehmungsvermögen des Subjekts affiziert, tatsächlich zu einer Wahrnehmung kommt.

Man könnte einwenden, dass im Fall von Erinnerungen immanente Objekte existieren, ohne dass ein intentionaler Akt besteht. Man muss hierzu zunächst drei verschiedene Bedeutungen von Erinnerung unterscheiden: (1) das Erinnerungsvermögen (*memoria*), das diskursive Sicherrinnern (*reminiscentia*) und das intellektive Erinnern (*memoria intellectiva*), in dem *species* von Gegenständen im Intellekt abgespeichert sind.¹¹ Allen drei Erinnerungsweisen ist gemeinsam, dass einmal eine kausale Relation zwischen Subjekt und Objekt bestanden haben muss. Das Erinnern ist ein, je nach Erinnerungsweise, entweder aktiv herbeigeführtes oder willkürliches Wiedererscheinen der *phantasmata* zu dem in der Vergangenheit wahrgenommenen Gegenstand. Dem *phantasma* haftet die Zeit als „Eigenschaft“ an. Die Zeit wurde am Gegenstand mitwahrgenommen, so Thomas.¹² Die Erinnerung bezieht sich auf die von einem Gegenstand aufgenommenen *phantasmata*, die eine Zeiteigenschaft beinhalten. Jedenfalls gibt es das immanente Objekt zu dem Erinnerten nur in dem Akt der Erinnerung selbst.

Die Intentionalitätsrelation, welche die Richtung vom Subjekt auf das Objekt hat, geht damit auf eine kausale Relation mit der entgegengesetzten Richtung zurück, in der das Objekt kausal auf das Subjekt einwirkt.

b) Ein und dieselbe Form, ob intentionale Bezugnahme auf einen Gegenstand in Wahrnehmung oder Erkenntnis

Das zweite Prinzip von Thomas' Intentionalitätstheorie bezieht sich auf den Begriff der formalen Identität selbst, der die Existenz von *x'* als ein immanentes Objekt mit Bezug auf *x* begründet. Wenn wir etwas wahrnehmen oder erkennen, dann ist die Form des wahrgenommenen bzw. erkannten *x* in uns als wahrnehmendem bzw. erkennendem Subjekt. Der berühmte Satz von Thomas dazu lautet:

Thomas von Aquin (QDV q.8, a.5 c.): Jede Erkenntnis erfolgt durch die Angleichung (*assimilatio*) des Erkennenden an das Erkannte.¹³

starkes Sein in der Natur der Dinge (*esse firmum in natura*) beansprucht, während Intentionen kein wahrhaftes Sein (*esse vere*) haben.

11 Zur Theorie der Erinnerung bei Thomas sh. Tellkamp (1999, v.a. pp. 263 ff.).

12 Thomas geht davon aus, dass Zeit wahrnehmbar ist. So zitiert Tellkamp (1999) den Text von *Sententia de sensu*, t.1, l.18, n.6: „... omnia tempora contingit sentire ...“.

13 *Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad scitum.*

Diese Angleichung erfolgt sowohl bei der Sinneswahrnehmung als auch bei der intellektuellen Erkenntnis. Gegen die Interpretation von Perler (2004) ist klarzustellen, dass laut Thomas die Anwesenheit der Form von x auf allen Stufen der intentionalen Bezugnahme gilt, von der Stufe der Sinneswahrnehmung bis zur intellektuellen Erkenntnis, d.h. dass die formale Identität nicht erst hergestellt wird, sondern von Anfang an vorhanden ist.

Perler (2004, pp. 100 ff.) scheint die Identitätsbeziehung zwischen der Form von x und der Form von x' (= die Form von x in S) als Herstellungsprozess zu betrachten. Dies ist jedoch insofern nicht korrekt, als Thomas davon ausgeht, dass schon auf der Stufe der Sinneswahrnehmung durch die äußeren Sinnesorgane diese formale Identität besteht. Außerdem würde die Herstellung von Identität wieder das Problem des Skeptizismus über die Erkennbarkeit der äußeren Welt hervorrufen, den Thomas mit seiner Theorie der formalen Identität vermeiden möchte. Die Bezugnahme auf den Gegenstand wäre zudem abhängig von diesem Identitätsherstellungsprozess und niemals ad hoc möglich, was unserer alltäglichen Erfahrung von Wahrnehmungen widerspricht, bei denen wir zunächst optimistisch von ihrer Richtigkeit ausgehen. Die formale Identität erlaubt aber verschiedene intentionale Zugriffsformen. Die These lautet nun dementsprechend: Es gibt unterschiedliche Brennweitenbereiche, in denen wir uns intentional auf Gegenstände beziehen können. Aristotelisch ausgedrückt: Wir nehmen auf Gegenstände in unterschiedlichen Hinsichten Bezug. („*Sub ratione x*“, „*secundum y*“ sind typische Ausdrücke, mit denen Thomas seine aristotelische Hinsichten-philosophie zum Ausdruck bringt.)

Als Beleg dafür, dass Thomas von Anfang an eine Identitätsbeziehung annimmt, lässt sich auf ontologischer Seite seine Theorie über die Essenz anführen, die er in *De ente et essentia* entwickelt: Eine Substanz trägt nicht mehrere Essenzen in sich, sondern die „verschiedenen“ Essenzen beschreiben eine Substanz auf unterschiedliche Weisen: „Was in Sokrates ist, ist individuiert.“¹⁴ Und dennoch kann seine Essenz auch betrachtet werden als etwas Allgemeines, insofern nämlich dem Kallias etwas zukommt, das dafür sorgt, das man auch über ihn „Mensch“ aussagen kann. In Thomas' Abstraktionstheorie findet man passend dazu die erkenntnistheoretische Seite dieser Identitätsbeziehung zwischen Intellekt und Ding. Hier ist zwischen Abstraktion (*abstractio*) und Präzision (*praecisio*) zu unterscheiden. In der Abstraktion sieht der Betrachter von gewissen Aspekten eines Dings ab, während er diese nicht ausschließt;

14 Vgl. das Schema zur Essenz oben. Man betrachte zum Beispiel die Stelle, in der Thomas argumentiert, dass Sokrates in den Dingen existiert, die Universalie „Mensch“, die man über ihn aussagen kann, lediglich im Intellekt. DEE, §46: ... *quidquid est in eo [= Socrate] individuum est.*

beispielsweise die Universalie „Mensch“ sieht von den speziellen individuellen Gegebenheiten und Umständen des Sokrates ab, schließt diese aber nicht aus. Bei der Präzision handelt es sich schließlich um eine Betrachtungsweise, bei der ein Begriff gewisse Aspekte einer Sache ausschließt; beispielsweise abstrahiert die partielle Essenz der Menschhaftigkeit nicht nur von den individuellen Gegebenheiten und Umständen des Sokrates, sondern schließt diese aus.¹⁵ Sie ist somit neben der individuellen Materie des Sokrates ein Konstituens desselben.¹⁶

So wird also offenbar, dass die Essenz des Menschen sowohl dieser Name Mensch als auch dieser Name Menschhaftigkeit bezeichnen. Aber, wie gesagt, auf unterschiedliche Weisen: denn der Name Mensch bezeichnet sie wie ein Ganzes (*ut totum*), insofern er nämlich die signierte Materie nicht ausschließt (*non praecidit*), sondern sie implizit und indistinkt (*implicite et indistincte*) enthält ...¹⁷

Auf der Stufe der inneren Wahrnehmungsorgane (*sensus interiores*) führt das Subjekt S die Eindrücke der äußeren Sinnesorgane zu einem komplexeren Wahrnehmungsgegenstand, dem *phantasma*, zusammen. Auf der Stufe des Intellekts trennt dieser die unwesentlichen von den wesentlichen Eigenschaften der Sache, die er als konkretes Einzelding im *phantasma* wahrnimmt. Darauf aufbauend kann der Intellekt allgemeine Begriffe bilden, mit denen er auf viele Gegenstände zugreifen kann, wenn diese hinreichend ähnlich sind. Aber: Für jede Stufe der Auffassung eines Gegenstands gilt die formale Identität. Daraus ergibt sich das zweite Prinzip:

(ii) In einem intentionalen Akt gleich welcher Stufe, ob Sinneswahrnehmung oder Erkenntnis, ist die Form von x in S. Auf jeder dieser Stufen ist dieselbe Form in S identisch mit der in x.

15 DEE, §34: *Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata.*

16 DEE, §45. Sh. Maurer (1949, p. 39, Anmerkung 15): „Precision is a mode of abstraction by which we cut off or exclude something of a notion. Abstraction is the consideration of something without either including or excluding from its notion characteristics joined to it in reality. Abstraction without precision does not exclude anything from which it abstracts, but includes the whole thing, though implicitly and indeterminately“. Cunningham (1958, p. 251) betont: „He [Thomas] never confuses these two processes“. Vgl. zu den beiden Weisen der Abstraktion auch Landim Filho (2008).

17 DEE, §37: *Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte ...*

c) *Die Abhängigkeit des Intellekts von der Sinneswahrnehmung*

Es gibt schließlich noch ein drittes Prinzip, mit dem Thomas das Verhältnis zwischen den Ebenen der Wahrnehmung und der Erkenntnis präzisiert. Es basiert auf der berühmten aristotelischen Formel, dass nichts im Intellekt ist, was nicht vorher in den Sinnen gewesen war:

Thomas von Aquin (QDV, q.2, a.3, arg.19.): Nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen war.¹⁸

Die Gegenstände der Erkenntnis sind von den Gegenständen der Wahrnehmung abhängig.¹⁹ Thomas vertritt die These, dass dies sowohl für die Entstehung von Erkenntnis als auch für die Operationen gilt, die mit den Erkenntnissen angestellt werden. Die intellektuelle Erkenntnis ist keine, die sich über die sinnliche erhebt, auch wenn sie immer weiter in eine allgemeine Erkenntnisform fortschreitet. Denn auch die intellektuelle Erkenntnis muss immer wieder auf die sinnliche Erkenntnis zurückgreifen, um überhaupt auf die Welt Bezug nehmen zu können.²⁰ Es gilt also:

(iii) Für jede intellektuelle Erkenntnis von x muss S auch eine sinnliche Wahrnehmung von x haben.

Dieses dritte Prinzip (iii) beschreibt den Zusammenhang zwischen sinnlicher und intellektueller Auffassung von Gegenständen. Beide sind wesentlich miteinander verbunden – und ihre Gegenstände sind dieselben (vgl. das Prinzip (ii)). Das Prinzip (iii) beschreibt sowohl horizontal die Bezugnahme des Intellekts auf einen Gegenstand, der die Bezugnahme kausal auslöst, als auch vertikal die Fortentwicklung dieser Bezugnahme innerhalb des Subjekts von der Sinneswahrnehmung bis zur intellektuellen, d.h. bis zur „formalen“ Erkenntnis einer Sache. Vertikal innerhalb eines Subjekts und horizontal zwischen Subjekt und Objekt verbleiben die sinnlichen Eindrücke aber immer als das

18 *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Fiktionale oder nicht-existente Objekte (Sherlock Holmes oder Pegasus), die in Intentionalitätstheorien immer wieder als Testfälle herangezogen werden müssen, sind für Thomas immer bloß Kompositionen aus Objekten oder Teilen von Objekten, die schon einmal wahrgenommen worden sind. Vgl. Perler (2004, p. 102). Man kann im Gegensatz dazu auch der Auffassung sein, dass Pegasus nicht bloß etwas aus verschiedenen Elementen Zusammengesetztes ist; sondern etwas, dass wie eine Substanz „funktioniert“, insofern es nach gewissen Regeln komponiert ist (und z.B. eher den Charakter eines Pferdes hat als den eines Vogels).

19 Thomas von Aquin (ST I, q.78, a.3 c.): Die Wahrnehmung aber ist eine passives Vermögen, das geeignet ist, von einem äußeren Wahrnehmbaren verändert zu werden. (*Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili.*)

20 Vgl. Thomas von Aquin (DA 15 c.), wo Thomas betont, dass die *phantasmata* nicht wie ein Schiff sind, das ich nach der vollzogenen Überfahrt über das Meer als nicht mehr notwendig hinter mir lasse.

Material vorhanden, mit dem Erkenntnis von Objekten und Bezugnahme auf Objekte hergestellt wird.

2 Die Aufnahme der Form als Veränderung gemäß einem geistigen Sein

Thomas geht nach (W) davon aus, dass die Sinneswahrnehmung abhängig davon ist, dass sie von einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand x in Tätigkeit versetzt wird. Die Sinneswahrnehmung, die am Anfang jeder intentionalen Bezugnahme steht, ist ein passives Vermögen, auf das ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand zu deren Aktivierung kausal einwirken muss, wie z.B. das im Ohr residierende Hörvermögen durch einen Ton aktiviert werden muss. Mit dieser Aktivierung erfolgt eine Veränderung in S, welche gleichbedeutend mit der Aufnahme der Form ist.²¹

Thomas beschreibt nun die Art der Veränderung, die stattfinden muss, damit S die Form von x aufnimmt, d.h. x wahrnimmt, indem er zwei Arten von Veränderung unterscheidet. Mit Hilfe dieser Differenzierung des Begriffs der Veränderung können wir uns Thomas' Auffassung von der formalen Identität weiter annähern:

Veränderung aber ist zweifach: die eine ist natürlich (*naturalis*) und die andere geistig (*spiritualis*). Eine natürliche erfolgt, wenn die Form des Verändernden gemäß ihrem natürlichen Sein im Veränderten aufgenommen wird, so wie die Hitze im Erhitzten. Eine geistige aber erfolgt, wenn die Form des Verändernden gemäß ihrem geistigen Sein im Veränderten aufgenommen wird, so wie die Form der Farbe in der Pupille, die aber dadurch nicht gefärbt wird. Für die Tätigkeit der Sinneswahrnehmung ist aber eine geistige Veränderung erforderlich, durch die eine Intention der sinnlichen Form (*intentio formae sensibilis*) im Sinnesorgan entsteht.²²

Thomas unterscheidet in diesem Text zwei Arten von Veränderung, um zu präzisieren, welche Veränderung bei einer Wahrnehmung stattfindet. Dabei verdeutlicht er, inwiefern die Form bei einer Wahrnehmung im erkennenden Subjekt anwesend ist. Abzugrenzen ist demnach die Veränderung einer

21 Sh. Landim Filho (2010, p. 78): „O processo cognitivo é interpretado como uma assimilação da coisa e se inicia, Segundo Tomás, pela ação das coisas externas sobre os sentidos externos do sujeito cognoscente. As impressões recebidas pelos sentidos externos são as qualidades sensíveis ou as formas accidentais das coisas externas. Essas formas estão nos sentidos (atualizadas) intencionalmente, como species sensíveis. A species sensível, apesar de ser imaterial enquanto ente intencional, preserva as condições materiais da coisa significada, isto é, seus princípios individuantes, em razão da sua dependência das modificações corporais“.

22 Thomas von Aquin (ST I, q.78, a.3 c.): *Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus.* Dazu, dass eine Veränderung des Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene stattfindet, vgl. erneut Thomas von Aquin (ST I, q.78, a.3 c.).

intentionalen Bezugnahme von der natürlichen Veränderung (*immutatio naturalis*). Bei ihr wird die Natur des Veränderten geändert, indem es die Natur des Verändernden aufnimmt. Eine solche Veränderung ist für einen Wahrnehmungsakt auszuschließen. Dem Wahrnehmungsakt würde so schließlich seine substantielle Grundlage, nämlich S, entzogen werden; jede Wahrnehmung wäre eine substantielle Verwandlung des Wahrnehmenden in das Wahrgenommene, bei der Wahrnehmung eines Steins würde S selbst ein Stein werden, was absurd wäre. Daher ist es laut Thomas die geistige Veränderung (*immutatio spiritualis*), durch die eine Form in das Wahrnehmungssubjekt S gelangt. Also gelangt bei einer Wahrnehmung die Form von x gemäß ihrem geistigen Sein (*secundum esse spirituale*) in S. Was bedeutet aber „geistiges Sein“?

Erstens ist festzuhalten: Die Aufnahme einer Sache gemäß ihres geistigen Seins bedeutet nicht notwendigerweise, dass die Form immateriell aufgenommen wird. Geistiges Sein der Form bedeutet vielmehr, dass S in einer kognitiven Relation zu x steht. Ein Mensch als materielle Substanz S nimmt die Form von x in seiner spezifischen Existenzweise als materielles Lebewesen auf. Für Thomas ist es also keine Absurdität anzunehmen, dass etwas Geistiges in etwas Materiellem existiert.²³

Wie können wir uns einen Akt der Wahrnehmung und die Veränderung des geistigen Seins, die in der formalen Identität zwischen S und x mündet, nun vorstellen?

Perler (2004) zum Beispiel versucht es mit einer bildhaften Erklärung und spricht von Formen, die entschlüsselt werden müssen wie materielle Codes.²⁴ Wir haben aber schon gesehen, dass Thomas davon ausgeht, dass die Präsenz der geistigen Form von x in S bereits auf einer Stufe stattfinden kann, auf welcher der Intellekt noch gar keine Rolle spielt. Es wäre außerdem sehr problematisch, für einen Wahrnehmungsakt von z.B. etwas Rotem eine für die Entschlüsselung dieses Eindrucks zuständige Instanz anzunehmen, die über der Sinneswahrnehmung selbst stünde. Warum sollte aber eine Decodierungsinstanz notwendig sein? Wir sollten lieber davon ausgehen, dass die Wahrnehmung von z.B. Farben

23 Das zeigt Perler (2004, pp. 46 ff.) unter Hinweis auf Thomas von Aquin (ST I, q.56, a.2, ad 3) ganz richtig, wo deutlich wird, dass Thomas auch bei immateriellen Substanzen, d.h. Engeln, die Unterscheidung von natürlichem und geistigem Sein für erforderlich hält. Erkennt ein Engel eine Rose, dann hat die Form der Rose immaterielles geistiges Sein im Engel; nimmt hingegen ein Mensch, also eine aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz, eine Rose wahr, dann hat die Form der Rose materielles geistiges Sein im Menschen. An diese Stelle ist die Frage nach Thomas' Kausalitätstheorie anzuschließen. Wie haben sinnlich wahrnehmbare Substanzen, wie z.B. Rosen, Wirkung auf immaterielle Substanzen, wie z.B. Engel.

24 Zum Beispiel Perler (2004, pp. 49 ff.) versucht die Existenzweise der geistig in S aufgenommenen Form von x wie einen Code zu verstehen, in dem etwas Materielles für etwas Geistiges steht, d.h. semantische Bedeutung hat.

oder Tönen schon selbst die intentionale Relation ist – eben auf der Basis der Veränderung des geistigen Seins des wahrnehmenden Subjekts. Versuchen wir es mit einer pragmatischen Beschreibung: Die geistig aufgenommene Form von x versetzt das materielle S , z.B. einen Menschen oder ein Schaf, in eine Konstitution, die gleichbedeutend ist mit einer erfolgreichen Bezugnahme auf x . Erfolgreiche Bezugnahme bedeutet, dass S mit x sowohl auf der Stufe der Wahrnehmung als auch auf der Stufe des Intellekts erfolgreich umgehen kann und eine Wahrnehmung oder Erkenntnis von ihm hat.

Ersetzen wir Perlers Bild der Decodierung für ein korrektes Verständnis dieser pragmatischen Relation mit folgendem Bild: Nehmen wir einen Magneten und einen Haufen von Nägeln. Der Haufen von Nägeln steht für das Subjekt mit seinen mannigfachen Sinneseindrücken. Der Magnet steht für das wahrgenommene Objekt, welches die kausale Ursache dafür ist, dass sich der Haufen im Wirkungsfeld des Magneten auf ihn ausrichtet. Wirkt der wahrnehmbare bzw. erkennbare Gegenstand, dann wird das wahrnehmungs- bzw. erkenntnisfähige Subjekt derart konfiguriert, dass sich sein geistiges Sein formal auf den Gegenstand ausrichtet – das Subjekt nimmt, in unserem Bild gesprochen, dieselbe Polung an wie der Magnet. Im Magnet und im Nagelhaufen findet sich dieselbe magnetische Polung. So können wir auch die formale Identität verstehen. Das immanente Objekt x' ergibt sich dann aus der Polung in S , die mit der Polung von x übereinstimmt und solange besteht wie sich die Nägel und der Magnet im selben Ursache-Wirkungsbereich befinden – also solange der intentionale Akt besteht.

3 Die verschiedenen Modi eines immanenten Objekts

Auf dem Weg vom Sinneseindruck bis zur Universalie entstehen keine unterschiedlichen immanenten Objekte. Es bleibt hingegen immer dasselbe immanente Objekt, das in unterschiedlichen Brennweiten betrachtet wird. Wie vollzieht sich nun dieser Weg von der Sinneswahrnehmung bis zur Universalie?

Ein Sinneseindruck, der am Anfang steht, kommt meistens nicht allein. Daher nimmt Thomas neben den äußeren Wahrnehmungsorganen (*sensus exteriores*), die auf eine Art von Sinneseindruck spezialisiert sind (wie das Ohr auf Töne), die inneren Wahrnehmungsorgane (*sensus interiores*) an, die für die Synthetisierung der von den einzelnen Sinnesorganen empfangenen Eindrücke zu einem Gesamteindruck zuständig sind.²⁵ Die inneren Sinnesorgane

25 Auch das Synthetisieren der verschiedenartigen Sinneseindrücke zu einem Gesamteindruck ist natürlich keine Decodierung. Sie funktioniert eher so, wie wir nach einer Wanderung einen Eindruck von einer Landschaft

überlagern die Eindrücke der äußeren Sinnesorgane. Zu den inneren Wahrnehmungsorganen zählt Thomas: den Gemeinsinn (*sensus communis*), mit dem S die einzelnen wahrgenommenen Formen sortiert und diejenigen zusammenführt, die zusammenpassen; das Vorstellungsvermögen (*phantasia*), mit dem S die zueinander passenden zusammengeführten Formen zu einem komplexen *phantasma* komponiert und abspeichert, das mit x als ganzem Gegenstand korrespondiert; das partikuläre Denkvermögen (*vis cogitativa* bzw. bei vernunftlosen Lebewesen das Einschätzungsvermögen *vis aestimativa*), mit dem S urteilen kann, dass genau dieses durch das *phantasma* repräsentierte x als dieser einzelne Gegenstand vor ihm steht, mithin S eine externe Grundlage für seine Wahrnehmung von x anerkennt; und das Erinnerungsvermögen (*vis memorativa*), mit dem S sich daran erinnern kann, das genau dieses x zu einem früheren Zeitpunkt schon vor ihm gestanden hat.²⁶

Für die Wahrnehmung gilt also, dass sie sich ausschließlich auf das Objekt x als singuläres Vorkommen in der Welt beziehen kann und nicht auf x als etwas in seiner Wesenheit Bestimmtes oder gar Teil einer Gruppe oder Klasse von Gegenständen. *Phantasmata* sind keine Begriffe: Sie beziehen sich als Kompositionen verschiedener von einem Objekt bewirkten Sinneseindrücke nur auf einzelne Gegenstände. *Phantasmata* sind auch keine piktorialen Abbildungen. Sie werden nicht nur auf Grundlage visueller Eindrücke gebildet, sondern beinhalten auch die Informationen anderer, z.B. taktiler oder gustativer Sinneseindrücke.

So wie nun die inneren Wahrnehmungsorgane die Inhalte der äußeren überlagern, dabei sozusagen in erkenntnisfähige Konfigurationen versetzen, und die in ihnen repräsentierte Gegenstände verdeutlichen, überlagert der Intellekt die *phantasmata* und erreicht weitere Verdeutlichungsstufen. Auf diesen wird der Umgang mit den Gegenständen weiter ökonomisiert und theoriefähig gemacht, auch wenn das immanente Objekt x', das der Intellekt bearbeitet, immer dasselbe bleibt.

haben, obwohl wir fünf oder sieben völlig verschiedene Eindrücke gehabt haben: Von einem Bauernhof, einem Tal, einem Bach, einer Aussicht, einer Kuh, einem Gipfel und einer Brücke, die für sich genommen nichts miteinander zu tun haben.

26 Thomas von Aquin (ST I, q.78, a.4 c.): [...] *ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. [...] Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.* Vgl. für eine detaillierte Darstellung Perler (2004, pp. 52 ff.).

Kommen wir noch einmal auf den Abstraktionsprozess zurück, durch den der Intellekt dahin gelangt, in allgemeiner Weise auf einzelne Gegenstände Bezug zu nehmen. Er arbeitet sich vom *phantasma* zur *species intelligibilis*, mit der er auf allgemeine Weise auf Einzeldinge Bezug nimmt. Thomas kennt zwei Weisen der Abstraktion; in beiden geht es um das Absehen von den individuellen Eigenschaften:

Thomas von Aquin (DEE, §48): Denn diese menschliche Natur im Intellekt hat ein Sein, das von allem, das individuiert, absieht (*abstrahit*), und hat deswegen eine Einförmigkeit (*ratio uniformis*) zu allen Individuen, die außerhalb der Seele sind, so wie sie gleichermaßen Ähnlichkeit (*similitudo*) aller ist und zur Erkenntnis (*cognitio*) aller führt, insofern sie Menschen sind.²⁷

Er unterscheidet die Abstraktion, die von den individuierenden Eigenschaften absieht, diese aber nicht ausschließt (*abstractio sine praecisione*), und die Abstraktion, welche von den individuierenden Eigenschaften nicht nur absieht, sondern sie auch ausschließt (*abstractio cum praecisione*). Man muss bei Thomas also grundsätzlich zwischen zwei Verfahren unterscheiden, die unter Abstraktion im gewöhnlichen, undifferenzierten Sinne subsumiert werden können. Es gibt für ihn strikt getrennt die „*abstractio*“ und die „*praecisio*“.²⁸ Kurz gesagt ist erstere ein Absehen von gewissen Charakteristika einer Sache, während letztere über das Absehen hinaus der Ausschluss dieser Charakteristika aus der Betrachtung der in Frage stehenden Sache ist.²⁹

Wenn der Intellekt in seiner Funktionsweise als *intellectus agens* die *species intelligibilis* aus den *phantasmata* herausleuchtet, dann bedient er sich seines nicht-ausschließenden Abstraktionsvermögens (*abstractio sine praecisione*). Daraus folgt: Die *species intelligibilis* ist keine zusätzliche Entität neben dem *phantasma*, aus dem es gebildet wird, sondern sie liegt in den *phantasmata* schon vor und wird wie mit einem Bühnenscheinwerfer herausgeleuchtet: Nur die individuellen und für sein Wesen irrelevanten Aspekte des Gegenstandes werden im Dunkeln gelassen. Die *species intelligibilis* hat laut Thomas keinen eigenen ontologischen Status neben dem der *phantasmata*.³⁰ Wir können die

27 *Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem, in quantum sunt homines.*

28 Cunningham (1958, p. 251): „He [Thomas] never confuses these two processes“. Vgl. auch Pasnau (2007).

29 Maurer (1949, p. 39, n. 15): „Precision is a mode of abstraction by which we cut off or exclude something of a notion. Abstraction is the consideration of something without either including or excluding from its notion characteristics joined to it in reality. Abstraction without precision does not exclude anything from which it abstracts, but includes the whole thing, though implicitly and indeterminately“.

30 Vgl. dazu Nissing (2006, p. 213), der das Herausleuchten der *species intelligibilis* aus dem *phantasma* betont.

species intelligibilis als Verdeutlichung der *phantasmata* verstehen. Mit dieser verdeutlichenden Abstraktion kann das Subjekt dann in allgemeiner Weise auf den einzelnen Gegenstand Bezug nehmen.

Wir können diese Tätigkeit des Intellekts traditionsgemäß als erste Tätigkeit (*operatio prima*) bezeichnen. In der zweiten Tätigkeit (*operatio secunda*) stellt der Intellekt die Möglichkeit der allgemeinen Bezugnahme dann selbstreflexiv fest und macht *die species intelligibilis* zur Universalie. Universalien existieren nach Thomas nur im Intellekt. Sie sind das Endergebnis der beschriebenen intentionalen Bezugnahme, das entsteht, wenn der Intellekt selbstreflexiv feststellt, dass er immer wieder mit derselben *species intelligibilis* auf unterschiedliche Einzelgegenstände zugreifen kann. Der Intellekt erklärt diese *species intelligibilis* dann zu einer Universalie, die in diesem Sinne ein Zeichen des Bewusstseins von der Funktionsweise und dem der Möglichkeit nach unendlichen Anwendungsbereich einer *species intelligibilis* ist.

Diese Art der nicht-ausschließenden Abstraktion sorgt auf sprachlicher Ebene dafür, dass wir Prädikationen von einem Gegenstand vornehmen können, ohne Universalien neben den Dingen ansetzen zu müssen: Die Zusammenfügung von Subjekt und Prädikat ist keine Zusammenfügung zweier getrennter Dinge, sondern die Hervorhebung eines allgemeinen Aspekts des Subjekts.³¹

4 Schlussbemerkungen zur formalen Identität bei Thomas von Aquin

„Formale Identität“ in der Intentionalitätstheorie von Thomas von Aquin bedeutet also, dass die Form des Gegenstands, sei es in einer Wahrnehmung oder einer Erkenntnis, im Subjekt präsent ist. Die Form stellt im Gegenstand ein metaphysisches Prinzip dar, das einen Gegenstand zu dem macht, der er ist. Die Identität zwischen dieser Form im Objekt und der Form im Subjekt besteht darin, dass das Subjekt die Form des Objekts in seiner konfigurativen Ausrichtung auf den Gegenstand abbildet.

Der Vergleich mit dem Magneten, der den Nagelhaufen in eine bestimmte Polung versetzt, sollte dies verdeutlichen. Eine solche Übereinstimmung in der Form, ermöglicht die inhaltliche Erkenntnis des Gegenstands. Die Übereinkunft

31 Diesen allgemeinen Aspekt nennt Thomas in *De ente et essentia* die absolute Essenz (*essentia absoluta*). Die Essenz *absolute dicta* ist gar nichts auf eigene Rechnung außer Wahrheitsgrund definitorischer Aussagen. Von ihr als solcher kann man deshalb auch nichts wahr aussagen. Sie ist nicht selbst Subjekt wahrer Rede, sondern nur das Register oder der Inbegriff definitorisch wahrer Aussagen über dasjenige, worauf sie zutrifft. Vgl. dazu auch Silva (2015). Zu Thomas' Prädikationstheorie verstanden in dem hier dargelegten Sinn vgl. auch Veatch (1974). Man kann an dieser Stelle sehen, wie Thomas allgemeine Prädikationen verstehen kann, ohne die Universalien als in den Dingen existierende annehmen zu müssen.

zwischen Subjekt und Gegenstand liegt also in einer Gleichschaltung des Subjekts mit dem Objekt, in der das Subjekt den Inhalt des Objekts aufnimmt. Ein und dieselbe formale Identität wiederholt sich in den immanenten Objekten der unterschiedlichen Erkenntnisstufen in unterschiedlicher Brennweite – wobei die Brennweite der Universalie diejenige ist, welche die Bezugnahme auf einen allgemeinen Aspekt an einer Sache stabilisiert. Sie wird vom Intellekt aufgefunden, indem dieser jene zu einer Universalie erklärt.

Auf Grundlage einer solchen Intentionalitätstheorie haben wir die Möglichkeit, die Wirklichkeit selbst zu erkennen – und nicht nur ein Abbild von ihr. Die formale Identität ist die Chance auf objektives Wissen.³²

An einigen Stellen spricht Thomas deshalb über die *species intelligibilis* als diejenige Form, mit der erkannt wird (*quo*) und nicht als eine Form im Sinne eines eigenständigen Objekts.³³ In dieser Hinsicht ist deshalb auch der Ausdruck des immanenten Objekts, der sich in Anlehnung an Brentano in die Debatte über Intentionalität eingebürgert hat, bloß ein Behelfsausdruck. Wir können unter dem immanenten Objekt eine Momentaufnahme verstehen, in der sich Subjekt und Objekt hinsichtlich ihrer Form im Subjekt überschneiden. Das immanente Objekt ist jedoch, wie bereits erwähnt, erst dann stabilisiert, wenn es vom selbstreflexiven Subjekt zu einer Universalie erklärt wird, die es in der Erkenntnis hinreichend ähnlicher Gegenstände benutzen kann. Bis dahin ist das immanente Objekt im Fluss der Dinge immer abhängig von der Aktualität der intentionalen Bezugnahme, wie der zu Eingang zitierte Grundsatz gezeigt hat:

(W) „Sensus in actu est sensibile in actu.“

(I) „Intellectus in actu est intelligibile in actu.“

Der Ausgangspunkt in den beiden Grundsätzen (W) und (I) ist in Thomas' vorkantischer Philosophie die Ontologie. Diese wird bei ihm metaphysisch vorausgesetzt. Die epistemologischen Überlegungen zur Intentionalität werden nachrangig dazu entwickelt. Im Gegensatz dazu ist in den nachkantischen Philosophien das Erkenntnissubjekt Ausgangspunkt der Untersuchungen.³⁴

32 Diese starke Lesart schlägt auch Gilson (1956) in seiner Darlegung von Thomas' Erkenntnistheorie vor, der sagt, dass es nicht die *species intelligibilis* des Gegenstands ist, die im Geist anwesend ist, sondern der Gegenstand selbst ist es durch (*quo*) die *species intellegibilis*.

33 Vgl. Thomas von Aquin (ST I, q.85 a.2, s.c.): ... *species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus*. Oder auch Thomas von Aquin (ST I, q.85, a.2 c.): ... *similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit*.

34 Agradeço os comentários do avaliador, os quais ajudaram a melhorar a minha compreensão do tema deste artigo.

Zitierte Werke von Thomas von Aquin (Übersetzungen stammen vom Autor)

DEE: SANCTI THOMAE DE AQUINO. „Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia“ (pp. 315-381). Roma: Editori di San Tommaso, 1976. (Paragraphen (§) nach der Ausgabe von H. Seidl: Thomas von Aquin, Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia; lat.-dt. Hamburg: Meiner, 1988).

SS: S. THOMAE AQUINATIS. „Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi“. t. 1. Ed. P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

ST I: SANCTI THOMAE AQUINATIS. „Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae“. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

QDV: SANCTI THOMAE DE AQUINO. „Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate“. Roma: Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1976. 3 Vol., 4 fascicula.

DA: SANCTI THOMAE DE AQUINO. „Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sententia libri De anima“. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.

Sekundärliteratur

ANSCOMBE, G., GEACH, P. T. „Three Philosophers“. Ithaca/New York: Blackwell, 1961.

BRENTANO, F. (1874). „Psychologie vom Empirischen Standpunkte“. In: *Franz Brentano: Sämtliche veröffentlichte Schriften. Erste Abteilung: Schriften zur Psychologie*. Band I. Ed. T. Binder und A. Chrudzimski. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008.

CUNNINGHAM, F. A. „A Theory on Abstraction in St. Thomas“ (pp. 249-270). *The Modern Schoolman*, Vol. 35, 1958.

GILSON, E. „The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas“. New York: Random House, 1956.

KENNY, A. „Aquinas on Mind“. London/New York: Routledge, 1993.

KRETZMANN, N. „Philosophy of Mind“ (pp. 128-159). In: N. Kretzmann, E. Stump (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LANDIM FILHO, R. „Conceito e Objeto em Tomás de Aquino“ (pp. 65-88). *Analytica*, 14, 2010.

LANDIM FILHO, R. „A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração“ (pp. 131-145). In: *Tensões e Passagens. Filosofia Crítica e Modernidade. Uma Homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

MAURER, A. „On Being and Essence“. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

NISSING, H.-G. „Sprache als Akt bei Thomas von Aquin“. Leiden/Boston: Brill, 2006.

- PASNAU, R. „Aquinas on Abstract Truth“ (pp. 33-63). In: H. Lagerlund (ed.). *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate: Aldershot, 2007.
- PASNAU, R. „Theories of Cognition in the later Middle Ages“. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997.
- PERLER, D. „Theorien der Intentionalität im Mittelalter“. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- SILVA, M. A. O. „Tomás de Aquino e a essência absolutamente considerada“ (pp. 95-105). *Kriterion: Revista de Filosofia*, Vol. 56, 2015.
- TELLKAMP, J. A. „Sinne, Gegenstände & Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin“. Leiden: Brill, 1999.
- VEATCH, H. „St Thomas' Doctrine of Subject and Predicate. A Possible Starting Point for Logical Reform and Renewal“ (pp. 401-422). In: *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. Vol. II.
- WIPPEL, J. F. „The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas“. Washington, DC: Catholic University of America, 2000.
- WITTGENSTEIN, L. „Philosophische Grammatik“. In: R. Rhees (ed.). *Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in acht Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Band 4.