

ZUM BEGRIFF DER INTENTIO SECUNDA

Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion.

Jan Pinborg.

Philotheus Boehner hat einmal feststellen können, dass die Logik im späteren Mittelalter von zwei Richtungen beherrscht wurde, von denen eine die intentiones secundae, die andere die Rede (sermo) als Gegenstandsbereich der Logik definierte¹. In einer beachtlichen Dissertation hat L.Hickmann die Grundpositionen der Thomisten und Scotisten als "intentionistae" einerseits und der Ockhamisten als "terministae" andererseits dargestellt und bis in das 17.Jahrhundert verfolgt².

Die Entstehung der Lehre von den ersten und zweiten Intentionen liegt noch im Dunkeln, obwohl einige wichtige Etappen schon bekannt sind. Es dürfte feststehen, dass schon die Stoa eine entsprechende Distinktion zwischen Zeichen für Gegenstände und Zeichen für Zeichen gezogen hat, und dass die neoplatonischen Kommentatoren die grammatischen und logischen Termini als Termini der zweiten impositio (θέσις) den gegenstandsbezogenen Wörtern der ersten impositio gegenübergestellt haben³. Schon im XII. Jahrhundert wird diese Distinktion gelegentlich angewendet⁴; die eigentliche Geschichte der intentiones fängt aber erst unter dem Einfluss der Araber, vor allem Avicennas, an⁵. Nach ihm beschäftigt sich die Logik mit den "secundis intentionibus adiunctis primis". Dabei werden die früheren rein logischen oder rein grammatischen Ansätze erweitert, insofern 'intentio' jetzt in ein neues Bedeutungsfeld und zwar ins Bereich der Perzeptionstheorie tritt. Die intentio ist demnach das, was der sensus interior in den Gegen-

1. In: Encyclopedia Britannica, sub voce Logic, History of.

2. L.A.Hickmann: Logical Second Intentions: Late scholastic theories of higher level predicates. Diss. University of Texas, Austin, 1971.

3. Jan Pinborg: Logik und Semantik im Mittelalter. Stuttgart 1972, 34 ff.

4. Vgl. z.B. Mario dal Pra: Sulla dottrina della impositio prima et secunda. Rivista critica di storia della filosofia IX (1954) 390-399.

5. Vgl. Kwame Gyekye: The terms 'prima intentio' and 'secunda intentio' in Arabic logic. Speculum 46 (1971) 32-38.

ständen "hinter" und "durch" die Bilder der *sensus exteriores* vorfindet. *Intentio* tritt somit in die Nähe zum Begriff, ist aber gleichzeitig "Grund" oder Inhalt (*ratio*) des Begriffes. So besteht in der Folgezeit immer eine Verknüpfung von "*intentiones*", intentionales Sein, *ens rationis* und Perzeptionstheorie (v.a. Optik), die eine nähere Untersuchung bedürfte⁶.

Bei den Philosophen und Theologen des XIII. Jahrhunderts gewinnt unsere Terminologie eine immer grössere Verbreitung, wenn auch sie noch nicht die selbstverständliche Rolle errungen hat, die ihr im XIV. Jahrhundert zufällt. Zu erwähnen sind Roger Bacon⁷, Thomas Aquinas⁸, Heinrich von Ghent⁹, Petrus von Alvernia¹⁰ und Duns Scotus¹¹. Die erste ausführliche Darstellung einer "intentionistischen" Theorie und ihrer Bedeutung für die Logik scheint uns aber bei Radulphus Brito zu begegnen. Die wichtigsten einschlägigen Texte finden sich im Porphyry-Kommentar, im Sophisma "*Aliquis homo est species*", in den Quaestiones zu *De anima* und im Sentenzenkommentar¹². Die logischen Schriften gehören in die Jahre um 1300, der Sentenzenkommentar in 1309¹³.

In der Folgezeit wurde der Status dieser *intentiones* eifrig diskutiert. Das Problem fand in der 23. *distinctio* des ersten Sentenzenbuches ihren besonderen Ort, wo es um die Frage geht, ob '*persona*' ein Name der ersten

-
6. Dazu Graziella Federici Vescovini: *Studi sulla prospettiva medievale*. Università di Torino. Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, XVI.1. Torino 1965. Besonders 64 ff, 80 ff.
 7. Ausser den bei Vescovini erwähnten Stellen auch in : *Opera hactenus inedita* (ed.Steele) XI, 89.
 8. Vgl. Robert W.Schmidt S.J.: *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*. The Hague 1966. 94 ff.
 9. *Quodlibet* XI,3; *Summa quaest.ord.art.*53 qu.5. Vgl. auch Jerome V. Brown: *Sensation in Henry of Ghent*. Archiv für Geschichte der Philosophie 53 (1971) 238-266, besonders 253-55.
 10. Vgl. *Cahiers* 9 (1973) 63-64.
 11. St.Swiezawski: *Les intentions premiers et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*. AHDLM IX (1934) 205-60. Die Ergebnisse betreffen aber eher den *Scotismus* als Scotus selbst.
 12. Für Handschriften seiner Schriften s. Ch.Lohr in: *Traditio* 28 (1972) 384-388. W.Fauser SJ: *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge XII (1974). Jan Pinborg: *The Sophismata of Radulphus Brito*, *Cahiers* 8 (1972) 33-34 & 9 (1973) 79. Einige dieser Texte wurden ediert und analysiert von Pinborg in "Logik und Semantik im Mittelalter" (1972) und in "Die Logik der Modistae" (zu erscheinen in *Studia mediewistyczne*).
 13. Vgl. Fauser, op.cit. 13-15.

oder zweiten Intention sei. Wichtige Diskussionen finden sich z.B. bei Wilhelm von Ware (um 1300), Jacob von Metz (1302/3)¹⁴, Petrus Aureoli (1316), Franciscus von Meyronnes (1320/21), Ockham (1317/19) und Chatton (1321/23)¹⁵. Später entsteht eine eigene literarische Gattung, wohl von Hervaeus Natalis inauguriert, die sich thematisch mit den intentiones beschäftigt und bis in das 17. Jahrhundert fortgeführt wird.

Im folgenden werde ich mich kurz mit einer Gruppe eng zusammengehörender Texte beschäftigen. Neben Radulphus Brito handelt es sich um zwei Texte, die gegen seine Lehre opponieren: der Traktat *De secundis intentionibus* des Hervaeus Natalis und die *distinctio 23* des Sentenzenkommentars Aureolis.

Radulphus Brito.

Eine Intentio ist für Radulphus, gemäss der schon geläufigen Auffassung, das wodurch der Intellekt sich auf die Gegenstände bezieht. Nach ihm sind Akt des Intellektes, species intelligibilis, cognitio und intentio identisch (vgl. *De an. III qu. 25*, S. 296-7). Die intentiones entstehen durch die gemeinsame Einwirkung des Objektes und des intellectus agens auf den intellectus possibilis, wobei es nur Aufgabe des intellectus agens ist, aus dem Phantasma die quiditas von den conditiones particulares et materiales zu lösen (*Ibd. qu. 16*, S. 236). Der Intellekt bildet nicht den Begriff, sondern der Begriff wird im Intellekt ex re gebildet (*ibd. qu. 25*, S. 300).

Objekt der Erkenntnis ist demnach "quod-quid-est ipsius rei sub modo essendi proprio eius fantasiato, ex quo sumitur talis ratio intelligendi" (*Por. qu. 7*). Oder etwas anders ausgedrückt: Die quiditas wird erkannt sub ratione intelligendi¹⁶. Es fragt sich jetzt nach dem Sinn von modus essendi und ratio intelligendi.

14. Vgl. B. Decker: Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42,1 (1967) 493-497. Ich habe den Text von Wilhelm von Ware nicht eingesehen. Seine Doktrin, nach der es drei Arten von significatio nominum bestehe: significare ipsas res (n. singularia), significare intentiones (2. intentiones) und significare medio modo (n. universalia) wird von Petrus Aureoli in *Sent. I dist. 23* namentlich zitiert, und anonym von Hervaeus Natalis und Jakob von Metz (Seine Ansicht wird irrtümlich Heinrich von Ghent zugeschrieben, Decker l.c.).

15. Text und Untersuchung in Vorbereitung für Cahiers 14 durch Christian Knudsen.

16. *De an. III qu. 7*, S. 176: Illud quod intelligitur de se est quiditas rei secundum se, cui accidit et esse signatum et esse abstractum. Tamen intelligitur sub esse quod habet in anima, ita quod illud esse quod habet in anima non est illud quod intelligitur, sed illud sub quo res intelligitur.

Jedem Gegenstand, den wir erkennen oder von dem wir sprechen, kann zuerst als ein Seiendes (ens) bezeichnet werden. Darüber hinaus kann er aber mit anderen Begriffen bezeichnet werden, die seinen Charakter spezifizieren, ohne etwas hinzuzufügen was nicht schon in ihm als Seiendem vorhanden ist. Was einem solchen Begriff entspricht ist ein modus essendi des Gegenstandes. Solche modi essendi sind entweder proprii, d.h. dass sie das Wesen oder die Attribute des Gegenstandes ausmachen, oder aber sie sind communes, d.h. sie sind keinem Gegenstand oder species oder genus spezifisch, sondern "omnibus praedicamentis communes" (Praed. qu.5). Solche modi communes sind immer operationell oder relationel, weil sie immer einen Vergleich mit anderen Gegenständen voraussetzen und nicht aus dem Wesen erschlossen werden können.

Wenn ein Gegenstand erkannt wird, entsteht eine cognitio oder intentio. Diese intentio in sich betrachtet heisst ratio intelligendi oder intentio in abstracto. Sie ist als Produkt des intellectus agens abstrakt, der von den conditiones particulares und materiales abstrahiert. Dadurch wird aber gleichzeitig vom suppositum abstrahiert¹⁷. Eine intentio in abstracto kann somit nur von abstrakten Nomina (etwa 'humanitas') bezeichnet werden: sie ist das was den Gegenstand bestimmt (seine essentia) als reine Form. Daraus schliesst Radulphus, dass sie als solche nur im Intellekte existiert, wo er sie mit den psychischen Realitäten identifiziert¹⁸. Was erkannt wird, ist aber nicht diese intentio, sondern die res durch den Begriff oder ut stat sub illa ratione (d.h. sub illa intentione in abstracto). Dieses Aggregat von res und intentio in abstracto heisst nach Radulphus intentio in concreto oder res cognita. Die intentio in concreto ist was seinen materiellen Teil (res) betrifft in re extra sicut in subiecto, was seinen formalen Teil (ratio) betrifft aber im Intellekt. Die abstrakte und konkrete intentio sind also formaliter identisch, materialiter jedoch verschieden (Por. qu.8).

Zwischen intentio und res besteht eine Beziehung, die als denominatio bestimmt wird. Wie die accidentia realia ihren Subjekt denominieren (albedo wird nur in concreto als 'albus' von seinem Subjekt prädiziert), so denominieren die intentiones ihre Objekte. Das besagt zuerst, dass die Beziehung zwischen res und intentio eine akzidentelle Relation ist: die Gegenstände

17. Ähnlich Scotus, Praed. qu.8: Quamlibet essentiam contingit sub ratione propria intelligere et etiam significare, et tali modo intelligendi correspondet modus significandi abstractus; alio modo contingit intelligere istam essentiam inquantum informat subiectum, et huic modo intelligendi correspondet modus significandi concretus.

18. Por. qu.11: intentio in abstracto est de consideratione naturalis.

sind Ursachen der Begriffe und werden als solche von ihnen denominiert. Weiter folgt, dass die *intentio in abstracto* nicht von dem Gegenstand prädi-ziert wird, sondern nur die *intentio in concreto*, und zwar nicht als Begriff (*intentio*), sondern *qua res*, während die *intentio* die "ratio" ist "sub qua res praedicatur". Prädiiziert wird etwa der reale Mensch, aber sub ratione humanitatis: die Prädikation impliziert eine Deskription, die mit dem *modus essendi* des Subjektes übereinstimmt. Wenn der Begriff prädiiziert wird, haben wir immer eine akzidentelle Prädikation, z.B. '*homo est intellectus*'.

Von jedem Gegenstand gibt es zwei prinzipiell verschiedene Erkenntnisse, je nachdem ob die ratio sub qua einem *modus essendi proprius* oder *communis* entnommen wird. Im ersten Fall haben wir eine absolute oder primäre Erkenntniss, die *intentio prima*, im zweiten Fall eine relative oder sekundäre, die *intentio secunda*. Diese heisst relativ, weil immer eine Beziehung zu anderen Gegenständen vorhanden ist und weil sie das Wesen nicht betrifft, sekundär weil immer eine absolute Erkenntnis vorausgeht. Wir können nicht logisch operieren, bevor wir einige Variablen besitzen, mit denen wir operieren können (Por. qu. 7).

Zwischen diesen beiden Erkenntnissen besteht zuerst eine strukturelle Gleichheit: Beide sind vom *modus essendi* des Gegenstandes unter Mitwirkung des *intellectus agens* verursacht. Das Fundament einer Erkenntnis der zweiten Intention etwa '*homo est species*' ist derselbe Mensch, der eine *intentio prima* (etwa '*homo est animal*') fundiert, nur der *modus essendi* ist ein anderer. Subjekt in beiden Fällen ist der reale, nicht der erkannte Mensch, aber das Erkenntnis wird im Satz '*homo est species*' vom realen Menschen denominative prädiiziert oder mitbegriffen (*cointelligitur*).¹⁹

Solche Prädikate der zweiten Intention bilden den Untersuchungsgegenstand des Logikers, und zwar ist seine Aufgabe, die akzidentellen Beziehungen dieser Prädikate nachzuweisen. Dass er sich mit den *intentiones in concreto* beschäftigt, ist Radulphus' Interpretation von Avicennas Worten "*adiunctis primis*". Dass er sie aber in ihren akzidentellen Beziehungen betrachtet, ermöglicht eine Aufstellung der "formalen" Regeln der Logik, die akzidentell sind im Verhältnis zur eidetischen Erkenntnis der realen Gegenstände.

19. Vgl. Por. qu.8: Et ideo non est verum quod dicunt (scil. quod homo est species ut est in intellectu) immo dicendo '*homo est species*' esse cognitum hominis praedicatur denominative de homine sicut dicendo '*paries videtur*' visio denominat parietem, et tamen visio non est in pariete sicut in subiecto, immo est in oculo, sed denominat obiectum et causam causantem visionem in oculo. Die denominatio löst hier dieselbe Aufgabe wie bei Ockham die connotatio (vgl. Sent. II d. 26 N).

Somit ist also gewährleistet, dass die intentiones secundae verae res in praedicamento qualitatis sind, die von den realen modi essendi verursacht werden als wahre passioness animae, die aber vom Logiker nicht in diesem ihrem Wesen betrachtet werden, sondern in ihren akzidentellen Relationen als similitudines rerum. Die intentiones secundae der drei operationes intellectus scheinen dennoch nicht alle derselben Realitätsstufe anzugehören. Diejenigen, die der zweiten und dritten operatio (compositio und ratiocinatio) angehören, haben nämlich als ihr Objekt nicht direkt die Gegenstände, sondern ein vom Intellekt gebildetes "complexum" und dessen Beziehungen zu anderen complexa. So wird wenigstens im Sophisma "Aliquis homo est species" behauptet. Anderswo, vielleicht nach einer späteren Auffassung, erhalten auch sie eine stärkere Bezogenheit auf die res, was eine konsequente Weiterführung der Lehre scheint: "Dico quod habitudo attribuitur rei sub esse intellecto, non tamen attribuitur ipsi esse intellecto, quia esse intellectum est esse requisitum sicut est illud sub quo attribuitur rei habitudo localis, non tamen illi attribuitur habitudo localis sicut obiecto, sed rei ut est sub tali intellectione vel tali"²⁰.

Die Intentionslehre des Radulphus bezeugt eine interessante und relativ durchgeführte Konzeption. Es kann aber nicht geleugnet werden, dass sie in sich bedeutende Schwierigkeiten schliesst, vor allem in der Weise in der der objektive Charakter der Erkenntnis gewährleistet wird, aber auch in der theoretischen Unterscheidung der verschiedenen intentiones. Es kann deshalb nicht wundern dass sie schon früh Reaktionen hervorgerufen hat.

Hervaeus Natalis.

In der zweiten Quaestio seines Traktates De secundis intentionibus,²¹ Utrum prima intentio sit actus intelligendi, die wohl zwischen 1309 und 1316 verfasst ist gibt Hervaeus eine Darstellung und Kritik der Position des Radulphus, zwar ohne seinen Namen zu nennen; die Position ist aber unverkennbar. Hervaeus' Kritik richtet sich nicht so sehr gegen die Distinktionen des Radulphus, als gegen die von ihm gegebenen Interpretationen der Beziehungen der intentiones untereinander und zu den res. Zuerst wird hervorgehoben, dass die Bestimmung der secunda intentio als cognitio respectiva nicht genügt, weil nicht jede relative Erkenntnis eo ipso eine intentio secunda sei. Ebenso wenig genügt es eine Priorität der intentio prima gegenüber der secunda anzusetzen, da nicht jede sekundäre Erkenntnis eine secunda intentio sei.

20. Sophisma "Omnis homo est omnis homo".

21. Ich habe die Handschrift Basel UB B III 22, besonders f.143 benutzt.

Schliesslich gibt Radulphus kein eindeutiges Fundament für die intentiones secundae an, sondern das esse in pluribus z.B. das als Formalobjekt der Universalia als secundae intentiones angegeben wird ist nicht eindeutig in die res selbst oder in den Intellekt verlegt. Dieser Einwand scheint berechtigt insofern die zweite intentio nach Radulphus zwar auf den Gegenstand fundiert ist, aber darüber hinaus dessen Erkenntsein denominiert, und weil Hervaeus nicht akzeptieren kann, dass res absolute accepta und res ut in pluribus im selben Erkenntnisakt enthalten werden können²².

Es würde zu weit führen, selbst nur den Hauptgehalt von der positiven Lehre des Hervaeus darzustellen. Es genügt, einige der Hauptthesen aufzurechnen, die einen Eindruck von der Gesamttendenz dieser etwas weitläufigen und sehr komplexen Schrift geben dürfte.²³ Eine eingehende Darstellung der Erkenntnistheorie des Hervaeus bleibt ein Desideratum, um so mehr weil es immer klarer wird, dass er eine Schlüsselstellung in den Auseinandersetzungen des frühen XIV. Jahrhunderts eingenommen hat.

Die intentiones ex parte rei intellectae, im Gegensatz zu den psychischen Realitäten wie species intelligibilis und actus intellegendi, sind entia rationis, die "objective" (d.h. als gegebene Inhalte) im Intellekt existieren, nirgendwo aber subjective. Ihre Beziehung zu den Gegenständen der realen Welt wird wie bei Radulphus als eine denominatio (extrinseca) dargestellt.

Die intentiones formaliter oder in abstracto werden bestimmt als "habitu-do rei intellectae ad intellectum, consequens ens intellectum".

Die intentiones materialiter oder in concreto werden intentiones genannt, insofern sie von den intentiones in abstracto her denominiert werden. Sie werden definiert als "ens intellectum ut intellectum".

Wenn das ens intellectum ein ens reale ist entsteht eine intentio prima. Wenn es ein ens rationis ist entsteht eine intentio secunda.

22. Sequeretur, quod si res primo intellecta esset fundamentum secundi actus per modum obiecti aut ipsa secundum se accepta esset obiectum secundae intellectionis aut ut intellecta. Sed neutrum potest dari secundum istos, quia obiectum secundi actus non est ipsa res secundum se accepta nec ipsa ut absolute intellecta, sed intellecta ut in pluribus. Non est autem idem aliquid intelligi ut est in pluribus et intelligi quomodo prius absolute fuit intellectum.

23. Einen etwas vollständigeren Eindruck gibt der Traktat De secundis intentionibus des Stephan von Reate, der eine treue Wiedergabe von Hervaeus darstellt. Herausgegeben von J. Domański in Mediaevalia Philosophica Polonorum XII (1967) 67-106.

Petrus Aureoli.

Petrus Aureoli wendet sich in seinem Sentenzenkommentar sowohl gegen Radulphus als auch gegen Hervaeus, und zwar werden beide namentlich angeführt in den Rubriken der Borghese Handschrift (Vat.Borgh.lat.329 f.258v-264r)^{23a}.

Aureolis erster Einwand gegen Radulphus ist, dass die Akte des Intellekts nicht mit den intentiones identifiziert werden dürfen. Was mit den Prädikaten der beiden intentiones prädiziert werden sind ja nicht Akte des Intellekts noch die realen res selbst, sondern der erkannte Objekt oder der objektive Begriff des Gegenstandes. In der Logik sprechen wir ja auch nicht von Akten des Intellekts (conceptus formales), sondern von den vom Intellekt "obiective" gebildeten Begriffen (conceptus formati, obiectivi). Die zweiten intentiones werden ja auch nicht auf den Erkenntnisakt gegründet, die die erste primäre Erkenntnis des Gegenstandes ist, sondern auf den objektiven Inhalt dieses Begriffes:

Nam conceptus universalitatis fundatur super conceptum animalitatis et inest sibi formaliter tamquam subiecto proprio, ut quilibet experitur. Actus autem intellectus quo universalitas apprehenditur non inest tamquam subiecto actu quo intelligitur animal. Quamvis enim inter eos sit ordo praesuppositionis, non tamen inhaerentiae habitudo. Ergo prima et secunda intentio per prius et formalius se tenent ex parte obiectivorum conceptuum quam ex parte actus intellectus (f.260 rA)²⁴.

Der zweite Einwand geht auf den Begriff der 'denominatio', die für Aureoli keine genügende Beschreibung des Verhältnisses von intentio und Gegenstand gibt. Ein denominatio (hier als Benennung aufgefasst) bewirkt allein kein esse subiective in anima noch kein Objekt-Sein, sondern die Erkenntnis legt dem Gegenstand etwas mehr bei: ein esse intentionale oder deminutum in prospectu intellectus:

Si esse intellectum non est aliud quam denominari ab intellectione, aut istud denominari non est aliud quam vocari et secundum vocem et vocabulum derivari. Et hoc dici non potest, quia nullo vocabulo existente res habet esse cognitum obiective. Aut istud denominari non est secundum appellationem sed quia obiectum capit aliquid aliud

23a. Vgl.R.Dreiling: Der Konzeptualismus...(1913): 122-124

24. Vgl.auch f.260vB: Nec est verum quod haec propositio sit denominativa 'homo est species' ab actu intellectus quo apprehenditur species. Sed est denominativa ab universalitate specifica quae est in intellectu obiective, subiective vero secundum esse intentionale in homine apprehenso.

ab intellectione quam vocem et appellationem. Et hoc utique verum est. Manifestum est autem quod illud aliud non potest esse aliquod reale, alioquin omne intellectum existeret vere realiter. Ergo necesse est quod capiat esse intentionale.

Praeterea: Homo et animal qui sunt conceptus existentes in anima obiective, non est dubium quod non sunt eadem res sub alia et alia denominatione; non enim solum differunt denominative. Sed constat quod sunt una et eadem res sub alio et alio conceptu obiectivo vel potius sunt eadem et alius et alius conceptus obiectivus. Ergo esse conceptum obiective non dicit solum denominari, immo quendam specialem modum essendi intentionalem et diminutum, ex quo non licet inferre esse simpliciter et reale (f.26o vB).

Was Aureoli bei Radulphus kritisiert ist also einerseits die Reduktion der intentiones auf psychische Realitäten oder Bilder, die eine vermittelnde Rolle in der Erkenntnis spielen sollten. Eine solche Annahme würde aber nach Aureoli heissen, dass die Bilder und nicht die res selbst Gegenstand unseres Wissens wurden. Was wir aber tatsächlich wissen, betrifft die res selbst wie sie uns im esse intentionali begegnen, wo es nicht möglich ist zwischen res und ihre cognitio oder apparitio passiva zu unterscheiden²⁵. Das heisst aber nicht, dass wir von den intentiones auf die res simpliciter schliessen dürfen. Obwohl die res zwar dieselbe bleibt, verändert sich der modus essendi: Die intentiones sind Gebilde des Intellektes, in denen das esse reale einen neuen modus essendi erworben hat, eben das intentionale Sein:

Constat enim quod intellectus non fabricat res, sed intentiones. Sed manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguuntur a Sorte est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus obiective formatus. Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali (f. 261 vA).

Dies wird in der gegen Hervaeus Natalis hervorgebrachten Kritik noch verdeutlicht²⁶. Aureoli wehrt sich dagegen, andere intentiones anzunehmen als die tatsächlich vorkommenden Begriffe, mit denen wir in der argumentierenden Rede operieren. Erste und zweite Intentionen sind nicht Grösse oder Relationen eigener Art, für die die Begriffe gleichsam Material abgeben, sondern die "obiective" existierenden Begriffe selbst oder res apparentes, die wir

25. Vgl. S.Vanni-Rovighi: L'intenzionalità della conoscenza secondo P.Aureolo. In: Actes du 1er congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Paris 1960, 673-80.

26. Vgl. die "Capitula" in: Peter Aureoli, Scriptum (ed.Buytaert), S.60-61.

erkennen²⁷. Deshalb will er auch nicht wie Hervaeus figmenta als intentiones akzeptieren. Die intentiones sind auch nicht nihil, sondern sie sind "in praedicamento". Nach Aureoli sind ja die intentiones und nicht die res extra in praedicamento (f.262 rA):

Tenendum est igitur pro regula generali, quod omnis vox incomplexa - quam Philosophus vocat dicibile - significans conceptum aliquem positivum est vere in praedicamento, sive illi conceptui correspondeat res similis in existentia cuiusmodi sunt Sortes et Plato et nomina individuorum, sive huiusmodi conceptus sint res quae sunt extra per intellectum positae in esse intentionali alio et alio cuiusmodi sunt homo, animal, albedo et color et cetera nomina secundarum substantiarum aut accidentium quae possunt dici res secundae, sive conceptus ille sit totaliter formatus ab intellectu sicut genus, species, syllogismus et sic de intentionibus secundis... Si etiam ulterius diceretur quod praedicamenta secundum hoc non sunt x genera entium sive rerum, cuius oppositum dicit Boethius in Praedicamentis, dicendum quod Boethius accipit ens et rem in suo toto ambitu prout claudit omne conceptibile sive reale sive ens rationis (f. 262 vA- vB).

Die secundae intentiones gehören somit nicht zum praedicamentum qualitatis, sondern werden ihrer Bedeutung gemäss der Relationskategorie zugeordnet. Der Logiker beschäftigt sich aber nicht mit ihnen als entia rationis in praedicamento, sondern insofern sie in der argumentativen Rede verwendet werden. Eine gute Zusammenfassung seiner Lehre bietet uns f. 264rA-B:

Secundum hoc igitur patet quod intentiones non sunt ipse actus intelligendi ut fingit opinio prima, nec et obiectum cognitum ut fundat relationem ad actum intelligendi, sic quod huiusmodi relatio sit intentionalitas in abstracto, ut posuit opinio secunda. Sed est ipsemet conceptus obiectivus per intellectum formatus claudens indistinguibiliter conceptionem passivam et rem quae concipitur per ipsam. Et idem est dictum intentio quod conceptus et intentio prima idem quod conceptus primi ordinis quod intellectus format circa res non reflectendo se super suos conceptus. Intentiones vero secundae sunt conceptus secundi ordinis quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus, ut sunt universalitas, praedicabilitas et huiusmodi quantum ad actum simplicem, et actualis affirmatio vel negatio unius de

27. Vgl. f.261vA: Illud enim quod secundum se totum non est aliquid reale existens in rerum natura, secundum se totum est aliquid intentionale aut est omnino nihil. Quod autem secundum se totum est intentionale non se habet per modum substrati ad intentionem, immo intrinsece et formaliter est intentio.

de altero quantum ad actum componentem et dividendem, et connexio extremorum in medio quantum ad actum tertium discursivum. Sunt autem omnes intentiones huiusmodi in praedicamento relationis, sicut patet quod universalitas est relatio universalis ad particulare et similiter particularitas relatio *(particularis)* ad universale; affirmatio et negatio sunt quaedam relationes; connexio etiam extremorum in medio et illatio maioris extremitatis de minori virtute medii est habitudo quaedam. Considerat quoque logicus de istis non ut sunt quaedam entia rationis, quia de ente reali et rationis determinare spectat ad metaphysicum, sed prout reducuntur ad orationem enuntiativam vel syllogisticam vel dicibile incomplexum, de quibus agit logicus tamquam de proprio subiecto.

In dieser ersten Phase des intentio-Streites ist das Hauptproblem, wie sich die Objektivität der Erkenntnis, sowohl der ersten als auch der zweiten Intentionen, beschreiben lässt. Schon Radulphus Brito hat die alte Formel 'res subiecta intentioni' verlassen und spricht statt dessen von "intentio in concreto" als einem Aggregat aus Gegenstand und Begriff oder Akt des Intellektes. Bei Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli wird dieses Aggregat indessen als einen besonderen modus essendi, das esse obiective, gedeutet, das den Inhalt des Begriffes vom Akt des Intellektes unterscheidet, dessen ontologischer Status aber radikal verschieden beurteilt wird. Durch diesen neuen Begriff entstehen aber neue Schwierigkeiten. Chattons und Ockhams Kritik gegen das esse fictum, das als einen unnötigen Vermittler zwischen Erkenntnisakt und Gegenstand verurteilt wird, ist vielleicht als Reaktion gegen einige der Konklusionen Aureolis zu verstehen. Die Averroisten hingegen, z.B. Matthäus von Gubbio und Jacobus von Placentia richten ihren Angriff gegen Hervaeus und seine Annahme, dass die entia rationis ein "nihil" seien. Schon Radulphus Brito hat sich in einem leider sehr kurzen Text dieser Kritik angeschlossen²⁸. In dieser zweiten Phase des Streites tritt die Frage in den Vordergrund, ob die intentiones geistige Realitäten eigener Art sind, oder ob sie auf die termini (mentales oder vocales) reduziert werden müssen, eine Frage die schon bei Aureoli angeschnitten wird.

Diese Diskussion hat zweifellos enge Beziehungen zu den erkenntnistheoretischen Diskussionen der Zeit, v.a. an der verbum-mentis-Problematik, die von G.Canizzo untersucht worden ist²⁹. Es bleiben aber noch viele Quellen zu erschliessen, bevor ein adäquater Überblick über diese Zusammenhänge errungen werden kann.

28. In den Quodlibet (1311/12), Hss:Vat.lat.1086 f.205r.

29. Zusammenfassend in: La dottrina del "verbum mentis" in Pietro d'Auvergne. Rivista di filosofia neo-scolastica 53 (Milano 1961):152-168.

ΣΥΝΑΦΕΙΑ, a Key-Word in the Thinking of Nicholas Cabasilas.

Malene Thorborg.

In the first book of his magnificent work *Η ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΖΩΗ*¹⁾ Nicholas Cabasilas uses the word συνάφεια 22 times,²⁾ and this word is with synonyms as ἔνωσις (497B) and ἐνότης (497C) to be considered a key-word perhaps not only to the first book, but in fact to the entire work.

In the beginning of the second book Cabasilas summarizes: ἐστὶ μὲν γὰρ ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ αὐτὸ τὸ συναφθῆναι Χριστῷ (521A).

It is the way in which Cabasilas understands this συνάφεια which is one of the most striking points in his theological thinking. On the one hand the συνάφεια, the union with Christ, is ἄσρητος (497B) and ὑπερφυσίς (500B) and beyond any description "ὥστε μηδὲ πρὸς παράδειγμα ἀνενεχθῆναι δυνατὴν εἶναι" (500B), but nevertheless it seems quite clear that Cabasilas understands the union between Christ and man not in a somewhat symbolical, metaphorical way, but as a nearly sensual, physical reality. His frequent use of the word συνάφεια points to this, as does his use of other words more or less belonging to the terminology of physical love : "Εἰ δὲ τὸ τῶν ἀνθρώπων φίλτρον τοσοῦτον, τὸ θεῖον οὐδ' ἔστι λογίσασθαι.... Οὕτω δὲ ὑπερφυσίς ὄντος τοῦ ἔρωτος, ἀνάγκη καὶ τὴν συνάφειαν, πρὸς ἣν συνήλασε τοὺς ἐρῶντας...".

In the same line of thought we find Cabasilas' interpretation of the sacraments.

Ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ is lived through and by the sacraments, or in his own words "Ὁ δὲ τρόπος, ὅπως ταύτην ἔλκομεν εἰς τὰς