

THOMAS VON AQUIN

Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis

(Quaestio 84-88 des 1. Teils der Summa de theologia)

Übersetzt und erklärt von

EUGEN ROLFES

Mit einer Einleitung

und einem Literaturverzeichnis von

KARL BORMANN

FELIX MEINER VERLAG

HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 191

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.

Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0708-1

ISBN eBook: 978-3-7873-2623-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung von Karl Bormann	V
Literaturverzeichnis	XII
ERSTE FRAGE, Summa Theologica pars 1, quaestio 84.	
Wie die Seele mit dem Verstande die körperlichen Dinge erkennt, die unter ihr stehen	1
Erster Artikel. Ob die Seele mit dem Verstande die Körper erkennt	2
Zweiter Artikel. Ob die Seele das Körperliche durch ihre Wesenheit denkt	5
Dritter Artikel. Ob die Seele alles durch ihr angeborene Bilder denkt	9
Vierter Artikel. Ob die intelligibeln Bilder von gewissen getrennten Formen ausfließen und so in die Seele kommen	13
Fünfter Artikel. Ob die Denkseele die stofflichen Dinge in den ewigen Gründen erkennt	17
Sechster Artikel. Ob man die intellektuelle Erkenntnis aus den sinnlichen Dingen gewinnt	20
Siebenter Artikel. Ob der Verstand durch die intelligibeln Bilder, die in seinem Besitz sind, aktuell denken kann, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden	25
Achter Artikel. Ob das Urteil des Verstandes durch die Bindung des Sinnes verhindert wird	28
ZWEITE FRAGE, S. Th. p. 1, q. 85. Von der Weise und der Ordnung des Denkens	
Erster Artikel. Ob unser Verstand die körperlichen und materiellen Dinge durch Abstraktion von den Phantasmen denkt	31
Zweiter Artikel. Ob die von den Phantasmen abstrahierten intelligibeln Bilder sich zu dem Verstand verhalten wie das, was gedacht wird	37
Dritter Artikel. Ob das Allgemeine in unserer intellektuellen Erkenntnis das Frühere ist	42
Vierter Artikel. Ob wir vieles zugleich denken können	47
Fünfter Artikel. Ob unser Verstand denkt, indem er verbindet und trennt	49
Sechster Artikel. Ob der Verstand irren kann	52

Siebenter Artikel. Ob ein und dasselbe Ding von dem einen besser als von dem anderen verstanden werden kann	55
Achter Artikel. Ob der Verstand das Unteilbare früher denkt als das Teilbare	57
DRITTE FRAGE, S. Th. p. 1, q. 86. Was unser Verstand an den materiellen Dingen erkennt	60
Erster Artikel. Ob unser Verstand das Einzelne erkennt	60
Zweiter Artikel. Ob unser Verstand unendlich vieles erkennen kann	62
Dritter Artikel. Ob der Verstand das Zufällige erkennt	65
Vierter Artikel. Ob unser Verstand das Zukünftige erkennt	66
VIERTE FRAGE, S. Th. p. 1, q. 87. Wie die Denkseele sich selbst und das, was in ihr ist, erkennt	71
Erster Artikel. Ob die intellektive Seele sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt	71
Zweiter Artikel. Ob unser Verstand die habituellen Eigenschaften der Seele durch deren Wesenheit erkennt	76
Dritter Artikel. Ob der Verstand seine eigene Tätigkeit erkennt	78
Vierter Artikel. Ob der Verstand den Akt des Willens erkennt	81
FÜNFTE FRAGE, S. Th. p. 1, q. 88. Wie die menschliche Seele das erkennt, was über ihr ist	83
Erster Artikel. Ob die menschliche Seele im Stande des gegenwärtigen Lebens die unstofflichen Substanzen durch sie selbst erkennen kann	88
Zweiter Artikel. Ob unser Verstand durch die Erkenntnis der stofflichen Dinge zur Erkenntnis der unstofflichen Substanzen gelangen kann . . .	90
Dritter Artikel. Ob Gott das Erste ist, was von dem menschlichen Geiste erkannt wird	93
Anmerkungen	96
Namen- und Sachregister	125

EINLEITUNG

Erstes und eigentümliches Objekt des menschlichen Verstandes ist die Wesenheit oder Natur (*quiditas sive natura*; zu *natura* vgl. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* V lectio 5 n. 826: . . . *natura dicitur . . . forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi*) der körperlichen, sinnenfälligen Dinge (S. th. I q.84 a.7); daher kann eine solche Wesenheit nur erkannt werden, sofern sie als in einem Besonderen existierend erkannt wird (a. a. O.). „Das Besondere aber erfassen wir durch den Sinn und die Einbildungskraft. Und daher ist es notwendig, daß der Verstand, damit er sein eigentümliches Objekt aktual erkennt, sich den Vorstellungsbildern zuwendet, um die in dem Besonderen existierende allgemeine Natur anzuschauen“ (a. a. O.). Bezüglich der Frage, wie der Intellekt aus den Vorstellungsbildern das Intelligible schafft, wird folgende Lösung geboten: Der *intellectus agens* vollzieht die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern und entnimmt ihnen dasjenige, was der Gegenstand, den die Vorstellungsbilder repräsentieren, mit anderen repräsentierten Gegenständen gemeinsam hat. Hiermit ist eine Verallgemeinerung verbunden. Die eigentliche Leistung des *intellectus agens* besteht aber darin, die Vorstellungsbilder zu vergeistigen; hierdurch wird ihr nur durch den Intellekt faßbarer Gehalt (die *species intelligibilis*, das nur durch den Verstand erkennbare Erkenntnisbild) aufgewiesen und dem *intellectus possibilis* zugeführt. In dieser „Illumination“ der Vorstellungsbilder besteht das Wesen der Abstraktion. Indem die *species intelligibilis* durch den *intellectus possibilis* aufgenommen wird, entsteht der Begriff als intelligibles „Bild“ einer Wesenheit.

Zu beachten ist hierbei folgendes: 1) Der Intellekt erkennt direkt nur Allgemeines (S. th. I q.86 a.1). „Indirekt aber und gleichsam durch eine Art von Reflexion vermag er das Einzelne zu erkennen, weil er . . . auch nachdem er die *species intelligibiles* abstrahiert hat, gemäß ihnen nur aktual erken-

nen kann, wenn er sich den Vorstellungsbildern zuwendet“ (a. a. O.). 2) Die *species intelligibilis* ist nicht das eigentümliche Objekt des Intellekts (sie ist nicht primär das, was erkannt wird, S. th. I q.85 a.2), sondern sie ist das, wodurch der Intellekt die Wesenheit der stofflichen Dinge erkennt (a. a. O.). „Aber weil der Intellekt auf sich selbst reflektiert, erkennt er gemäß derselben Reflexion sowohl sein eigenes Erkennen als auch die *species*, durch die er erkennt“ (a. a. O.). „Und so ist sekundär die *species intellectiva* das, was erkannt wird; aber das, was primär erkannt wird, ist das Ding, dessen Ähnlichkeit die *species intelligibilis* ist“ (a. a. O.). 3) Das erkannte Ding ist im Intellekt vermittelt seiner Ähnlichkeit (*similitudo*; die *similitudo* ist die *species intelligibilis*). Hieraus ergibt sich: Das aktual Erkannte ist identisch mit dem aktual erkennenden Intellekt (S. th. I q.85 a.2 ad1). Im Erkenntnisakt sind Erkennender und Erkanntes identisch; dies wird ermöglicht durch die *species*, die als Erkenntnisbild des Gegenstandes der Gegenstand in einer anderen, dem Erkenntnisvermögen entsprechenden Seinsweise ist.

Folgende Frage ist in diesem Zusammenhang zu stellen: Wenn der *intellectus agens* die Vorstellungsbilder illuminiert, findet auf Grund der Illumination eine Umformung statt. Ist eine solche Umformung nicht eine Verfälschung innerhalb des Erkenntnisprozesses, der zufolge sämtliche Begriffe unrichtig gebildet werden? Hierzu ist zu sagen: Daß die naive Abbildtheorie des Demokrit, die im 19. und 20. Jahrhundert mit einer Art von Dialektik verbrämt wurde und die man mühsam auf den Stand der erkenntnistheoretischen Forschung zu bringen versuchte und noch versucht, dem Erkenntnisprozeß keine Rechnung trägt, hatten schon Platon und Aristoteles sehr klar erkannt. Die Antwort des Thomas auf die gestellte Frage lautet: Mit der Abstraktion ist zwar eine Umformung der Vorstellungsbilder verbunden; die Vorstellungsbilder werden der Geistigkeit des Intellekts angeglichen. Eine Verfälschung liegt nur dann vor, wenn mit der Abstraktion ein falsches Urteil verbunden wird. Das eigentümliche Objekt des Intellekts ist die Wesenheit des Dinges; bezüglich der Wesenheit des Dinges irrt der Intellekt nicht (S. th. I q.85 a.6). Dasselbe gilt hinsichtlich der Abstraktionsstufen; mit zunehmender Höhe der Abstraktionsstufen ist keine Verfä-

schung gegeben (über die Abstraktionsstufen vgl. S. th. I q.85 a.1 ad2; ferner *Expositio super librum Boethii de trinitate* q.5 a.3).

Die Lehre des Thomas vom intellectus agens und intellectus possibilis, die in S. th. I qq.84–88 als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. hierzu S. th. I q.79 a.2–5) ist vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Kontroverse um die Einheit des Intellekts zu sehen; damit die Kontroverse verstanden wird, ist es erforderlich, sich mit den Ausführungen antiker Aristoteles-Kommentatoren vertraut zu machen, vornehmlich mit denen des Alexander von Aphrodisias und des Themistios.

Alexander von Aphrodisias versucht die Dunkelheiten der aristotelischen Lehre vom Intellekt (*De anima* III 5) in folgender Weise zu erhellen: Zu unterscheiden sind 1) der physische oder „materielle“ Intellekt, 2) der „erworbene“ Intellekt, 3) der „tätige“ Intellekt.

Zu 1): Wenn der physische Intellekt „materiell“ genannt wird, besagt das nicht, daß er stofflich ist; ὅλη bedeutet bei Aristoteles oft Möglichkeit, Potentialität; der νοῦς wird wegen seiner Potentialität ὑλικός genannt; auf Grund seiner Potentialität kann er alles werden, indem er sich im Erkenntnisvorgang allem angleicht.

Zu 2): Der „erworbene“ Intellekt (ἐπικτητος νοῦς) besitzt die Erkenntnis als feste Grundhaltung.

Zu 3): Der „tätige“ Intellekt (νοῦς ποιητικός) entwickelt den potentiellen Intellekt zum „erworbenen“ Intellekt. Der tätige Intellekt ist weder Teil noch Vermögen der menschlichen Seele, sondern gelangt von außen in den Menschen hinein; diesbezüglich stimmt Alexander von Aphrodisias mit Aristoteles überein (vgl. Alexander von Aphrodisias, *De anima*, Supplementum Aristotelicum II 1, 1887, 108, 22ff.). Den tätigen Intellekt identifiziert Alexander mit Gott (a. a. O. 89, 18). Diese Deutung widerspricht der deistischen Auffassung der aristotelischen Metaphysik; größere Wahrscheinlichkeit kommt der Annahme zu, daß der von außen in den Menschen gelangende Intellekt (*De generatione animalium* 736 b 28) eine der unstofflichen Intelligenzen ist. Diese Auffassung findet sich auch bei einigen Kommentatoren.

Themistios versteht die aristotelische Theorie (*De anima*

III 5) in der Weise, daß leidender (De anima 430 a24; vgl. auch 430 a14–15) und tätiger Verstand zwei Fähigkeiten des jeweils einen menschlichen Intellekts seien: Der tätige Verstand illuminiere die Vorstellungsbilder und führe sie dem leidenden Verstand zu, der die Begriffsbildung vollziehe.

Averroes nimmt eine vermittelnde Position zwischen Alexander und Themistios ein. Der leidende Verstand (der ὑλικός νοῦς des Alexander) ist mehr als nur Erkenntnismöglichkeit; ein und dieselbe Substanz ist hylischer oder potentieller Intellekt und tätiger Intellekt. Tätiger Intellekt ist sie, insofern sie die Erkenntnisformen bildet; potentieller Intellekt ist sie, insofern sie die Erkenntnisform aufnimmt. Das heißt nach Averroes nicht, ein und dieselbe Substanz sei beides zugleich und in derselben Hinsicht. Tätiger und leidender Intellekt stehen in folgendem Verhältnis: Der tätige Intellekt ist numerisch einer; er bringt in den einzelnen menschlichen Seelen die Vernunftkenntnis hervor, wie die Sonne durch ihr Licht das aktuelle Sehen verursacht. Damit Vernunftkenntnis zustande kommt, muß der tätige Intellekt die Einbildungskraft (den intellectus passivus) erleuchten; durch den Kontakt des tätigen Intellekts mit der Einbildungskraft entsteht der „intellectus materialis“. Der intellectus materialis ist unstofflich; er wird intellectus materialis genannt, weil er intellektuale Potentialität ist (materialis entspricht in seiner Bedeutung dem Adjektiv ὑλικός). Diesbezüglich haben die Scholastiker den Averroes nicht mißverstanden. Alle Scholastiker sagen des weiteren, nach Averroes sei nicht nur der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis (der intellectus materialis) numerisch einer. Diese Lehre des Averroes kann leicht zu der falschen Meinung verleiten, der intellectus possibilis sive materialis sei eine vom intellectus agens verschiedene Substanz. Der Kontakt des tätigen Intellekts mit der Einbildungskraft bringt die Fähigkeit hervor, das Intelligible aufzunehmen. Diese Rezeptionsfähigkeit, der intellectus possibilis sive materialis, ist substantiell nicht verschieden vom intellectus agens, der sich in den Menschenseelen vereinzelt, so wie sich das Licht an sichtbaren Körpern partikularisiert. Das ist die Bedeutung der Lehre, der intellectus possibilis sei numerisch einer; der intellectus possibilis gehört als Fähigkeit ebensowenig den menschlichen Seelen zu, wie das Licht den einzelnen Körpern

zugehört. *Intellectus agens* und *intellectus possibilis* sind nicht zwei Substanzen, sondern die eine Substanz ist tätiger Intellekt, indem sie die Erkenntnisformen hervorbringt, und sie ist leidender Verstand, indem sie die Erkenntnisformen aufnehmen kann.

Auf die Kontroverse um die numerische Einheit des Intellekts kann hier nicht eingegangen werden. Die Stellung des Thomas ist eindeutig: In der Streitschrift *De unitate intellectus* wird die Auffassung, der *intellectus possibilis* sei numerisch einer, abgelehnt. „Vom *intellectus agens* die numerische Einheit auszusagen, hätte wohl einige Berechtigung, und viele Philosophen haben das gelehrt . . . obschon auch das nicht der Absicht des Aristoteles entspricht, der lehrte, daß der *intellectus agens* etwas in der Seele sei . . . Wie es sich hinsichtlich des *intellectus agens* auch verhalten mag, es ist aus vielen Gründen offensichtlich unmöglich zu sagen, der *intellectus possibilis* sei numerisch einer für alle Menschen“ (Kap. 4 n.236). Wenngleich es auf Grund dieser Textstelle scheinen könnte, als sei Thomas in gewisser Weise bereit, sich mit der Lehre von der Einheit des *intellectus agens* abzufinden, so ist seine diesbezügliche Position unmißverständlich, vgl. *Summa contra gentiles* II 76–78; *Quaestio disputata de anima* a.5; S. th. I q.79 a.4 und 5. S. th. I q.79 a.4: „Der tätige Verstand . . . ist etwas von der Seele. Um das einzusehen, ist folgendes zu erwägen. Über der Intellektseele des Menschen muß irgendein höherer Intellekt angenommen werden, von dem die Seele die Kraft zu denken erhält. Denn immer verlangt das, was an etwas teilhat und was veränderlich und unvollkommen ist, daß vor ihm etwas ist, das durch seine Wesenheit ein solches ist und das unveränderlich und vollkommen ist . . . Es muß also irgendeinen höheren Intellekt geben, der der Seele zum Denken verhilft . . . Der getrennt bestehende Intellekt ist . . . nach den Zeugnissen unseres Glaubens Gott selbst, der Schöpfer der Seele . . .“ Mit dem Ergebnis, die vielen *intellectus agentes* partizipierten am *intellectus agens separatus*, ist zugleich die Frage entschieden, ob der *intellectus agens* numerisch einer in allen Menschen sei (S. th. I q.79 a.5). Zu unterscheiden sind: 1) der *intellectus agens separatus*, der Gott ist; 2) der *intellectus agens*, der mit der menschlichen Seele verbunden ist, vgl. S. th. I q.79 a.5: „. . . Wäre nämlich der tätige Intellekt nicht

etwas von der Seele, sondern wäre er eine getrennte Substanz, dann hätten alle Menschen nur einen tätigen Intellekt . . . Wenn aber der tätige Intellekt etwas von der Seele ist, nämlich eine gewisse Kraft der Seele, dann ist es notwendig zu sagen, daß es eine Vielheit von tätigen Intellekten gibt entsprechend der Vielheit der Seelen . . . Es kann nämlich nicht sein, daß eine Kraft, die numerisch ein und dieselbe ist, verschiedenen Substanzen angehört“. Hiermit ist die Lehre des Averroes von der Einheit des intellectus agens und des intellectus possibilis abgelehnt; intellectus agens und intellectus possibilis sind Vermögen der menschlichen Seele; als intellectus agens separatus kommt nur Gott in Betracht.

Die von Rolfes angefertigte Übersetzung folgt dem Text der editio Leonina; für die Zitate in der Einleitung wurde die „Deutsche Thomas-Ausgabe“ eingesehen.

Die Quaestiones 84–88 sind ein wichtiger Bestandteil der thomistischen Erkenntnislehre. Folgende Probleme werden erörtert: Wie erkennt die mit dem Leib verbundene Seele die körperlichen Dinge? In I q.84 bietet diese Frage den Anlaß zu negativen Abgrenzungen: Die Seele erkennt das Stoffliche weder durch ihre Wesenheit noch durch angeborene Erkenntnisbilder, weder durch species intelligibiles, die ihr von subsistierenden Formen zuströmen, noch durch Schau in ewigen Wesensgründen. Alle Erkenntnis beginnt mit der Sinneswahrnehmung, aber diese ist nicht vollständige Ursache der Verstandeserkenntnis. Das Allgemeine, das Gegenstand des Verstandes ist, wird durch Abstraktion hervorgebracht (I q.85; zu Abstraktion vgl. L. Oeing-Hanhoff in: Historisches Wörterbuch der Philosophie I 51–55). Quaestio I 86 untersucht unter dem Titel „Was erkennt unser Verstand in den stofflichen Dingen“, ob der Verstand Singuläres, Unendliches, Kontingentes, Zukünftiges erkennt. Mit der Quaestio I 87 wird die Problematik der Erkenntnis stofflicher Dinge verlassen: „Wie erkennt die Verstandesseele sich selbst und das, was in ihr ist“. Entsprechend dem Aufstieg vom Stofflichen zum Unstofflichen handelt I q.88 von unserer Erkenntnis der immateriellen Substanzen: „Da der menschliche Verstand im gegenwärtigen Leben nicht die unstofflichen erschaffenen Substanzen erkennen kann . . . , vermag er noch viel weniger die Wesenheit der unerschaffenen Substanz zu erkennen; da-

her ist einfachhin zu sagen, daß Gott nicht das Erste ist, das von uns erkannt wird . . .“ (I q.88 a.3).

I q.84 a.6–7 und 85 a.1–2 sind auch in Philos. Bibl. 100 aufgenommen. Die Übersetzung und die Anmerkungen (ausgenommen Anm. 23) blieben unverändert.

Köln, im Januar 1977

Karl Bormann

THOMAS VON AQUIN

Fünf Fragen über
die intellektuelle Erkenntnis

ERSTE FRAGE

Wie die Seele mit dem Verstande die körperlichen Dinge erkennt, die unter ihr stehen

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 84)

Nachdem wir von den sinnlichen und geistigen Vermögen der menschlichen Seele gehandelt haben, kehrt sich unsere Betrachtung zu ihren Tätigkeiten, soweit dieselben dem Denk- und Strebevermögen angehören; denn die anderen Vermögen der Seele (wie etwa das der Bewegung) fallen nicht unmittelbar unter die Betrachtung des Theologen. Die Tätigkeiten des strebenden Teiles aber fallen unter die Betrachtung der Moralwissenschaft, weshalb von ihnen im zweiten Teil dieses Werkes gehandelt werden wird, der den moralischen Stoff in Betracht nehmen soll. Jetzt aber wird von den Tätigkeiten des denkenden Teils gehandelt werden.

Diese Betrachtung wird drei Teile umfassen: erstens soll betrachtet werden, wie die Seele die körperlichen Dinge denkt, die unter ihr sind, zweitens, wie sie sich selbst denkt, und das, was in ihr ist, drittens, wie sie die unstofflichen Substanzen denkt, die über ihr sind¹).

In bezug auf die Erkenntnis der körperlichen Dinge aber kommt dreierlei in Betracht: erstens, womit sie sie erkennt, zweitens, wie und in welcher Ordnung, drittens, was sie an ihnen erkennt.

In bezug auf das Erste fragt es sich um acht Dinge: 1. ob die Seele die Körper mit dem Verstande erkennt; 2. ob sie sie durch ihre Wesenheit oder durch bestimmte Bilder denkt; 3. wenn durch bestimmte Bilder, ob die Bilder aller intelligibeln Dinge ihr von Natur angeboren sind; 4. ob sie von bestimmten getrennten

immateriellen Formen ausfließen und so in sie kommen; 5. ob unsere Seele alles, was sie denkt, in den ewigen Gründen (rationes) schaut; 6. ob sie die intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung gewinnt; 7. ob der Intellekt aktuell durch die intelligibeln Bilder, die er in sich hat, denken könne, ohne sich zu den Phantasmen zu wenden; 8. ob das Urteil des Verstandes durch die Bindung der sinnlichen Kräfte verhindert wird.

ERSTER ARTIKEL

Ob die Seele mit dem Verstande die Körper erkennt

Das Erste wird so angegangen²⁾.

1. Es scheint, daß die Seele nicht mit dem Verstande die Körper erkennt. Denn Augustinus sagt, Solil. 2, 4, „daß Körper nicht durch den Verstand begriffen werden können und Körperliches nur durch die Sinne wahrgenommen werden kann“. Er sagt auch, Super Genes. ad litt. 12, 24, „daß die intellektuelle Anschauung auf das geht, was in der Seele durch ihre Wesenheit ist“. So beschaffen sind aber die Körper nicht. Also kann die Seele die Körper nicht mit dem Verstande erkennen.

2. Außerdem, wie sich der Sinn zum Intelligibeln verhält, so verhält sich der Intellekt zum Sinnlichen. Aber die Seele kann durch den Sinn auf keine Weise das Geistige (spiritualia) erkennen, das intelligibel ist. Also kann sie auf keine Weise durch den Verstand die Körper erkennen, die sinnlich sind.

3. Außerdem, der Verstand geht auf das Notwendige und sich immer Gleichbleibende. Aber alle Körper sind beweglich und bleiben sich nicht gleich. Die Seele kann also die Körper nicht mit dem Verstande erkennen.

Aber dem steht entgegen, daß die Wissenschaft im Verstande ist. Wenn also der Verstand nicht die Körper erkennt, so folgt, daß es keine Wissenschaft von den Körpern gibt; und so wird es um die Natur-

wissenschaft getan sein, deren Objekt der bewegte Körper ist.

Ich antworte zur Klarstellung dieser Frage, man müsse sagen, daß die ersten Philosophen, die über die Naturen der Dinge geforscht haben, der Meinung waren, es gebe nichts Wirkliches als den Körper. Und weil sie sahen, daß alle Körper beweglich sind, und meinten, sie seien in einem steten Fluß, so hielten sie dafür, daß wir über die Wahrheit der Dinge keine Gewißheit haben könnten. Denn was in stetem Fluß ist, kann nicht mit Gewißheit erfaßt werden, weil es früher verfließt, als es mit dem Verstande (*mens*) beurteilt wird, so wie Heraklit gesagt hat, „es sei nicht möglich, das Wasser eines dahineilenden Flusses zweimal zu berühren“, wie der Philosoph im vierten Buch der Metaphysik, Kap. 5, 1010a 13 anführt.

Auf diese aber folgte Plato, und um die Tatsache sichern zu können, daß wir durch den Verstand eine gewisse Erkenntnis der Wahrheit besitzen, setzte er neben den körperlichen Dingen um uns eine andere, von Stoff und Bewegung getrennte Gattung des Seienden, die er Formen (*species*) oder Ideen nannte und an denen jegliches von diesen einzelnen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen teilnehmen muß, um vermöge dieser Teilnahme seinen besonderen Namen zu haben und entweder Mensch oder Pferd oder sonstwie genannt zu werden. Auf diese Weise sollten also ihm zufolge die Wissenschaften und Begriffsbestimmungen und alles zur Verstandestätigkeit Gehörige sich nicht auf die Körper um uns beziehen, sondern auf jene immateriellen und getrennten Wesenheiten, und sollte dementsprechend die Seele nicht dieses Körperliche denken und denkend erkennen, sondern dessen getrennte, für sich bestehende Formen.

Aber das erweist sich zweifach als falsch: erstens, weil, da jene Formen immateriell und unbeweglich sind, die der Naturwissenschaft eigentümliche Erkenntnis der Bewegung und der Materie und der Beweis aus den bewegenden und materiellen Ursachen aus der Zahl der

Wissenschaften ausgeschlossen würde; zweitens aber, weil es lächerlich scheint, daß wir, während wir die Kenntnis der uns offenbaren Dinge suchen, andere Dinge heranbringen, die nicht ihre Wesenheiten sein können; und so würden wir, nachdem wir jene getrennten Substanzen erkannt hätten, deshalb nicht über diese sinnlichen Dinge, die uns umgeben, urteilen können.

Es scheint aber Plato darin von der Wahrheit abgeirrt zu sein, daß er, da er alle Erkenntnis in Weise einer Verähnlichung geschehen ließ, geglaubt hat, daß die Form des Erkannten notwendig in dem Erkennen auf die Weise ist, wie sie in dem Erkannten ist. Er erwog aber, daß die Form des gedachten Dinges in dem denkenden Verstand auf allgemeine und immaterielle und unbewegliche Weise ist, was eben aus der Tätigkeit des Verstandes erhellt, der allgemein und nach Weise einer gewissen Notwendigkeit denkt. Denn die Weise der Betätigung richtet sich nach der Weise der Form des Tätigen. Und deshalb dachte er, die mit dem Verstande erkannten Dinge müßten auf diese Weise in sich selbst bestehen, nämlich immateriell und unbeweglich. Das ist aber nicht notwendig; denn wir sehen auch an den sinnlichen Dingen selbst, daß die Form auf eine andere Weise in dem einen sinnlichen Ding ist als in dem anderen, wenn z. B. die Weiße in dem einen stärker, im anderen schwächer ist, und wenn in dem einen die Weiße mit der Süße zusammen ist, in einem anderen ohne die Süße. Und auf diese Weise ist auch die sinnliche Form in anderer Weise in dem außerhalb der Seele befindlichen Ding, und in anderer Weise in dem Sinne, der die Formen des Sinnlichen ohne den Stoff aufnimmt, wie z. B. die Farbe des Goldes ohne das Gold. Und ebenso nimmt der Verstand die Formen der Körper, die stofflich und beweglich sind, auf unstoffliche und unbewegliche Art nach seiner Weise auf; denn das Aufgenommene ist in dem Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden.

Man muß also sagen, daß die Seele mit dem Ver-

stand die Körper in einer unstofflichen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnis erkennt.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Ausspruch Augustins von dem zu verstehen ist, wodurch der Verstand erkennt, nicht aber von dem, was der Verstand erkennt. Denn er erkennt die Körper durch Denken, aber nicht durch Körper, und nicht durch materielle und körperliche Ähnlichkeiten, sondern durch immaterielle und intelligible Bilder, die durch ihre, der Seele, Wesenheit in der Seele sein können.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß man, wie Augustinus *De civitate Dei* 22, 29 sagt, nicht sagen darf, wie der Sinn nur das Körperliche erkennt, so erkenne der Verstand nur das Geistige, weil folgen würde, daß Gott und die Engel das Körperliche nicht erkannten. Der Grund dieser Verschiedenheit ist aber, daß die niedere Kraft sich nicht auf das der höheren Kraft Zukommende erstreckt, dagegen die höhere Kraft das der niederen Kraft Zukommende auf erhabenerer Weise bewirkt.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß jede Bewegung ein Unbewegliches voraussetzt. Denn wenn die Veränderung nach der Qualität geschieht, bleibt die unbewegliche Substanz, und wenn die Wesensform verändert wird, bleibt die unbewegliche Materie. Auch haben die veränderlichen Dinge unbewegliche Verhältnisse, wie es z. B. von Sokrates, wenn er auch nicht immer sitzt, doch unbeweglich wahr ist, daß er, wenn immer er sitzt, an einer Stelle bleibt. Und deshalb kann man gar wohl von beweglichen Dingen eine unbewegliche Wissenschaft haben³⁾.

ZWEITER ARTIKEL

Ob die Seele das Körperliche durch ihre
Wesenheit denkt

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die Seele das Körperliche durch ihre Wesenheit denkt. Denn Augustinus sagt *de Trinit.*

10, 5, daß „die Seele die Bilder der Körper zusammenrafft, indem sie sie in sich selbst aus sich selbst herstellt; denn sie gibt, um sie herzustellen, etwas von ihrer Substanz her“. Nun aber denkt sie durch die Bilder der Körper die Körper. Also erkennt sie das Körperliche durch ihre Wesenheit, die sie zur Formung solcher Bilder hergibt und aus der sie sie formt.

2. Außerdem, der Philosoph sagt de anima 3, 8, Anfang, daß „die Seele gewissermaßen alles ist“. Da also Gleiches zugleich erkannt wird, so scheint es, daß die Seele das Körperliche durch sich selbst erkennt.

3. Außerdem, die Seele steht höher als die körperlichen Geschöpfe. Das Niedere ist aber in dem Höheren auf erhabener Weise als in sich selbst, wie Dionysius sagt, Coel. hierar. c. XII. Also finden sich alle körperlichen Geschöpfe auf vornehmere Weise in der Wesenheit der Seele selbst als in sich selbst. Sie kann also durch ihre Substanz die körperlichen Geschöpfe erkennen.

Aber dem steht entgegen, daß Augustinus sagt, de Trinit. 9, 3, „der Geist (mens) gewinne die Begriffe der körperlichen Dinge durch die Sinne des Körpers“. Die Seele selbst aber ist nicht durch die Sinne des Körpers erkennbar. Sie erkennt also die körperlichen Dinge nicht durch ihre Substanz.

Ich antworte, man müsse sagen, daß die alten Philosophen behauptet haben, die Seele erkenne die Körper durch ihre Wesenheit. Denn sie alle waren gemeinsam von der Überzeugung durchdrungen, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Sie meinten aber, daß die Form des Erkannten in dem Erkennenden auf die Weise sei, wie sie in dem erkannten Ding ist. Aber die Platoniker behaupteten das Gegenteil. Denn Plato behauptete, weil er einsah, daß die verständige Seele immateriell ist und auf immaterielle Art erkennt, die Formen der erkannten Dinge beständen auf immaterielle Art. Dagegen behaupteten die früheren Naturphilosophen auf Grund der Erwägung, daß die erkannten Dinge körperlich und stofflich sind, daß die erkannten Dinge

auch in der erkennenden Seele auf materielle Art sein müßten. Und um darum der Seele die Erkenntnis von allem beilegen zu können, behaupteten sie, sie habe ihre Natur mit allem gemein. Und weil die Natur des durch die Prinzipien Begründeten (*principiatorum*) aus den Prinzipien besteht, so legten sie der Seele die Natur des Prinzips bei, und zwar so, daß derjenige, der als Prinzip von allem das Feuer setzte, der Seele die Natur des Feuers gab; und ebenso machte man es mit der Luft und dem Wasser. Empedokles aber, der vier materiale und zwei bewegende Elemente setzte, ließ aus diesen auch die Seele bestehen. Und da sie so die Dinge auf materielle Weise in der Seele sein ließen, erklärten sie alle Erkenntnis der Seele für materiell und machten zwischen Verstand und Sinn keinen Unterschied.

Aber diese Meinung wird abgelehnt: erstens, weil die *principiata*, das durch die Prinzipien Begründete, in dem Materialprinzip, von dem bei den Alten die Rede war, nur potenziell, dem Vermögen oder der Anlage nach, ist. Man erkennt aber etwas nicht, sofern es potenziell, sondern nur, sofern es aktuell, der Wirklichkeit nach, ist, wie aus *Metaph.* 9, 9. 1051a 29f. erhellt. Darum wird auch die Potenz selbst nur aus dem Aktus erkannt. So würde es also nicht genügen, der Seele, damit sie alles erkennt, die Natur der Prinzipien beizulegen, wenn nicht die Naturen und Formen der einzelnen Wirkungen in ihr wären, des Knochens z. B., des Fleisches usw., wie Aristoteles *de anima* 1, 5. 410a 7ff gegen Empedokles geltend macht. Zweitens, weil, wenn das erkannte Ding materiell in dem Erkennenden sein müßte, kein Grund wäre, warum die außerhalb der Seele materiell existierenden Dinge der Erkenntnis entbehrten: z. B. wenn die Seele durch das Feuer das Feuer erkennt, so würde auch das Feuer, das außerhalb der Seele ist, das Feuer erkennen. Es bleibt also nur übrig, daß das erkannte Materielle in dem Erkennenden nicht auf materielle, sondern vielmehr auf immaterielle Art sein muß. Und davon ist der Grund,

daß der Akt der Erkenntnis sich auf das ausdehnt, was außerhalb des Erkennenden ist. Denn wir erkennen auch das, was außer uns ist. Durch die Materie wird aber die Form des Dinges zu Einem bestimmt⁴⁾. Daher ist klar, daß das Moment der Erkenntnis zu dem Moment der Materialität in umgekehrtem Verhältnis steht. Und deshalb ist das, was die Form nur materiell aufnimmt, auf keine Weise erkenntnisfähig, wie z. B. die Pflanzen, wie es de anima 2, 12. 424a 32ff. heißt. Je immaterieller aber etwas die Form des erkannten Dinges hat, um so vollkommener erkennt es. Daher erkennt auch der Verstand, der die Spezies nicht nur von der Materie, sondern auch von den materiellen individuierenden Bedingungen abstrahiert, vollkommener als der Sinn, der die Form des erkannten Dinges zwar ohne die Materie, aber mit den materiellen Bedingungen aufnimmt. Und unter den Sinnen selbst hat das Gesicht mehr Erkenntniskraft, weil es weniger materiell ist, wie zuvor, qu. 18, art. 3 erklärt wurde. Und unter den Intellekten selbst ist jeder um so vollkommener, je immaterieller er ist.

Man sieht hieraus also, daß, wenn es einen Intellekt gibt, der durch seine Wesenheit alles erkennt, seine Wesenheit immateriell alles in sich haben muß, wie die Alten behauptet haben, daß die Wesenheit der Seele aktuell aus den Prinzipien alles Materiellen zusammengesetzt sei, um alles zu erkennen. Das ist aber Gott eigentümlich, daß seine Wesenheit immateriell alles umfaßt, wie die Wirkungen virtuell in der Ursache vorherbestehen. Mithin denkt und erkennt nur Gott alles durch seine Wesenheit, nicht aber die menschliche Seele, und auch nicht der Engel.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß Augustinus hier von der Anschauung der Einbildungskraft spricht, die durch die Bilder der Körper zustande kommt, Bilder, zu deren Gestaltung die Seele etwas von ihrer Substanz hergibt, wie das Subjekt hergegeben wird, um durch eine Form informiert zu werden. Und so macht sie solche Bilder aus sich selbst, nicht als würde die Seele

oder etwas von der Seele verwandelt, um dieses oder jenes Bild zu sein, sondern wie man sagt, aus dem Körper werde ein Gefärbtes, sofern er durch die Farbe informiert wird. Und dieser Sinn erhellt aus dem, was folgt; denn er sagt, daß „sie etwas behält“, was nämlich nicht durch ein solches Bild geformt ist, „damit es frei über die Gestalt und Form solcher Bilder urteile“: und er sagt, das sei „der Geist“ (mens) oder „der Verstand“ (bei Augustin steht nicht intellectus, sondern intelligentia). Von dem Teil aber, der durch solche Bilder informiert wird, der Einbildungskraft nämlich, sagt er, sie sei uns und den Tieren gemein (ebenda⁵).

Auf das Zweite ist zu sagen, daß Aristoteles nicht behauptet hat, die Seele sei aktuell aus allem zusammengesetzt, wie die alten Naturphilosophen, sondern er hat gesagt, „gewissermaßen sei die Seele alles“, sofern sie im Verhältnis des Vermögens zu allem steht, durch den Sinn zum Sinnlichen, durch den Intellekt aber zum Intelligibeln.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß jedes Geschöpf ein endliches und bestimmtes Sein hat. Daher hat die Wesenheit des höheren Geschöpfes, wenn es auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem niederen Geschöpf hat, sofern sie in irgendeiner Gattung übereinkommen, doch nicht vollkommen die Ähnlichkeit mit ihm, weil es zu einer einzelnen Art bestimmt ist, außerhalb deren die Art des niederen Geschöpfes liegt. Aber die Wesenheit Gottes ist das vollkommene Bild von allem in bezug auf alles, was man in der Wirklichkeit antrifft, als das allgemeine Prinzip von allem.

DRITTER ARTIKEL

Ob die Seele alles durch ihr angeborene
Bilder denkt

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die Seele alles durch ihr angeborene Bilder denkt. Denn Gregorius sagt, homil.

Ascensionis, 29. in Evangelium, daß „der Mensch das Denken mit den Engeln gemein hat“. Aber die Engel erkennen alles durch ihnen von Natur verliehene Formen. Daher heißt es *De causis*⁶⁾, *propos. 10*, daß „jede Intelligenz voll von Formen ist“. Also hat auch die Seele ihr von Natur eingepflanzte Bilder der natürlichen Dinge, durch die sie das Körperliche denkt.

2. Außerdem, die intellektive Seele ist edler als der körperliche Urstoff. Aber der Urstoff ist von Gott unter Formen geschaffen, zu denen er in der Potenz ist. Also ist um soviel mehr die intellektive Seele von Gott unter intelligibeln Bildern geschaffen, und so denkt und erkennt die Seele das Körperliche durch Bilder, die ihr von Natur eingepflanzt sind.

3. Außerdem, niemand kann Wahres antworten außer über das, was er weiß. Aber auch ein Ungebildeter, der keine erworbene Wissenschaft hat, antwortet Wahres über alles Einzelne, wenn er nur in geordneter Weise gefragt wird, wie von jemanden im *Meno* des Plato berichtet wird, *Men. 82—84*. Bevor man also die Wissenschaft erwirbt, hat man die Erkenntnis der Dinge, was nicht der Fall wäre, wenn die Seele keine von Natur ihr eingepflanzten Bilder hätte. Es denkt mithin die Seele die körperlichen Dinge durch von Natur ihr eingepflanzte Bilder.

Aber dem steht entgegen, daß der Philosoph *de anima* 3, 4. 430a 1, vom Verstande redend, sagt, er sei „wie eine Tafel, auf der nichts geschrieben steht“.

Ich antworte, man müsse sagen, daß, da die Form das Prinzip der Tätigkeit ist, sich etwas notwendig in der Weise zu der Form verhält, die das Prinzip der Tätigkeit ist, wie es sich zu jener Tätigkeit verhält. So ist ja auch, wenn das Bewegtwerden nach oben von der Leichtigkeit kommt, das nur potenziell nach oben Getragene notwendig nur potenziell leicht, was aber aktuell nach oben steigt, muß aktuell leicht sein. Wir sehen aber, daß der Mensch hin und wieder nur dem Vermögen nach erkennend ist, sowohl rücksichtlich des

Sinnes, wie rücksichtlich des Verstandes; und von einem solchen Vermögen wird er in den Akt überführt: um sinnlich wahrzunehmen, durch die Einwirkung des Sinnlichen auf den Sinn, und um intellektuell zu erkennen, durch Lehre oder Erfindung. Man muß daher sagen, daß die erkennende Seele in der Potenz sei sowohl zu den Bildern, die die Prinzipien der sinnlichen Wahrnehmung sind, als zu den Bildern, die die Prinzipien des Denkens sind. Und darum hat Aristoteles a. a. O. behauptet, daß der Verstand, mit dem die Seele denkt, keine von Natur eingepflanzten Bilder in sich trägt, sondern im Anfang in der Potenz zu allen solchen Bildern ist, vgl. d. an. 3, 4. 429a 20ff.

Weil aber das, was aktuell die Form hat, zuweilen wegen eines Hindernisses nicht gemäß der Form tätig sein kann, wie das Leichte, wenn es gehindert ist, aufwärts zu steigen, so behauptete Plato deshalb, daß der Verstand des Menschen von Natur von allen intelligibeln Formen voll ist, aber durch die Vereinigung mit dem Leibe verhindert wird, in den Aktus überzugehen.

Aber das scheint nicht angemessen gesagt zu sein: erstens, weil, wenn die Seele die natürliche Erkenntnis von allem hat, diese natürliche Erkenntnis unmöglich bei ihr in solche Vergessenheit geraten zu können scheint, daß sie von dem Besitz einer solchen Wissenschaft nichts weiß. Denn niemand vergißt, was er von Natur erkennt, wie, daß jedes Ganze größer ist als ein Teil von ihm, und dergleichen. Insbesondere aber scheint das unangemessen auf Grund der Annahme, daß für die Seele die Vereinigung mit dem Leibe natürlich ist, wie wir oben gesehen haben, q. 76, art. 1, Ende. Denn es ist unangemessen, daß die natürliche Tätigkeit eines Dinges durch das, was ihm naturgemäß ist, gänzlich verhindert werden sollte. Zweitens erhellt die Falschheit dieser Aufstellung klar daraus, daß bei dem Mangel eines Sinnes die Wissenschaft dessen mangelt, was mit dem betreffenden Sinn aufgefaßt wird, wie z. B. ein Blindgeborener keine Kenntnis der Farben haben kann, was nicht der Fall wäre, wenn dem Verstande der

Seele die Begriffe alles Intelligibeln von Natur verliehen wären. Und deshalb ist zu sagen, daß die Seele das Körperliche nicht durch von Natur ihr verliehene Bilder erkennt.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Mensch zwar mit den Engeln im Denken übereinkommt, aber hinter der Erhabenheit ihres Denkvermögens zurückbleibt. So bleiben ja auch die niederen Körper, die nur das Sein haben, nach Gregorius a. a. O. hinter dem Sein der höheren Körper zurück. Denn die Materie der niederen Körper ist durch die Form nicht ganz ausgefüllt, sondern ist in der Potenz zu den Formen, die sie nicht hat, aber die Materie der himmlischen Körper ist durch die Form ganz ausgefüllt, so daß sie nicht in der Potenz zu einer anderen Form ist, wie wir oben gesehen haben, q. 66, art. 2, in corp. art. ad fin. Und ebenso ist der Verstand des Engels durch die intelligibeln Bilder seiner Natur entsprechend vollkommen, aber der menschliche Verstand ist in der Potenz zu solchen Bildern.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Urstoff das substantiale Sein durch die Form hat, und deshalb mußte er unter irgendeiner Form erschaffen werden, oder er wäre nicht wirklich. Während er aber unter der einen Form steht, ist er in der Potenz zu anderen. Der Verstand aber hat das substantiale Sein nicht durch das intelligible Bild, und darum fehlt hier die Ähnlichkeit.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß eine geordnete Befragung von allgemeinen, aus sich bekannten Prinzipien zu dem Besonderen fortschreitet. Durch einen solchen stufenweisen Fortschritt wird aber in der Seele des Lernenden die Wissenschaft verursacht. Wenn er daher über das, wonach er geschickt⁷⁾ gefragt wird, richtig antwortet, so kommt das nicht daher, daß er es früher gewußt hat, sondern, weil er es dann erst lernt. Denn es trägt nichts aus, ob der, der lehrt, durch Vortrag oder durch Frage von den allgemeinen Prinzipien zu

den Schlußsätzen fortschreitet. Denn in beiden Fällen gelangt die Seele des Hörers über das Spätere durch das Frühere zur Gewißheit.

VIERTER ARTIKEL

Ob die intelligibeln Bilder von gewissen getrennten Formen ausfließen und so in die Seele kommen

Das Vierte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die intelligibeln Bilder von gewissen getrennten Formen ausfließen und so in die Seele kommen. Denn alles, was eine bestimmte Beschaffenheit durch Teilnahme hat, wird von dem verursacht, was diese Beschaffenheit durch seine Wesenheit hat, so wie das, was feurig ist, auf das Feuer als Ursache zurückgeht. Aber die intellektive Seele nimmt, sofern sie aktuell denkend ist, am Intelligibeln selbst teil. Denn der Verstand in Wirklichkeit ist gewissermaßen das Gedachte in Wirklichkeit. Also ist das, was an sich und durch seine Wesenheit aktuell Gedachtes ist, für die intellektive Seele die Ursache, daß sie aktuell denkt. Was aber aktuell durch seine Wesenheit gedacht wird, sind die ohne Materie existierenden Formen. Mithin werden die intelligibeln Bilder, durch die die Seele denkt, von gewissen getrennten Formen verursacht.

2. Außerdem, das Intelligible verhält sich zum Verstand wie das Sinnliche zum Sinn. Aber das Sinnliche, das außerhalb der Seele aktuell ist, ist Ursache der in dem Sinn befindlichen sensibeln Bilder, durch die wir wahrnehmen. Also werden die intelligibeln Bilder, durch die unser Verstand denkt, von bestimmten aktuell intelligibeln Dingen verursacht, die außerhalb der Seele sind. Von solcher Art aber sind nur die von der Materie getrennten Formen. Mithin fließen die intelligibeln Formen unseres Verstandes von bestimmten getrennten Substanzen aus.

3. Außerdem, alles, was potenziell ist, wird durch das in den Akt überführt, was aktuell ist. Wenn also

ANMERKUNGEN

¹⁾ Wir haben in der Überschrift zu der 84. Frage und in den vorstehenden Sätzen des Textes einiges geändert. Die Überschrift im Original lautet vollständig: „Wie die Seele, solange sie mit dem Leibe verbunden ist, die körperlichen Dinge denkt, die unter ihr sind.“ Das deutet auf die 89. Frage, die von der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele handelt und von uns der Kürze wegen nicht mit aufgenommen ist. Wir empfehlen aber, auch diese Frage nachzulesen, einmal, weil sie noch ein volleres Licht auf Thomas Lehre von der diesseitigen Erkenntnis der Seele wirft, und dann, weil das Geistesleben der Abgeschiedenen, soweit es den natürlichen Gesetzen folgt und nicht der Gnade untersteht — denn so handelt Thomas von ihm, unsere Teilnahme verdient. Ähnlich wie Thomas von diesen Dingen spricht, werden über sie wohl auch die heidnischen Weisen aller Zeiten gedacht haben, die von der übernatürlichen Seligkeit der Seelen nichts wußten. Nach der christlichen Anschauung erwartet ein solches Geistesleben auch die Seelen der ungetauften Kinder. — In dem ersten Satze des vorstehend übersetzten Abschnitts haben wir einige Worte hinzugesetzt, um den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden herzustellen. Dann haben wir die Worte ausgelassen, die besagen, daß zuerst von der diesseitigen und dann von der jenseitigen Erkenntnis der menschlichen Seele gehandelt werden solle. Auch die eingeklammerten Worte: „wie etwa das (Vermögen) der Bewegung“, haben wir aus uns hinzugesetzt.

²⁾ So übersetze ich *faute de mieux* das Original: *ad primum sic proceditur*. Man könnte auch sagen: mit dem Ersten wird es so angegangen. Es scheint aber nicht nur das Angehen oder Angreifen gemeint, sondern die ganze Behandlung der jeweiligen Frage, so daß man auch sagen könnte: mit dem Ersten oder beim Ersten wird so verfahren. Ich kenne die mittelalterliche Latinität zu wenig, um hierüber bestimmt urteilen zu können, gebe aber der zweiten Auffassung den Vorzug; übrigens ist zwischen beiden Auffassungen kein großer Unterschied.

³⁾ Die große und entscheidende Frage, ob unser Verstand das Körperliche denkt und erkennt, da er doch selbst unkörperlich ist, findet in diesem Artikel ihre wahre und ewig gültige Lösung: der Verstand denkt das Einzelne und Zu-

fällige in allgemeinen und notwendigen Begriffen, weil das Gedachte in dem Denkenden und überhaupt das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Denkenden und Erkennenden ist. Die gegebene Lösung ist also systematisch unanfechtbar. Aber die geschichtliche Bemerkung ist zu beanstanden, daß Plato die Ideen für allgemeine Wesenheiten gehalten habe. Ein Denker wie Plato konnte unmöglich übersehen, daß nur das Konkrete, nicht das Allgemeine wirklich sein kann. Sonst hätte er ja auch die höchste Idee, Gott, für allgemein gehalten und wäre somit der reinste Pantheist gewesen. Auch Augustin versteht die platonischen Ideen von den göttlichen schöpferischen und vorbildlichen Gedanken, die in den Arten und Individuen verkörpert sind und die wir in unseren Begriffen gleichsam dem schöpferischen Geiste nachdenken.

4) Wäre das Erkannte selbst und nicht bloß seine Ähnlichkeit in uns, so erkannten wir nichts, was außer uns ist. Es ist also nicht reell, sondern ideell in uns. Wäre das Erkannte überdies ein Körper, so müßte der Körper in uns und müßte die Seele selbst körperlich und stofflich sein. Durch den Stoff wird aber das Stoffliche zu einem Sein bestimmt, kann also nicht vieles werden, wie es das Erkennende gewissermaßen wird, indem es die Formen des Erkannten in sich aufnimmt. Das Stoffliche als Stoffliches erkennt also gar nicht, was aber erkennt, erkennt um so vollkommener, je weiter es sich von der Materialität entfernt.

5) Der zitierte Text bei Augustin, am Schluß des 5. Kapitels im 10. Buch de Trin., lautet: *Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.* Auch nach Augustin sind die sinnlichen Bilder oder Vorstellungen in den Organen. Das gilt ihm auch von den bewußten Vorstellungen der Phantasie, die ja ein sinnliches Vermögen ist. Die Seele gibt zu der Erzeugung der sinnlichen Bilder etwas von sich her, sofern die sinnliche Seele mit dem Leibe ihr gemeinsames Subjekt ist. Etwas aber behält sie sich vor, das ist der Verstand, mit dem sie über die Bilder urteilt und richtet, die eine von der Sinnlichkeit berückte Phantasie zusammenrafft. Freilich legt der Kirchenvater sonst auch der Phantasie im Menschen eine gewisse Selbständigkeit bei, sofern der Mensch die Phantasiebilder aus der Erfahrung willkürlich zusammenstellen und sich auch ganz neue Bilder denken kann.

6) Über das Buch de causis heißt es bei Überweg, Grundriß der Geschichte d. Phil. d. Altertums: „Ein in früheren latein. Ausg. d. Arist., Venet. 1496 und 1550—52 als ein Arist. Werk mit abgedrucktes, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der *Institutio theologica* des Proklus geflossenes Buch.“

⁷⁾ Mit „geschickt“ übersetze ich das „secundo“ des Originals. Analog wird sequitur gebraucht. So heißt es in der 88. Quästion im letzten Satz: ratio non sequitur, der Grund schickt sich nicht. — Daß man auf geschickte Fragen so antwortet, daß man durch die eigene Antwort lernt, geschieht durch das Licht des intellectus agens, des wirkenden Verstandes, den Aristoteles de anima 3,5 aufstellt. Wie wir in diesem Lichte die Begriffe denken als Gründe und Gesetze des unter sie fallenden Einzelnen, so auch die Beziehungen der Begriffe, kraft deren der eine Begriff den anderen fordert oder ausschließt. Es bedarf daher zur intellektuellen Erkenntnis keiner angeborenen Begriffe, sondern es genügt die angeborene Vernünftigkeit.

⁸⁾ Mit Dionysius ist der Act. Apostolorum 17, 34 erwähnte Areopagite gemeint. Die zitierte Schrift wie andere ihm zugeschriebene gehört nicht ihm an, sondern einem Autor des 4. oder 5. Jahrhunderts.

⁹⁾ Der getrennte Verstand als entfernte Ursache der menschlichen Intelligenz ist Gott, wie weiter unten gesagt wird.

¹⁰⁾ Was wir mit Gründe übersetzen, heißt bei Thomas rationes. Man kann auch übersetzen Begriffe oder Ideen. Es ist an die platonischen Ideen zu denken, wie sie Augustin versteht, als göttliche urbildliche und schöpferische Gedanken; vgl. Augustin liber de diversis quaestionibus octoginta-tribus, q. 46: „Die Ideen (Platos) können wir lateinisch, wenn wir ein Wort für das andere setzen wollen, entweder Formen (formas) oder Bilder (species) nennen. Wenn wir sie aber Gründe (rationes) nennen, so geben wir damit keine eigentliche Übersetzung, da die Gründe auf griechisch λόγοι, nicht Ideen heißen, jedoch wird jeder, der dieses Wort gebrauchen will, die Sache selbst richtig treffen. Denn die Ideen sind gewisse Grundformen oder feste und unveränderliche Gründe der Dinge, die selbst nicht (von fremder Hand) geformt sind und deshalb ein ewiges und immer gleichartiges Sein bewahren, da sie ihren Sitz in der göttlichen Intelligenz haben.“ — Die Frage ist also, ob wir unsere allgemeinen Begriffe, zunächst die der körperlichen Dinge dadurch haben, daß wir sie kraft einer Teilnahme an der göttlichen Intelligenz oder Dank einer Erweisung derselben erwerben. Diese Frage wird in dem Sinne, der in der Quästion erklärt wird, bejaht.

¹¹⁾ Die Worte des Kirchenvaters sind nur im Anfang nach dem Buchstaben zitiert, am Ende nur dem Sinn nach. Augustin glaubt in dem Verhalten der Israeliten beim Auszug aus Ägypten, cf. Exodus 12, 35 3 q., ein Vorbild dessen erblicken zu dürfen, was die kirchlichen Schriftsteller bei der Benutzung der heidnischen Philosophie getan haben und auch der christliche Lehrer bei der Benutzung der heidnischen Literatur überhaupt tun soll. Wie die Israeliten den Götzen-dienst ihrer Bedrücker verabscheuten und ihrem Lande den