

ALBERTUS MAGNUS

Über den Menschen

De homine

Nach dem kritisch erstellten Text
übersetzt und herausgegeben von

HENRYK ANZULEWICZ

und

JOACHIM R. SÖDER

Mit einem Geleitwort von

Ludger Honnefelder

Einleitung und Literaturverzeichnis von

Henryk Anzulewicz

Lateinisch–deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
ISBN 3-7873-1547-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag 2004. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Geleitwort. Von Ludger Honnefelder	VII
Einleitung. Von Henryk Anzulewicz	IX
1. Zum Autor der Schrift „Über den Menschen“	IX
2. Zur Schrift „Über den Menschen“	XIV
a) Textüberlieferung, Textkritik und Authentizität	XV
b) Titel, literarische Form und Gliederung	XXII
c) Entstehungszeit und -ort	XXVII
d) Quellen	XXXI
e) Inhalt	XXXV
f) Rezeptions- und Wirkungsgeschichte	XXXIX
3. Zu dieser Textausgabe und Übersetzung	XLIV

ALBERTUS MAGNUS

Über den Menschen

[Prolog]	3
1. Weshalb ist die Substanz der Seele früher zu erörtern als ihre Teile oder der Körper oder die aus Verbindung von Seele und Körper hervorgehende Ganzheit?	5
2. Was ist die Seele gemäß ihrer Substanz und Natur?	23
a) Über die Definitionen der Seele, denen zufolge sie eine gewisse durch sich selbst existierende Substanz ist	25

Die Definitionen des Aristoteles	47
1. Auf welche Weise ist die Seele Akt?	49
Über die Teile der Seele, die Einteilung und die eigentümlichen Affektionen und Tätigkeiten, die jenen zukommen	79
Über diese Differenzen der Seele: ‚Vegetatives‘, ‚Sinnenhaftes‘, ‚Vernunfthaftes‘, ob sie ein und dieselbe Substanz im Menschen sind oder nicht, und ob es in jedem beliebigen Lebewesen mehrere Seelen gibt	83
1. Ob diese drei nur eine Substanz, oder verschiedene Substanzen im Menschen sind? ...	83
Der Körper des Menschen, sofern er für den Theologen relevant ist	125
1. Die Zusammensetzung des Körpers Adams	125
Über die Verbindung der Seele mit dem Körper: Ob die Seele mit dem Körper mittels eines Mediums oder ohne ein Medium verbunden wird?	157
Literaturverzeichnis. Von Henryk Anzulewicz	171
Personenverzeichnis	197
Verzeichnis der Bibelstellen	198
Wort- und Sachindex	199

GELEITWORT

„Über den Menschen“ (*De homine*) will – gemäß der einleitenden Frage – das Werk handeln, aus dem dieser Band eine Auswahl zentraler Texte in lateinischer und deutscher Sprache vorstellt. Zum ersten Mal wird mit diesem Werk in der uns bekannten Geschichte der Philosophie „der Mensch“ zum Thema einer eigenen Schrift gemacht. Und nicht von ungefähr geschieht dies durch den Theologen und Philosophen *Albert den Großen* – einen Autor, von dem die Forschung immer deutlicher erkennt, welche zentrale Rolle er in der mittelalterlichen Vermittlung des antiken Erbes der Philosophie an das neuzeitlich-moderne Denken spielt. Als Direktor des *Albertus-Magnus-Instituts* in Bonn, dem die Verantwortung für die *Editio Coloniensis*, die kritische auf mehr als 40 Bände angelegte Gesamtausgabe der Werke Alberts, und seine Erforschung obliegt, freue ich mich deshalb, daß *Henryk Anzulewicz* und *Joachim R. Söder*, die beiden innerhalb der *Editio Coloniensis* für die kritische Ausgabe von *De homine* verantwortlichen Editoren, mit dem vorliegenden Band – noch vor dem in Kürze zu erwartenden Erscheinen des gesamten Textes in Band XXVII,2 der *Editio Coloniensis* – eine Auswahl wichtiger Passagen des Werkes innerhalb der *Philosophischen Bibliothek* einer breiteren Leserschaft zugänglich machen. Gern hat das *Albertus-Magnus-Institut* daher der Bitte des *Felix Meiner Verlags* um die Genehmigung des Vorabdrucks des lateinischen Textes entsprochen, welcher der Textauswahl des vorliegenden Bandes zugrunde liegt.

Es ist kein Zufall gewesen, daß Albert sich mit dieser frühen Schrift „dem Menschen“ zugewandt hat und daß sein daraus

entstandenes Werk eine so intensive Verbreitung fand. Zwar hat die Frage nach dem Menschen und dem Gelingen seines Lebens – neben der Frage nach dem Kosmos und seinem Ursprung – die Philosophie von ihren ersten Anfängen an bewegt. Doch wurde die Antwort auf diese Frage lange Zeit nur indirekt, nämlich im Rahmen von Disziplinen gesucht, die sich umfassenderen Fragestellungen widmen: der *Metaphysik*, der *Naturphilosophie* und der *Ethik*. Auch bei Albert ist es eine übergreifende Frage, nämlich die der christlichen Theologie nach dem Plan der göttlichen Schöpfung, die ihn auf das Thema des Menschen stoßen läßt. Doch wenn es der Mensch weder als Geistwesen noch als Naturwesen sondern *als Mensch* ist, dem in diesem Plan eine zentrale Stellung zukommt, was bedeutet es dann ein *Mensch* zu sein und eine Einheit darzustellen, deren Bedeutung durch seine Charakterisierung als Natur- und als Geistwesen noch keineswegs erfaßt ist? Die Antwort kann für Albert nicht ohne Berücksichtigung all dessen gewonnen werden, was die vor- und außerchristliche Philosophie über den Menschen als Natur- und als Geistwesen zu sagen hat. Doch sieht er sich durch das Insistieren der Theologie auf dem „Menschen“ gezwungen, über das Erreichte hinaus zu fragen und – wie nie zuvor – die besondere Einheit zum Thema zu machen, die den Menschen *als Menschen* charakterisiert. Wie kann diese Einheit gedacht werden, wenn an der Leiblichkeit, die den Menschen in die Naturwesen einreicht, ebenso wie an der Geistigkeit festgehalten werden soll, die ihn die Grenzen der Natur transzendieren läßt, und Einheit mehr heißen soll als eine kontingente Verbindung beider Seiten des Menschen?

Noch bevor Albert seine umfassende und im lateinischen Westen epochemachende Kommentierung der Schritt für Schritt wieder bekannt gewordenen Werke des Aristoteles beginnt, unternimmt er in *De homine* am Thema des Men-

schen den Versuch, der ihn zur Schlüsselgestalt in der Konfrontation zwischen der christlichen Glaubenslehre und der antiken Philosophie und ihren jüdischen und islamischen Weiterführungen werden läßt, nämlich den Anspruch des philosophischen Denkens unverkürzt aufzunehmen, ihn jedoch zugleich und vorbehaltlos den neuen Fragen im Horizont des christlichen Glaubens auszusetzen. Dieser Vorgang verändert beide Größen: Die Philosophie wird durch die ihr bislang fremden Fragen erweitert und transformiert, die Theologie zur Entwicklung der ihrem Anspruch gemäßen Gestalt als Wissenschaft genötigt.

Die von der Theologie provozierte und von Albert mit Hilfe der Philosophie beantwortete Frage nach dem Menschen als einer ursprünglichen Einheit von Natur- und Geistwesen hat *De homine* nicht nur zu seiner erstaunlichen Wirkung im Mittelalter geführt; sie läßt diese Schrift auch in der Gegenwart angesichts der nach wie vor unüberwundenen Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften und ihren Weisen, den Menschen zu betrachten, unvermindert aktuell sein. Der vorliegenden Textauswahl ist daher eine breite Leserschaft zu wünschen.

Ludger Honnefelder

EINLEITUNG

Die vorliegende Ausgabe präsentiert erstmalig eine anhand der handschriftlichen Überlieferung kritisch erstellte lateinische Textauswahl mit der deutschen Parallelübersetzung aus dem anthropologischen Werk „Über den Menschen“ (*De homine*) des Albertus Magnus. Das bisher in seiner literar- und geistesgeschichtlichen Bedeutung durch die historische und systematische Mittelalterforschung erst ansatzweise gewürdigte Werk wird demnächst in der *Editio Coloniensis*, der kritischen Gesamtausgabe (*Alberti Magni Opera Omnia*, Band XXVII/2) verfügbar sein.¹

1. *Zum Autor der Schrift „Über den Menschen“*

Albertus Magnus wurde um 1200 in Lauingen an der Donau geboren. Über seine Eltern und seine Kindheit ist, abgesehen von einigen autobiographischen Reminiszenzen im Werk, wenig Sicheres überliefert. Seit etwa 1222 weilte er in Norditalien, wo er sich möglicherweise dem in Padua florierenden *studium litterarum* hingab und wo er seine ersten Kenntnisse der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles erwerben konnte.² In Padua ist er 1223 Jordan von Sachsen, dem Ordensmeister des 1217 durch Dominikus von Caleruega (†1221) gegründeten Ordens der Predigerbrüder begegnet.

¹ Vgl. L. Honnefelder/M. Dreyer (Hg.), Albertus Magnus und die Editio Coloniensis, Münster 1999 (Lectio Albertina, 1). B. Göhring, Zur Überlieferung der Werke Alberts des Großen, 186, 189.

² Vgl. H. Chr. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie, 12–13.

Von Jordan wurde er für die dem Studium und der Verkündigung evangelischer Wahrheit in evangelischer Armut verpflichteten Ordensgemeinschaft des Dominikus gewonnen. Die Probezeit im Orden (mindestens 6 Monate) und das Theologiestudium (mindestens 4 Jahre) hat er wahrscheinlich in Köln absolviert. Anschließend nahm er Aufgaben des Lektors an den Konventsschulen der weitflächigen deutschen Dominikanerprovinz *Teutonia* in Hildesheim, Freiburg im Breisgau, in Regensburg und Straßburg wahr. Aus dieser Zeit stammt seine frühe moraltheologische Schrift „Über das Wesen des Guten“ (*De natura boni*), die unvollendet blieb oder möglicherweise unvollständig überliefert wurde.³

Anfang der 40er Jahre des 13. Jh. wurde Albert als erster deutscher Dominikaner vom Ordensmeister Johannes von Wildeshausen (1241–1252) zum Promotionsstudium nach Paris gesandt. Nach der Promotion im Frühjahr 1245 übernahm er bis 1248 einen der zwei theologischen Lehrstühle, welche die Dominikaner an der Pariser Universität innehatten. Das in diesem Jahr in Paris tagende Generalkapitel der Dominikaner gab ihm den Auftrag, in Köln das ordenseigene *Studium generale et sollemne* einzurichten. Es scheint, daß Albert noch vor dem 15. August 1248 – dem Datum der Grundsteinlegung zum Kölner Dom – in Begleitung seines Schülers Thomas von Aquin in Köln eintraf und mit dem Aufbau der ersten philosophisch-theologischen Hochschule Deutschlands und der Vorläuferin der Kölner Universität begann. Nach sechs Jahren seines Wirkens als Regens des Kölner *Studium generale* der Domi-

³ Vgl. P. Simon, *Ad tractatum De natura boni Prolegomena*, in: Alb., *De natura boni* (ed. E. Filthaut, Münster 1974, *Alberti Magni Opera Omnia*), Ed. Colon. t.25,1 p.VI v.20–33. H. Anzulewicz, *De forma resultante in speculo des Albertus*, Münster 1999, 12–13. Ders., *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Münster 1999, 5–6, 11–15, 19–20.

nikaner⁴ wurde er 1254 auf dem Provinzkapitel in Worms für drei Jahre zum Provinzial der Ordensprovinz *Teutonia* gewählt. In dieser Zeit fiel ihm die Aufsicht über 39 Männerkonvente und über mehr als zwanzig Frauenklöster auf einem Gebiet zu, das sich im Norden von Antwerpen über Stralsund bis Riga, im Süden von Ptuj (Slovenien) bis Zürich erstreckte. Die Visitationsreisen, welche laut der Ordensregel zu Fuß zu unternehmen waren, führten ihn möglicherweise bis nach Riga, wo es seit 1234 einen Predigerkonvent gab.

Noch in seiner Eigenschaft als Provinzial ging Albert 1256 im Auftrag des Ordensmeisters zur päpstlichen Kurie nach Anagni, um dort die Bettelorden vor den Angriffen seitens des Weltklerus zu verteidigen und sich vor der Öffentlichkeit mit den heterodoxen philosophischen Lehren über den menschlichen Intellekt und den astralen Determinismus (*Fatum*) auseinanderzusetzen.

In den Jahren 1257–1260 war Albert wieder am Kölner *Studium generale* der Dominikaner tätig. Anfang 1261 ernannte ihn Papst Alexander IV. zum Bischof von Regensburg. Ungeachtet eindringlicher Bitten des Ordensmeisters Humbert von Romans, der Erhebung zu dieser Würde zu widerstehen, fügte sich Albert dem Willen des Papstes.⁵ Aber kaum ein Jahr nach seiner Erhebung zum Bischof, unmittelbar nach dem Tod von Alexander IV. (1261), legte er das Amt nieder und verweilte zunächst – bis Anfang 1263 – am Hof von Papst Urban IV., dem Nachfolger von Alexander IV., in Anagni und Orvieto. Dort war er als Lektor tätig, bis ihn

⁴ Vgl. W. Senner, Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner *Studium generale* der Dominikaner, in: J.A. Aertsen/A. Speer (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin – New York 2000 (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), 149–169.

⁵ Vgl. R. Schieffer, *Albertus Magnus. Mendikantentum und Theologie im Widerstreit mit dem Bischofsamt*, Münster 1999 (*Lectio Albertina*, 3), 1–19.

der Papst am 13. Februar 1263 zum Kreuzzugsprediger für Deutschland, Böhmen und den angrenzenden deutschsprachigen Raum ernannte. Unterstützt durch den Franziskanerprediger Berthold von Regensburg nahm er diese Aufgabe nur kurze Zeit bis zum Tod Urbans IV. (2. Oktober 1263) wahr.

Von 1264 bis 1269 lehrte Albert an den Hausstudien in den Konventen von Würzburg, wo sein leiblicher Bruder Heinrich lebte, und in Straßburg, wo die Studienleitung seinem Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg oblag. Die von Albert seit langem geplante Rückkehr nach Köln verzögerte sich nicht zuletzt wegen einer politisch schier ausgewogenen Situation in der Stadt infolge des schwelenden Konfliktes der Bürgerschaft mit dem Erzbischof Engelbert von Falkenburg (1261–1274) und der dadurch verursachten schweren Not, unter welcher die mit dem päpstlichen Interdikt belegte Stadt zu leiden hatte. Auf Bitten des Ordensmeisters Johannes von Vercelli begab sich Albert wahrscheinlich im Jahre 1270 nach Köln mit dem Ziel, zwischen dem Erzbischof und der Bürgerschaft zu schlichten. Durch seine Intervention, die dank seines hohen Ansehens, seiner Unbefangenheit und Umsicht von beiden Streitparteien erwünscht wurde, gelang es ihm, die Feindseligkeiten beizulegen und den Frieden in der Stadt wiederherzustellen.⁶ Von seinen großen Verdiensten um den Frieden in der Stadt Köln und vielerorts in Deutschland zeugen zahlreiche historische Urkunden.⁷

⁶ Hierzu vgl. H. Stehkämper, Albertus Magnus und politisch ausgewogene Situationen in Köln, in: W. Senner u.a. (Hg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F., 10), 359–373.

⁷ Vgl. H. Stehkämper, Pro bono pacis. Albertus Magnus als Friedensmittler und Schiedsrichter, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 23 (1977), 297–382.

ALBERTUS MAGNUS

Über den Menschen

De homine

[PROLOGUS]

Consequenter transeundum est ad quaerendum de homine. De quo primo quaerendum est secundum statum eius in se ipso et postea de loco eius, qui paradisu dicitur.

Circa statum eius in seipso quaerenda sunt tria. Quorum primum est de anima ipsius, secundum de corpore, tertium de coniuncto.

Circa primum quaeruntur duo. Quorum primum est de substantia et natura eius; secundum autem de partibus ipsius et divisione et propriis passionibus et operationibus, quae accidunt illis, secundum quod dicit *Philosophus* in *I De anima*:¹ 'Inquirimus autem considerare et cognoscere naturam ipsius et substantiam, postea quaecumque accidunt circa ipsam. Quorum aliae quidem propriae passionis animae esse videntur, aliae autem communes, ex eo quod illa animalibus inest.'

Circa primum quaeruntur tria, scilicet quare prius disputandum est de substantia animae quam de partibus eius vel de corpore vel coniuncto; et an sit; et quid sit secundum substantiam ipsius et naturam.

¹ Arist., De an. I 1 (402a7–10); transl. vetus: Alb., De an. Ed. Colon. t.7,1 p.5 v.51–52.21–p.6 v.28.

[PROLOG]

Im folgenden wollen wir dazu übergehen, den Menschen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Dabei soll der Mensch zunächst seinem Zustand in sich selbst nach untersucht werden und anschließend sein [natürlicher] Ort, der Paradies heißt.

In bezug auf den Zustand des Menschen in sich selbst muß dreierlei untersucht werden: [A] erstens seine Seele, [B] zweitens der Körper, [C] drittens die aus der Verbindung [von Seele und Körper] hervorgehende Ganzheit.

Zum ersten Punkt ergeben sich zwei Untersuchungen: [I] die erste über die Substanz und Natur der Seele, [II] die zweite über ihre Teile und Einteilung sowie eigentümlichen Affektionen und Tätigkeiten, die den Teilen als Akzidenzien zukommen. Dementsprechend sagt der Philosoph im ersten Buch *Über die Seele*: ‚Wir stellen eine Untersuchung an, um die Natur und Substanz der Seele zu betrachten und zu erkennen, und dann, was ihr als Akzidenzien zukommt. Von diesen nun scheinen die einen der Seele eigentümliche Affektionen zu sein, die anderen aber allgemeine, die die Seele betreffen, sofern sie Lebewesen innewohnt.‘

Zum ersten Punkt ergeben sich drei Fragen, nämlich [1] weshalb die Substanz der Seele früher zu erörtern ist als ihre Teile oder der Körper oder die aus der Verbindung [von Seele und Körper] hervorgehende Ganzheit, [2] ob es die Seele gibt, [3] was sie gemäß ihrer Substanz und Natur ist.

[DE HOMINE SECUNDUM STATUM
EIUS IN SEIPSO]

[A. De anima hominis]

[I. De substantia et natura animae]

*1. Quare prius disputandum est de substantia animae quam
de partibus eius vel de corpore vel coniuncto*

Ad primum proceditur sic:

(1) Omnis cognitio intelligibilium ortum habet ex cognitione sensibilibus secundum aliquem modum; substantia animae et natura sunt de numero cognoscibilium intelligibilium; ergo cognitio earum ortum habebit ex cognitione sensibilibus. Sensibilia autem illa, ex quibus cognoscitur anima, non sunt nisi ex parte corporis vel actuum eius, qui conveniunt ei secundum partes; ergo de illis videtur debere esse disputatio prior. Veritas primae accipitur ex fine *secundi Posteriorum*, ubi sic dicit *Philosophus*:² Videtur autem sensus omnibus inesse animalibus. Habent enim potentiam iudicativam, quam vocamus sensum; cum insit autem sensus, in his quidem animalibus fit mansio sensibilis, in aliis autem non fit. In quibuscumque igitur non fit, aut omnino aut circa quae non fit, non est in his cognitio ultra quae non sentiunt; in quibus

² Arist., An. post. II 19 (99b34–100a9); transl. ant.: Arist. Lat. IV,1–4 p.105 v.9–p.106 v.4. Cf. Alb., An. post. II tr.5 c.1 (Ed. Paris. t.2 p.229b).

[DER MENSCH SEINEM ZUSTAND
IN SICH SELBST NACH]

[A. Die Seele des Menschen]

[I. Substanz und Natur der Seele]

*1. Weshalb ist die Substanz der Seele früher zu erörtern
als ihre Teile oder der Körper oder die aus der Verbindung
[von Seele und Körper] hervorgehende Ganzheit?*

In bezug auf den ersten Punkt gehen wir folgendermaßen vor:

(1) Jede Erkenntnis von Geistigem nimmt auf irgendeine Weise ihren Ausgang bei der Erkenntnis von Sinnhaftem. Substanz und Natur der Seele zählen zum Bereich des geistig Erkennbaren. Folglich müßte ihre Erkenntnis den Ausgang bei der Erkenntnis von Sinnhaftem nehmen. Jenes Sinnhafte, aus dem heraus die Seele erkannt wird, findet sich nirgendwo anders als auf seiten des Körpers bzw. seiner Akte, die ihm seinen Teilen entsprechend zukommen. Folglich muß über sie, wie es scheint, zuerst eine Erörterung angesetzt werden. Die Wahrheit der ersten Prämisse ergibt sich aus dem, was am Ende des zweiten Buchs der *Zweiten Analytik* steht, wo der Philosoph so sagt: „Es scheint, daß alle Lebewesen Sinne besitzen, denn sie verfügen über ein Beurteilungsvermögen, das wir «Sinn» nennen. Sofern sie aber Sinn besitzen, entsteht bei den einen Lebewesen ein bleibender Sinesseindruck, bei anderen jedoch nicht. Diejenigen, bei denen er nicht entsteht – sei es überhaupt nicht oder nur in bezug auf etwas –, die haben keine darüber hinausgehende Erkenntnis, die nicht sinnhaft wäre. Denjenigen hingegen, die

autem inest sentientibus habere est unum quiddam in anima. Multis igitur factis huiusmodi iam differentia quaedam fit, quare et in his quandam inest fieri rationem ex talium memoria, in aliis vero non. Ex sensu igitur fit memoria, ex memoria autem multotiens facta experimentum. Multae enim memoriae numero experimentum est unum. Experimento autem ex omni quiescente universali in anima, uno praeter multa, quod cum in omnibus unum sit illud, artis principium est et scientiae.³ Veritas secundae accipitur ex hoc quod a *Platone*³ supponitur anima esse incorporea.

(2) Item, in *XI Primae philosophiae Philosophus*⁴ docet venire in cognitionem motorum, qui sunt substantiae separatae et intelligibiles, per cognitionem mobilium, quae sunt corpora mota secundum locum; ergo videtur a simili quod etiam hic veniendum esset in cognitionem animae per cognitionem corporis, quod movetur et regitur ab ea.

(3) Item, in *secundo De anima* dicit *Philosophus*⁵ quod prius sunt actus potentiis et praevis secundum rationem. Si autem sic, et his adhuc priora sunt opposita⁶, idest obiecta; ergo videtur quod ab obiectis esset incipiendum, et postea de actibus, deinde de potentiis, et tandem de substantia et natura animae esset disputandum.

Si forte dicatur quod obiecta priora sunt actibus et actus

³ Vide Ioh. de Rupella, Tract. de divis. mult. pot. an. I 8 (ed. Michaud-Quantin p.63 v.342–344 cum nota). Cf. Alb., De an. Ed. Colon. t.7,1 p.21 v.37–p.22 v.83. Nemes. Emes., De nat. hom. c.2 (ed. Morani p.30 v.19–20); transl. Burg. c.2 (ed. Verbeke-Moncho p.40 v.89).

⁴ Arist., Metaph. XII 8 (1073a14–1074b14). Cf. Alb., Metaph. Ed. Colon. t.16 p.503 v.80–87, p.505 v.83–89, p.510 v.67–79, p.512 v.74–83, p.517 v.82–88, p.518 v.87–91, p.519 v.83–88, p.503 v.78–p.520 v.21.

⁵ Arist., De an. II 4 (415a18–20); transl. vetus: Alb., De an. Ed. Colon. t.7,1 p.83 v.59–60, p.84 v.1–4.

sinnenhaft wahrnehmen und denen der Sinneseindruck anhaftet, gelingt es, ein bestimmtes Etwas in der Seele zu halten. Und wenn dies auf die beschriebene Weise häufiger geschieht, ergibt sich wiederum ein neuer Unterschied, dem zu Folge sich in den einen aus der Erinnerung solcher Eindrücke ein bestimmter Begriff bildet, in den anderen aber nicht. Aus der Sinneswahrnehmung also entsteht die Erinnerung, aus der Erinnerung aber, wenn sie viele Male zustandekommt, Erfahrung. Denn der Zahl nach viele Erinnerungen machen eine Erfahrung aus. In der Erfahrung aber, die aus jedem Allgemeinen gewonnen wird, das in der Seele zur Ruhe kommt – nämlich des Einen neben den vielen, das, wenn es auch in allen ist, doch ein Eines bleibt – liegt der Anfang von Kunst und Wissen.‘ Die Wahrheit der zweiten Prämisse ergibt sich daraus, daß von Platon vorausgesetzt wird, die Seele sei unkörperlich.

(2) Ferner: Im elften Buch der *Ersten Philosophie* lehrt der Philosoph, daß man zur Erkenntnis der Bewegten, das sind die getrennten und geistigen Substanzen, durch die Erkenntnis der beweglichen Dinge, das sind die ortsbewegten Körper, gelangt. Also scheint es analog auch hier möglich, daß man zur Erkenntnis der Seele durch die Erkenntnis des Körpers gelangt, der von ihr bewegt und gelenkt wird.

(3) Ferner: Im zweiten Buch *Über die Seele* sagt der Philosoph, daß ‚Akte früher sind als Vermögen und ihnen der Wesensbestimmtheit nach vorausgehen. Wenn dies aber stimmt, dann ist noch früher als diese [Akte] das, was ihnen gegenübersteht,‘ das heißt die Objekte. Folglich, so scheint es, muß man bei den Objekten den Anfang nehmen, hierauf die Akte, dann die Vermögen und endlich die Substanz und Natur der Seele erörtern.

Falls man vielleicht einwenden wollte, daß nur in bezug auf uns Objekte früher als Akte und Akte früher als Vermögen sind, nicht aber schlechthin, so wäre das entgegen der

potentiis quoad nos et non simpliciter, hoc erit contra litteram, quia ipse dicit quod ,sunt praevis secundum rationem.’

Praeterea, illud est prius alio simpliciter, quod cadit in ratione eius diffinitiva; sed obiecta cadunt in ratione actuum diffinitiva et actus potentiarum; ergo actus sunt priores potentiis et obiecta actibus simpliciter. Veritas primae patet per se. Secunda autem probatur in *Metaphysica*⁶ et in *aliis locis*,⁷ ubi potentia semper per actum diffinitur, et actus ab obiectis accipiunt speciem et differentiam constitutivam.

(4) Praeterea, non videtur valere ratio *Philosophi*,⁸ quam ponit ,ex certitudine’, quod de anima prius disputandum sit quam de corpore; certius enim videtur esse corpus, quod manifestatur ad sensum, ad phantasiam et ad intellectum; anima enim non manifestatur sic, et ita secundum suam rationem videtur sequi oppositum.

Sed contra:

Omnis actus praecedit id cuius est actus substantia et ratione; anima est actus corporis; ergo praecedit ipsum substantia et ratione. Cum igitur disputatio incipiat ab eo quod est prius substantia et ratione, debet incipere ab anima. Prima scribitur in *IX Metaphysicae*.⁹ Secunda patet ex ratione disputationis, quae procedit ex principiis prioribus secundum rationem, et maxime disputatio doctrinalis, sicut dicitur in *primo Elenchorum*:¹⁰ ,Doctrinales quidem disputationes sunt,

⁶ Arist., *Metaph.* IX 8 (1049b5–17). Cf. Alb., *Metaph.* Ed. Colon. t.16 p.422 v.73–74, p.423 v.61–65, p.422 v.62sq.

⁷ Ex. gr. Arist., *De an.* II 4 (415a14–22); *De somno et vig.* I (454a8). Cf. Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7,1 p.83 v.57–61.6sq.; *De somno et vig.* I tr.1 c.3 (Ed. Paris. t.9 p.125a).

⁸ Arist., *De an.* I 1 (402a1–4). Cf. Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7,1 p.3 v.57–58.23sq.

⁹ Arist., *Metaph.* IX 8 (1049b4–5). Cf. Alb., *Metaph.* Ed. Colon. t.16 p.422 v.73.62–66.

¹⁰ Arist., *De sophist.* el. 2 (165b1–2); transl. Boethii: Arist. Lat. VI,1–3 p.7 v.8–10. Cf. Alb., *De sophist.* el. I tr.1 c.4 (Ed. Paris. t.2 p.531b).

Textvorlage, denn Aristoteles selbst sagt, „sie gehen der Wesensbestimmtheit nach voraus.“

Außerdem: Etwas, das in die Definitionsbestimmung eines anderen fällt, ist schlechthin früher als dieses. Objekte fallen nun in die Definitionsbestimmung der Akte und Akte in die der Vermögen. Also sind Akte schlechthin früher als Vermögen und Objekte schlechthin früher als Akte. Die Wahrheit der ersten Prämisse ist selbstevident. Die zweite Prämisse wird in der *Metaphysik* und andernorts bewiesen, wo das Vermögen immer durch den Akt definiert wird und Akte von Objekten ihre Wesensart und konstitutive Differenz empfangen.

(4) Außerdem: Das Argument des Philosophen, das er „auf Grund der Sicherheit“ ins Spiel bringt, scheint ungültig, – daß nämlich die Seele früher zu erörtern sei als der Körper. Sicherer nämlich scheint der Körper zu sein, der sich der Sinneswahrnehmung, dem Vorstellungsvermögen und dem Intellekt gleichermaßen als Erkenntnisobjekt darbietet. Die Seele nämlich biete sich nicht in gleicher Weise als Erkenntnisobjekt dar; und so scheint aus seinem Argument genau das Gegenteil zu folgen.

Aber dagegen spricht:

Jeder Akt geht dem, wovon er Akt ist, der Substanz und Wesensbestimmtheit nach voraus. Die Seele ist Akt des Körpers. Folglich geht sie ihm der Substanz und Wesensbestimmtheit nach voraus. Wenn also die Erörterung bei dem beginnen soll, was der Substanz und Wesensbestimmtheit nach früher ist, muß sie bei der Seele beginnen. Die erste Prämisse steht im neunten Buch der *Metaphysik*. Die Evidenz der zweiten ergibt sich aus dem Begriff und Wesen der Erörterung, denn sie schreitet ausgehend von vorgeordneten Prinzipien gemäß dem diskursiven Erkenntnisvermögen voran, und ganz besonders die lehrhafte Erörterung, wie es im ersten Kapitel der *Widerlegungen* heißt: „Lehrhafte Er-

quae ex propriis principiis cuiusque disciplinae, et non ex his quae respondententi videntur, syllogizant.⁶

(5) Item, quicquid est tamquam principium alicuius, prius est considerandum quam illud; anima est tamquam principium animalium⁷, sicut dicitur in principio *De anima*;¹¹ ergo prius est consideranda quam illud.

(6) Item, cuiuscumque cognitio proficit ad veritatem omnium, illud prae omnibus est considerandum; animae cognitio proficit ad veritatem omnium; ergo prae omnibus est consideranda. Prima patet per se. Secunda scribitur in principio *De anima*.¹²

(7) Item, quicquid est nobilius, melius et mirabilius alio, prius illo est considerandum; anima est nobilior, melior et mirabilior corpore; ergo prius est illo consideranda. Prima patet per se. Secunda scribitur in capite libri *De anima*.¹³

Solutio: Ultimis rationibus videtur esse consentiendum.

(1) Et respondendum est ad primum quod duplex est via in cognitionem animae. Quarum una est quod per cognitionem substantiae ipsius et naturae cognoscuntur causae accidentium, quae sunt passiones partium animae. Omnis enim passio causatur a principiis substantiae. Et haec via prior est. Alia via est a passionibus sive accidentibus propriis quae inferunt passiones, procedens in cognitionem partium animae, quibus illa accidentia inferunt passiones, sicut color visui et sonus auditui, et sic de aliis. Et haec via posterior est, eo quod in ea principium cognitionis sunt accidentia quae supponuntur cognita, non autem sunt cognita nisi ex causis suis. Causa

¹¹ Arist., *De an.* I 1 (402a6–7); transl. vetus: Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7, l p.3 v.59–60, p.4 v.49sqq.

¹² Arist., *De an.* I 1 (402a4–7). Cf. Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7, l p.3 v.58–60, p.4 v.49–p.5 v.18.

¹³ Arist., *ibid.* (402a1–4). Cf. Alb., *ibid.* p.3 v.57–58.23–51.

örterungen sind diejenigen, die ihre Schlüsse aus den jeder Disziplin eigentümlichen Prinzipien ziehen, und nicht aus dem, was dem Antwortenden richtig scheint.⁴

(5) Ferner: Was gleichsam Prinzip einer Sache ist, ist früher zu betrachten als jene Sache. Die Seele ist gleichsam Prinzip der Lebewesen, wie es zu Beginn von *Über die Seele* heißt. Folglich ist sie früher zu betrachten als jene.

(6) Ferner: Wessen Erkenntwerden zur [Erkenntnis der] Wahrheit von allem verhilft, das ist vor allem anderen zu betrachten. Das Erkenntwerden der Seele verhilft zur [Erkenntnis der] Wahrheit von allem. Folglich ist die Seele vor allem anderen zu betrachten. Die erste Prämisse ist selbstevident. Die zweite steht zu Beginn von *Über die Seele*.

(7) Ferner: Was vornehmer, besser und bewundernswerter als anderes ist, ist früher als jenes zu betrachten. Die Seele ist vornehmer, besser und bewundernswerter als der Körper. Folglich ist sie früher als jener zu betrachten. Die erste Prämisse ist selbstevident. Die zweite steht am Anfang des Buchs *Über die Seele*.

Lösung: Den letzten Argumenten muß man, wie es scheint, zustimmen.

(1) Die Antwort auf das erste Argument muß lauten, daß es bei der Erkenntnis der Seele einen zweifachen Weg gibt. Der eine besteht darin, daß durch die Erkenntnis ihrer Substanz und Natur die Ursachen der Akzidenzien erkannt werden, die Affektionen der Seelenteile sind. Jede Affektion wird nämlich durch Prinzipien der Substanz verursacht. Dieser Weg ist vorrangiger. Der andere Weg führt von den Affektionen bzw. den eigentümlichen Akzidenzien, die die Seele affizieren, zur Erkenntnis der Seelenteile, die von jenen Akzidenzien affiziert werden, wie etwa der Sehsinn von der Farbe und das Gehör vom Klang, usw. Dieser Weg ist nachrangiger, denn bei ihm stellen die Akzidenzien das Erkenntnisprinzip dar, die als bereits erkannt vorausgesetzt werden. Erkennt

autem accidentium est substantia et natura subiecti illius, cui accidunt accidentia illa. Et ita patet quod prima via praecedit secundam, utraque tamen necessaria est.

Unde *Philosophus* in *primo De anima*:¹⁴ ,Videtur autem non solum quod quid est cognoscere utile esse ad cognoscendum causas accidentium substantiis, sicut in mathematicis quid rectum, quid obliquum, quid linea, quid planum ad cognoscendum quot rectis trianguli anguli sunt aequales, sed etiam e converso accidentia conferunt magnam partem ad cognoscendum quod quid est. ‘ Si enim de aliquo non quaeretur nisi ratio substantiae et naturae, non cognosceretur illud secundum esse determinatum partium suarum in natura, sed in universali tantum, in quo non scirentur partes nisi in potentia, et sic scirentur imperfecte. Et ideo necesse est quod sciantur partes, secundum quod determinatis passionibus subiciuntur. Cum enim sic habeant esse in natura, erit iste modus sciendi rem in particulari et in propria natura, sicut habetur ab *Aristotele* in *secundo Priorum*.¹⁵ Et ideo etiam ipse dicit in *primo De anima*:¹⁶ ,Cum enim habeamus tradere secundum phantasiam et imaginationem de accidentibus aut omnibus aut pluribus, tunc et de substantia habemus quod quid est specialiter dicere. Omnis enim demonstrationis principium est quod quid est. Quare secundum quascumque diffinitiones non contingit accidentia cognoscere, sed nec coniecturari de ipsis facile, manifestum est quod dialectice

¹⁴ Arist., *De an.* I 1 (402b16–22); transl. vetus: Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7, l p.9 v.80–83, p.10 v.36–71.

¹⁵ Arist., *Anal. pr.* II 1 (53a15–17). Cf. Alb., *Anal. pr.* II tr.1 c.1 (Ed. Paris. t.1 p.690b).

¹⁶ Arist., *De an.* I 1 (402b22–403a2); transl. vetus: Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7, l p.9 v.83–86, p.10 v.71–p.11 v.52.

werden können sie aber nur durch ihre jeweiligen Ursachen; Ursache aber der Akzidenzien ist die Substanz und Natur jenes Subjekts, dem sie als Akzidenzien zukommen. Auf diese Weise ist evident, daß der erste Weg dem zweiten vorgeordnet ist; dennoch ist keiner der beiden verzichtbar.

Deshalb sagt der Philosoph im ersten Buch *Über die Seele*: ‚Es scheint aber nicht nur nützlich das Was-etwas-ist zu erkennen, damit man die Ursachen der Akzidenzien erkennt, die den Substanzen anhaften (wie in der Mathematik was das Gerade, was das Ungerade, was eine Linie, was eine Fläche ist, damit man erkennt, wie vielen rechten Winkeln die Winkel eines Dreiecks gleich sind), sondern auch umgekehrt tragen die Akzidenzien einen großen Teil zur Erkenntnis des Was-etwas-ist bei.‘ Wenn von einem Gegenstand nämlich ausschließlich die Wesensbestimmtheit der Substanz und Natur untersucht würde, würde dieser Gegenstand nicht hinsichtlich des ‚in Natur‘ so oder so bestimmten Seins seiner Teile erkannt, sondern lediglich in einem Allgemeinen, in dem die Teile nur im Status der Möglichkeit gewußt würden, und das bedeutet: auf unvollkommene Weise. Daher ist das Wissen um die Teile unverzichtbar, sofern sie so oder so bestimmten Affektionen unterworfen sind. Haben sie nämlich auf diese Art Sein ‚in Natur‘, dann wird dies die Weise sein, eine Sache als besondere und in ihrer eigentümlichen Natur zu wissen, wie es bei Aristoteles im zweiten Buch der *Ersten Analytiken* heißt. Und deshalb sagt er auch im ersten Buch *Über die Seele*: ‚Wenn wir nämlich in der Lage sind, nach Maßgabe von Phantasie und der Vorstellungskraft etwas über Akzidenzien – seien es alle oder doch mehrere – vorzutragen, dann sind wir auch bei der Substanz in der Lage, das Was-etwas-ist im speziellen anzugeben. Das Was-etwas-ist ist nämlich Prinzip jedes Beweises. Aus der Tatsache aber, daß es entsprechend bestimmter Definitionen nicht gelingt die Akzidenzien zu erkennen, es aber auch nicht leicht ist, über sie

dicantur et vane omnes.⁴ Hoc est, quando habitum habemus talis scientiae, per quam possumus tradere, hoc est rationem reddere, de accidentibus, quae sunt secundum imaginationem et phantasiam et ceteras potentias animae, ut est immutari sensum a sensibili hoc vel illo et tenere phantasmata et cognoscere intelligibilia et terri ad quaedam imaginata et concupiscere quaedam alia, tunc possumus ex eodem habitu perfecte dicere non solum universaliter quid est anima secundum substantiam et naturam, sed specialiter quid est secundum esse determinatum, quod habet in partibus his vel illis. Et hoc necessarium est, quia illud principium demonstrationis quod est medium in demonstratione, est quid est, idest diffinitio passionis non solum dicens esse passionis, sed etiam causam inesse demonstrans, idest quare insit. Unde si aliqua diffinitio datur de substantia et natura subiecti in universali, ex qua non cognoscitur determinatum esse partium sub illis aut istis passionibus naturalibus, illa erit dialectica, idest transcendens esse rei quod habet in natura, et vana, quia non concludit passionem de subiecto, si ponatur medium in demonstratione. Vanum enim est, ut habetur in *secundo Physicorum*,¹⁷ quod est ad aliquem finem, quem non includit.

Dicendum igitur quod aliud est secundum principiorum generationem et aliud secundum processum ex principiis illis.

¹⁷ Arist., Phys. II 6 (197b23–27). Cf. Alb., Phys. Ed. Colon. t.4,1 p.124 v.72–74.36–45, p.125 v.22–23.

Vermutungen anzustellen, ist offenkundig, daß solche Definitionen nur dialektisch gebildet wurden und allesamt inhaltsleer sind.⁴ Das bedeutet: Wenn solches Wissen uns zum Habitus geworden ist, durch welches wir etwas vortragen (das heißt: Rechenschaft geben) können über die Akzidenzien, die in Beziehung zur Vorstellungskraft, zur Phantasie und den übrigen Seelenkräften stehen – wenn zum Beispiel unser Sinn von diesem oder jenem sinnhaft Wahrnehmbaren verändert wird, wenn wir Phantasiebilder festhalten, Geistiges erkennen, im Schrecken zu bestimmten Vorstellungen hingetrieben werden oder bestimmte andere begehren – wenn also solches Wissen zum Habitus geworden ist, dann können wir aus demselben Habitus heraus auf vollkommene Weise nicht nur allgemein angeben, was die Seele gemäß Substanz und Natur ist, sondern auch speziell, was sie gemäß dem so oder so bestimmten Sein, das sie in diesen oder jenen Teilen hat, ist. Und das ist notwendig, denn jenes Beweisprinzip, das im Beweis als Mittelbegriff fungiert, ist das Was-es-ist, das heißt die Definition einer Affektion, die nicht nur das Sein der Affektion angibt, sondern auch die Ursache ihres Zukommens beweist, das heißt: beweist, weshalb die Affektion [einem Subjekt] zukommt. Wenn deshalb irgendeine Definition von Substanz und Natur eines Subjekts im allgemeinen gegeben wird, aus der das unter diesen oder jenen natürlichen Affektionen so oder so bestimmte Sein der Teile nicht erkennbar ist, dann wird diese Definition wohl dialektisch sein (das heißt: sie übersteigt das Sein der Sache, das sie ‚in Natur‘ hat) und inhaltsleer oder nichtig, weil sich, wenn der Mittelbegriff im Beweis gesetzt wird, aus dem Subjekt nicht die Affektion schlußfolgern läßt. Nichtig nämlich ist das, wie es im zweiten Buch der *Physik* heißt, was auf ein Ziel ausgerichtet ist, das es selbst nicht in sich schließt.

Wir müssen also sagen, daß das methodische ‚Hervorbringen von Prinzipien‘ etwas anderes ist als das methodische

Generatio enim principiorum incipit a memoriis et experimentis singularium, processus autem ex principiis incipit ab ipsis principiis et devenit in principiata et causata. Unde cum causa animae et natura sint causa propriorum accidentium partium ipsius animae, debet disputatio, quae processus est a principiis, non generatio principiorum, incipere a substantia et natura ipsius animae.

(2) Ad aliud dicendum quod aliud est in acceptione numeri et esse spiritualium et separatarum substantiarum, et aliud in ratione et substantia earum. Quia enim sunt et quot sunt motores, cognoscitur ex mobilibus et motu, sed tamen diffinitivam rationem et substantiam non habet motor a mobili, sed potius e converso. Et similiter est in comparatione animae ad corpus. Unde cum disputatio quaerat diffinitivam rationem et substantiam, incipiet a cognitione animae et non corporis.

(3) Ad aliud dicendum quod simpliciter, ut obiectum est, ,actus sunt praevis potentiis et obiecta actibus', sed non sunt praevis substantiae et naturae ipsius animae, immo causantur a natura ipsius et substantia, secundum quod omnis forma alicuius et actus accipiens rationem efficientis efficitur principium et causa actuum illius rei.

(4) Ad aliud dicendum quod est certitudo simpliciter et est certitudo secundum quid. Certitudo simpliciter est, quae est

‚Voranschreiten aus jenen Prinzipien.‘ Das Hervorbringen von Prinzipien nämlich beginnt bei den Erinnerungen und Einzelerfahrungen, das Voranschreiten aus Prinzipien aber beginnt bei den Prinzipien selbst und geht über zum Prinzipiierten und Verursachten. Wenn daher Ursache und Natur der Seele zugleich die Ursache der eigentümlichen Akzidenzien der Teile dieser Seele darstellen, dann muß die Erörterung, die ein Voranschreiten aus Prinzipien, nicht das Hervorbringen von Prinzipien ist, bei der Substanz und Natur der Seele beginnen.

(2) Zum anderen ist zu sagen, daß das Erfassen von Zahl und der Existenz geistiger und getrennter Substanzen etwas anderes ist als ihre Wesensbestimmung und Substanz. Daß es die Beweger nämlich gibt und wie viele es von ihnen gibt, erkennt man aus den beweglichen Dingen und der Bewegung, aber dennoch bezieht der Beweger seine Definitionsbestimmung und Substanz nicht vom Beweglichen, sondern eher umgekehrt. Ähnlich verhält es sich mit der Beziehung der Seele zum Körper. Wenn demnach die Erörterung die Definitionsbestimmung und Substanz untersucht, wird sie bei der Erkenntnis der Seele und nicht des Körpers beginnen.

(3) Zum anderen ist zu sagen, daß zwar, wie es im Einwand heißt, schlechthin ‚die Akte den Vermögen vorausgehen und die Objekte den Akten.‘ Sie gehen aber nicht der Substanz und Natur der Seele selbst voraus, sondern werden im Gegenteil von deren Natur und Substanz verursacht, gemäß dem Grundsatz, daß jede Form und jeder Akt eines Subjekts, wenn er die Wesensbestimmung ‚bewirkend‘ annimmt, zum Prinzip und zur Ursache der Akte dieser Sache wird.

(4) Zum anderen ist zu sagen, daß es eine Sicherheit schlechthin und eine relative Sicherheit gibt. Sicherheit schlechthin gründet in Prinzipien, aus deren Sichersein anderes erkannt wird. So ist das Wissen um die Seele sicherer als

ex principiis, ex quorum certitudine alia cognoscuntur; et sic certior est scientia animae quam corporis, quia anima est causa dans esse specificum corpori et rationem diffinitivam, inquantum est animatum corpus et naturale, et ideo certior est, quia ex ipsa cognoscitur esse corporis talis. Certitudo autem secundum quid est, quae est ad sensum et phantasiam, et haec magis competit corpori.

(5) Et hoc intendit Philosophus, quando dicit animam esse ,principium animalium‘.

(6) Quod autem dicit quod ,cognitio animae proficit ad veritatem omnium‘, sic intelligendum est quod omnia dicuntur ibi res et rationes. Res autem sunt in natura vel ab anima. Ab anima res sunt ethicae, quae sunt opera voluntatis, et mechanica, quorum principium est intellectus activus, ut habetur in *VI Metaphysicae*.¹⁸ Res autem in natura sunt in motu secundum esse et rationem, et illae sunt sensibiles; vel secundum esse quidem sunt in motu, secundum rationem autem abstractae a motu, et illae sunt mathematicae et imaginabiles; vel sunt secundum esse et rationem separatae a motu ut divinae, quae sunt intelligibiles tantum. Unde anima quoddam principium est rationum per rationem, moralium autem per prohaeresim, eligentiam sive voluntatem, et per intellectum activum est principium mechanicorum. Est etiam principium veritatis naturalium per sensum, et veritatis mathematicorum per imaginationem, et veritatis divinorum per intellectum. Unde dicit *Philosophus* in libro *De anima*¹⁹ quod ,anima est

¹⁸ Arist., *Metaph.* VI 1 (1025b22sqq.). Cf. Alb., *Metaph.* Ed. Colon. t.16 p.302 v.56sqq., p.303 v.37sqq.

¹⁹ Arist., *De an.* III 8 (431b21); transl. vetus: Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7,1 p.223 v.70.43–54.

das um den Körper, denn die Seele ist die Ursache, die dem Körper das spezifische Sein und die Definitionsbestimmung verleiht, nämlich insofern er ein beseelter natürlicher Körper ist; aus diesem Grund also ist [das Wissen um die Seele] sicherer, weil dadurch das Sein eines so bestimmten Körpers erkannt wird. Relative Sicherheit dagegen bezieht sich auf Sinneswahrnehmung und Einbildungskraft, und diese Art der Sicherheit kommt eher dem Körper zu.

(5) Das ist es, was der Philosoph meint, wenn er sagt, die Seele sei ‚Prinzip der Lebewesen.‘

(6) Wenn er aber sagt, ‚das Erkenntwerden der Seele verhilft zur [Erkenntnis der] Wahrheit von allem‘, dann ist das so zu verstehen, daß ‚alles‘ an dieser Stelle Dinge und Begriffe meint. Dinge aber sind entweder ‚von Natur aus‘ oder ‚von der Seele her‘, ‚Von der Seele her‘ sind die ethischen Dinge – das sind die Werke des Willens – und die mechanischen, deren Prinzip im schaffenden Intellekt liegt, wie es im sechsten Buch der *Metaphysik* heißt. Die Dinge ‚von Natur aus‘ aber sind entweder nach Sein und Begriff in Bewegung, dann handelt es sich um die sinnenhaft wahrnehmbaren Dinge, oder sie sind zwar dem Sein nach in Bewegung, dem Begriff nach aber von der Bewegung abstrahiert, dann handelt es sich um mathematisch-vorstellbare Gegenstände, oder sie sind, wie die göttlichen Dinge, nach Sein und Begriff von der Bewegung getrennt, dann handelt es sich um rein geistige. Deshalb ist die Seele eine Art Prinzip der Begriffe kraft des Verstandes, Prinzip der sittlichen Dinge aber kraft der Prohairesis, des Wahlvermögens bzw. Willens, und kraft des schaffenden Intellekts ist sie Prinzip der mechanischen Dinge. Auch ist sie Prinzip der Wahrheit der Naturdinge kraft des Sinnesvermögens, der Wahrheit der mathematischen kraft des Vorstellungsvermögens, der Wahrheit der göttlichen kraft des Intellekts. Deshalb sagt der Philosoph im Buch *Über die Seele*, ‚die Seele ist gewissermaßen alles,‘ und in der *Meta-*

quodammodo omnia²⁰, et in *Metaphysica*²⁰ dicit quod sciens et sentiens mensurat quodammodo omnia quae sunt.

(7) Anima etiam dicitur bonum nobile, honorabile et mirabile. Et secundum physicam rationem dicitur ipsa optimum et bonum, secundum quod est ultimus finis in natura. Ab eo enim quod est finis, est bonum, et ab eo quod est ultimus, est optimum. Et hoc patet ex ratione formae, quae ponitur in fine *primi Physicorum*,²¹ scilicet quod est divinum et optimum et appetibile.

Secundum autem quod anima differentem rationem habet a natura et aliter movet quam qualitates activae et passivae et non habet principium materiale ex quo fit, sic dicitur nobile. Et hoc patet ex hoc quod dicitur ante finem *primi De anima*:²² „Antiquius impossibile est aliquid esse quam animam, inconvenientius autem adhuc intellectu est esse antiquius ut materiam. Rationabilissimum enim esse anima habet, nobilissimum et proprium secundum naturam.²³ Et rationabilissimum est maxime speciei et rationis tributivum. Nobilissimum autem est, quod non sic alligatur materiae ut qualitas quaedam elementalis, secundum quam est agere et pati, sed movet corpus secundum proprietatem suarum virium, ut *infra*²³ patebit. Proprium autem est secundum naturam, quia distinctum ab aliis physicis. Aliter enim anima generat quam ignis vel aliud elementum, quia anima generat determinata virtute et determinato organo per decisionem superflui nutrimenti corporis, cuius ipsa est actus et motor, alia vero cor-

²⁰ Arist., *Metaph.* X 1 (1053a31–b3). Cf. Alb., *Metaph.* Ed. Colon. t.16 p.438 v.83–86.49–78.

²¹ Arist., *Phys.* I 9 (192a16–17). Cf. Alb., *Phys.* Ed. Colon. t.4 p.71 v.70, p.72 v.59–60.63, p.73 v.63–64.

²² Arist., *De an.* I 5 (410b12–15); transl. vetus: Alb., *De an.* Ed. Colon. t.7,1 p.48 v.88–p.49 v.75.60–p.50 v.5.

²³ Alb., *De homine*: Ann Arbor 201 f.80va–81rb.

physik, daß einer, der Wissen besitzt und mit den Sinnen wahrnimmt, gewissermaßen allem, was ist, sein Maß gibt.

(7) Auch wird die Seele ein vornehmes, ehrbares und bewundernswertes Gut genannt, und gemäß der physischen Wesensbestimmtheit heißt sie auch das beste Gut, denn sie ist Letztziel in der Natur; von dem her nämlich, daß sie Ziel ist, ist sie Gut, und von dem her, daß sie das letzte ist, ist sie das beste. Das geht aus der Wesensbestimmung der Form hervor, wie sie am Ende des ersten Buchs der *Physik* gegeben wird, daß sie nämlich ‚etwas Göttliches, Bestes und Erstrebenswertes‘ sei.

Auf Grund der Tatsache aber, daß die Seele eine von der Natur verschiedene Wesensbestimmtheit hat, daß sie auf andere Weise bewegt als die aktiven und passiven Qualitäten und daß sie kein materielles Prinzip kennt, aus dem sie hervorgeht, wird sie als vornehm bezeichnet. Das geht aus den Worten des ersten Buchs *Über die Seele*, kurz vor Ende, hervor: ‚Daß etwas ehrwürdiger als die Seele ist, ist unmöglich; noch ungehöriger aber ist es [zu behaupten], es gebe Ehrwürdigeres als den Intellekt (etwa die Materie). Denn die Seele besitzt das am meisten der Vernunft fähige Sein, das vornehmste und ein was die Natur angeht zugleich eigentümliches.‘ Als am meisten der Vernunft Fähiges bestimmt sie zunächst Wesensart und Begriff. Als Vornehmstes wird sie bezeichnet, weil sie nicht in gleicher Weise an Materie gebunden ist wie irgendeine Elementarqualität, dergemäß es Tun und Erleiden gibt, sondern sie bewegt den Körper nach der Eigenart ihrer Kräfte, wie weiter unten klar werden wird. ‚Eigentümlich was die Natur angeht‘ heißt sie, weil sie von anderen physischen Seienden unterschieden ist. Auf andere Weise nämlich zeugt die Seele als das Feuer oder ein anderes Element, denn die Seele zeugt kraft eines bestimmten Vermögens und mittels eines bestimmten Organs, indem sie von der Nahrung des Körpers das Überflüssige abscheidet, und

pora inanimata non sic; et similiter est de aliis motibus et actibus.

Honorabile vero dicitur anima per relationem ad ea quae perficiunt ipsam secundum bene esse, ut scientiae et virtutes, quibus alia natura perfectibilis non invenitur. Mirabile autem secundum quod ipsa est in aliqua sui parte de numero substantiarum separatarum. Illae enim substantiae propter hoc quod multum elevatae sunt super sensum et imaginationem, admirabile esse habent in contemplantibus eas. Unde dicit *Philosophus* in *primo Metaphysicae*²⁴ quod ‚deficiens et admirans opinatur ignorare‘ causam, et *Damascenus* in *secundo libro*²⁵ quod ‚admiratio est timor in magna phantasia.‘

[...]

2. *Quid sit anima secundam substantiam et naturam*

Tertio quaeritur, quid sit anima secundum substantiam et naturam. Et quaeratur de diffinitione eius. Circa quam quaeruntur tria.

Quorum primum est de diffinitionibus animae secundum quod est substantia quaedam per se existens; secundum de diffinitione ipsius secundum quod est perfectio corporis animati; tertium de diffinitione ipsius secundum suam naturam, idest secundum quod est ut natura quaedam corporis considerata.

²⁴ Arist., *Metaph.* I 2 (982b17–18). Cf. Alb., *Metaph.* Ed. Colon. t.16 p.23 v.81–82.

²⁵ Ioh. Dam., *De fide orth.* II 15 (PTS 12 p.81 v.6); transl. Burg. c.29 (ed. Buytaert p.122 v.8).

zwar des Körpers, dessen Akt und Beweger sie selbst ist; die anderen, unbeseelten Körper dagegen machen dies nicht so. Und ähnlich verhält es sich bei den anderen Bewegungen und Akten. Ehrbar aber heißt die Seele wegen ihrer Bezogenheit auf Eigenschaften, die sie hinsichtlich des Gut-Seins vervollkommen, als da sind Wissenschaften und Tugenden, für die sich keine andere vervollkommenbare Natur finden läßt. Bewundernswert aber wird die Seele genannt, weil sie mit einem bestimmten Teil zur Zahl der getrennten Substanz gehört. Jene Substanzen nämlich haben in den Augen derer, die sie schauen, ein bewunderungswürdiges Sein, denn sie sind um vieles über das Sinnesvermögen und die Vorstellungskraft erhöht. Daher sagt der Philosoph im ersten Buch der *Metaphysik*, daß sich dem, dem es [an Wissen] fehlt und der bewundert, das Gefühl einstellt, die Ursache nicht zu kennen;‘ und Damascenus im zweiten Buch: ‚Die Bewunderung ist Furcht bei großer Phantasie.‘

[J.R.S.]

2. Was ist die Seele gemäß ihrer Substanz und Natur?

Drittens wird gefragt, was die Seele gemäß ihrer Substanz und Natur ist. Und man fragt nach ihrer Definition. Diesbezüglich wird dreierlei gefragt.

Die erste von diesen Fragen betrifft die Definitionen der Seele, denen zufolge sie eine gewisse durch sich selbst existierende Substanz ist. In der zweiten Frage geht es um die Definition der Seele, gemäß der sie die Vollendung eines belebten Körpers darstellt. Die dritte Frage handelt über die Definition der Seele gemäß ihrer Natur, d.h. insofern sie als eine gewisse Natur des Körpers betrachtet wird.