

Der Geistbegriff in der Erkenntnistheorie des XIII. Jahrhunderts

Autor(en): **Tellkamp, Jörg Alejandro**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **48 (2001)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760904>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP

Der Geistbegriff in der Erkenntnistheorie des XIII. Jahrhunderts

Die Wahrnehmung der uns umgebenden Welt ist ein an und für sich banaler Vorgang. Man sieht vorüberfahrende Autos, hört Streichquartette und riecht reife Pfirsiche; alles recht simple Dinge, deren korrekte Erfassung wir für selbstverständlich halten. Trotz der Offensichtlichkeit dieses Sachverhalts wurde in der einer erkenntnisrealistischen Position verpflichteten philosophischen Tradition durchgehend davon ausgegangen, daß Vorgänge des Wahrnehmens nicht nur komplexe kognitive Zustände hervorrufen, sondern, daß sie auch einer Kette von Ereignissen unterworfen sind, die auf bestimmten kausalen Bedingungen beruhen.¹

Im XIII. Jahrhundert, von dem hier die Rede sein soll, wurde entsprechend allgemein angenommen, daß es einer Kausaltheorie bedarf, die erklären hilft, wie die erkenntnisrelevanten Gegenstandseigenschaften übertragen werden und wie sie auf die als passiv zu verstehenden Sinnesvermögen wirken. Beim Hören eines Streichquartetts beispielsweise wird die Luft in Schwingung versetzt, die ihrerseits hörbare Qualitäten oder *species* überträgt. Der aristotelisch-averroischen Tradition des XIII. Jahrhunderts gemäß müssen diese *species* so beschaffen sein, daß sie auch tatsächlich in einem erkenntnisrelevanten Sinn wahrgenommen werden können (im Gegensatz etwa zu einem Schlag auf das Auge, der ja keine visuelle Erkenntnis zur Folge hat).

Im folgenden wird es mir darum gehen, einen für die Averroes folgende aristotelische Tradition wichtigen Begriff nachzuzeichnen, nämlich den Begriff *spiritus*.² Ich möchte anhand der Beziehung von *spiritus* und Erkenntnis aufzeigen, daß dieser Begriff nach seiner Einführung in die mittelalterliche Diskussion durch den Averroes Latinus im Rahmen einer

¹ GRICE, H.P., The Causal Theory of Perception, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 35 (1961) 121–152.

² Es sei hier angemerkt, daß es vorgezogen wurde, diesen Ausdruck weitgehend unübersetzt zu lassen, weil das entsprechende deutsche Wort «Geist» philosophiehistorisch zu belastet zu sein scheint.

Kausaltheorie zu schwerwiegenden Problemen führte, die schließlich von Albert dem Großen und Roger Bacon erkannt und beseitigt wurden. Mein Augenmerk gilt diesen beiden Autoren, doch vor allem auch Thomas von Aquin, bei dem die Schwierigkeiten besonders ausgeprägt festzustellen sind.

Im Alltagsgebrauch pflegt man (nicht-philosophisch) den Begriff *spiritus* (englisch: *spirit*; spanisch: *espíritu*; französisch: *esprit*) mit Wesen oder Eigenschaften in Verbindung zu bringen, die scheinbar über den Bereich beobachtbarer physischer Vorgänge hinausgehen. So sind mit parapsychischen Fähigkeiten ausgestattete Wesen, Geister etwa, in der Lage, mühelos Wände zu durchdringen oder auch materielle Gegenstände zu bewegen. Auch Getränke stark alkoholischen Inhalts werden Geister oder *spirits* genannt, weil die nicht visuell beobachtbaren Verdunstungen gewisse Wirkungen hervorrufen. Das, was heutzutage auf Spielfilme und ein stark eingegengtes Alltagsvokabular beschränkt bleibt, hat allerdings eine keinesfalls triviale philosophische Vergangenheit, die in vielschichtiger Weise mit der Naturphilosophie, der Kosmologie, der Theologie und der Metaphysik in Verbindung gebracht werden kann.

Im folgenden möchte ich nun eine kurze Skizze der Geschichte des Geistbegriffs (griechisch: *pneuma*; lateinisch: *spiritus*) zeichnen und ihn anschließend im Zusammenhang der Erkenntnistheorie des XIII. Jahrhunderts begrifflich auffächern und kritisch analysieren.

Der Begriff *spiritus* ist schillernd. Ursprünglich entspringt er der stoischen Theorie des *pneuma*, wo er zunächst von Zenon von Kition verwendet wird.³ In seiner Lehre des *pneuma* stellt dieser die Behauptung auf, es handle sich hierbei um einen materiell zu verstehenden Atem. Die Etymologie dieses Ausdrucks selbst verweist auf Vorgänge des Atmens, die sowohl physischer als auch psychischer Natur sein können. Insofern *pneuma* auf einen inneren Atem deutet, handelt es sich um einen Begriff, der die unterschiedlichen Vorgänge und Funktionsweisen von Lebewesen erklären hilft. Darüber hinaus benutzt Zenon diesen Begriff, um Vorgänge im Kosmos zu erklären, indem er auf die hierarchische Verbindung verweist, die zwischen dem *hegemonikon* und den von ihm gesteuerten individuellen Seelen besteht. Sowohl der Mensch als auch der Kosmos sind als lebende Gebilde aufzufassen.⁴ Als Lebensprinzip ist das

³ Vgl. für das Folgende VERBEKE, Gérard, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme* a s. Augustin. Paris, Louvain 1945.

⁴ Ebd. S. 34: «C'est sur la base de la psychologie pneumatique que tout le système stoïcien est bâti. En effet, la conception du monde est calquée sur la psychologie humaine, puisque le monde est un être vivant aussi bien que l'homme.» Vgl. auch

pneuma als stoffliche Entität aufzufassen, obwohl es irgendwie in seiner Stofflichkeit subtiler ist als die übrigen Dinge der wahrnehmbaren Welt.

Chrysipp sieht das *pneuma* in Verbindung mit der Lehre der vier Elemente, und stellt fest, daß es in erster Linie aus Feuer und Luft bestehe, d. h. aus den aktiven Elementen.⁵ Auch hier wird *pneuma* als materielle Substanz verstanden, durch die die zusammengesetzten Körper ihre Konsistenz erhalten.⁶ Dieser Begriff wird in der Stoa verwendet, um die lebensbegründenden Funktionen zu erklären, aber auch, um rein physische Vorgänge zu erläutern.

Man kann, vereinfacht gesagt, in der stoischen Philosophie und in der von ihr beeinflussten medizinischen Tradition zwei Hauptstränge der Entwicklung des *pneuma*-Begriffs nachzeichnen. Zum einen wird er in der medizinischen Tradition Galens verwendet, wobei der materielle Charakter von *pneuma* bzw. *spiritus* in den Vordergrund gerückt wird. Galen unterscheidet zwischen einem lebensbegründenden Atem (*pneuma zotikon*) und einem psychischen (*pneuma psychikon*).⁷ Die Hauptfunktion von *pneuma* besteht darin, die physiologischen Prozesse zu gewährleisten, nämlich den Blutfluß und die Atmung, die ihren Ursprung im Herzen haben. In Bezug auf die psychischen Vorgänge wird hingegen das Gehirn in den Mittelpunkt gerückt.⁸

Zum anderen aber wird einem neuplatonischen Interpretationsstrang zufolge *pneuma* bzw. *spiritus*, als Reaktion auf den stoischen Materialismus, in zunehmendem Maß «entmaterialisiert». Plotin etwa setzt am stoischen *pneuma*-Begriff aus, daß er mit dem intellektiven Prinzip und dem immateriellen Ursprung des Lebens nicht zu vereinbaren ist.⁹ Auch Augustin folgt dieser Linie, dennoch ist er sich des stoischen Materialismus

ANNAS, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley 1992, S. 43: «[...] For the Stoics cosmology is cosmobiology.»

⁵ Vgl. DIOGENES LAERTIUS VII, 137 in: LONG, Anthony/SEDLEY, David (Hgg.), *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1. Cambridge 1987, S. 270. Auch VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma* (s. Anm. 3), S. 69 und 89.

⁶ Dies ist GALENS Beschreibung; vgl. LONG/SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, S. 282 (s. Anm. 5).

⁷ Vgl. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma* (s. Anm. 3), S. 207.

⁸ Ebd. S. 208.

⁹ Ebd. S. 353: «[...] Le contenu de la notion d'unité est beaucoup plus rigoureux: il ne comporte pas seulement une certaine cohésion d'ordre physique ou biologique, compatible avec la dispersion spatio-temporelle, mais il exclut toute diversibilité. Plotin en arrive ainsi à concevoir que le principe d'unité doit être inétendu et immatériel. C'est donc en dernière analyse à cause de son caractère matériel que Plotin rejette le *pneuma* comme principe d'unité métaphysique.» Siehe auch Plotins Kritik an der materialistischen Philosophie der Stoa: PLOTIN, *Opera*, Bd. 2, *Enneades IV–V*, HENRY, Paul/SCHWYZER, Hans-Rudolf (Hgg.). Paris, Brüssel 1959, S. 176–212 (*En. IV*, 7, 1–8).

bewußt, was sich auf seine Auffassung von *spiritus*, dem er vier Bedeutungen zuschreibt, niederschlägt.

1. In seiner grundlegenden Bedeutung steht *spiritus* für die Essenz Gottes, vermutlich in der Bedeutung, die sich auf den Heiligen Geist bezieht. Das, wofür der Geistbegriff steht, ist als völlig immateriell aufzufassen, da Gott einfach und unveränderlich ist. Dieser Gott teilt sich den Geschöpfen durch das Wirken seiner Substanz mit. Auch der neuplatonische Ansatz geht von einer ähnlichen Voraussetzung aus, nämlich daß die oberste Entität, das Eine, unveränderlich und einfach sei. Die neutestamentliche These von der Immaterialität der geistigen Substanzen beruht auf deren Einheit und Unteilbarkeit. Diese These macht sich Augustinus zu eigen, um die Wirkung Gottes auf die irdischen Dinge von ihrer materiellen Komponente zu befreien. *Spiritus* ist das substantielle Wirken des einen unteilbaren Gottes. Der die Welt durchdringende *spiritus* ist *res Dei*.¹⁰

2. *Spiritus* bezeichnet nach Augustinus neben dem Wirken Gottes das den Lebewesen immanente Prinzip. Anders als bei Galen und dessen stoischen Vorgängern möchte Augustinus hierbei den Materialismus dieser Bedeutung des Begriffs vermeiden. *Spiritus* als Eigenschaft der Seele kann nicht materiell sein, weil die Seele selbst eine unausgedehnte Substanz und folglich immateriell ist. Dieser Ansatz entspringt der Entgegensetzung der Immaterialität Gottes mit der Sündhaftigkeit des Fleisches.¹¹

3. Die dritte augustininische Variante des Terminus *spiritus* bezeichnet, ganz im Einklang mit dem stoischen Ursprung, die von Dingen ausgehende unbewegte oder bewegte Luft, also einen Atem (*flatus*).¹²

¹⁰ Vgl. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du pneuma (s. Anm. 3), S. 496.

¹¹ Ebd., S. 501: «Il résulte de cette analyse que le terme *spiritus*, appliqué par saint Augustin à la psychologie humaine, présente une signification analogue à celle qui caractérise la spiritualité divine. Il s'agit, ici encore, de la simplicité et de l'indivisibilité de l'âme, bien qu'elles ne soient pas aussi absolues dans le principe vital de l'homme qu'en Dieu. Sans s'identifier avec le *spiritus* divin, l'âme humaine se présente ainsi comme une substance pensante et inétendue.» Vgl. auch SANCTI AURELII AUGUSTINI *De genesi ad litteram libri duodecim*, ZYCHA, Joseph (Hg.). Vindobonae u.a. 1894 (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 28), S. 389, 15–17, XII, 7: «Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio dei.»

¹² AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram* (s. Anm. 11), S. 389, 9–12, XII, 7: «Item spiritus dicitur uel aer iste uel flatus eius, id est motus eius, sicut dictum est: ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis.»

4. Zuletzt bezeichnet *spiritus* die Seele verstorbener Heiliger, die durch die Wiederauferstehung eine Art sublimen, jenseitigen Körper erhalten.¹³

Diese Auflistung der Bedeutungen des Wortes *spiritus* in *De genesi ad litteram* erhellt, daß bei Augustinus noch die gesamte Bandbreite sowohl der biblischen als auch der stoisch geprägten Bedeutung vorhanden ist, wobei jedoch sein Schwerpunkt auf der Immaterialität von *spiritus* liegt.

Doch zurück ins XIII. Jahrhundert. Wie bereits erwähnt, ist der Ausgangspunkt für den Begriff *spiritus* in der Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie die lateinische Übersetzung der Schriften des Averroes zu suchen. Es sei angemerkt, daß in den lateinischen Übersetzungen anderer arabischer Autoren wie Avicenna der Begriff *spiritus* auch verwendet wird; dennoch bezieht er sich dort vorwiegend auf das auch von Galen beschriebene lebensbegründende, gewissermaßen körperimmanente Prinzip. Diese Auffassung ist die wohl dominierende im XIII. Jahrhundert, was daran zu erkennen ist, daß bereits die ersten Autoren, die von der *translatio vetus* des aristotelischen *De anima* Gebrauch machen, wie Johannes Blund, in *spiritus* eine Art lebensbegründendes Prinzip sehen.¹⁴ Vermutlich hat diese in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts weitverbreiteten Deutung damit zu tun, daß Avicenna häufiger zur Aristotelesdeutung herangezogen wurde als Averroes.¹⁵ So ist denn auch festzustellen, daß in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, mit Ausnahme einer um 1230 verfaßten anonymen Schrift, *spiritus* vorwiegend in der herkömmlichen, durch Galen geprägten Weise verwendet wird. Es ist hierbei festzustellen, daß *spiritus* erst in der 2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts für die Erklärung der Ursachen von Wahrnehmung und Erkenntnis in Betracht gezogen wird, was in erster Linie auf die verstärkt einsetzende Averroes-Rezeption zurückzuführen ist.

In Thomas von Aquins Opus, von dem nun die Rede sein soll, wird der Begriff *spiritus* in einem vorwiegend theologischen Sinn verwendet, also in Bezug auf den immateriellen Heiligen Geist. Nur wenige von den schätzungsweise 15000 Erwähnungen dieses Ausdrucks sind dem Bereich der Erkenntnistheorie zuzuordnen, und nur an die dreißig Erwäh-

¹³ Vgl. ebd., S. 389, 1ff., XII, 7.

¹⁴ Vgl. Johannes BLUND, *Tractatus de Anima*, CALLUS, D.A./HUNT R.W. (Hgg.). London 1970 (Auctores Britannici Medii Aevi Bd. 2), S. 85f.

¹⁵ Die Nähe Blunds zu Avicenna ist beispielsweise an der Beschreibung physiologischer Prozesse festzustellen, vgl. AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, Bd. 1, VAN RIET, Simone (Hg). Louvain, Leiden 1972 S. 269.

nungen bringen ihn mit einer Art materiellen Atem in Verbindung.¹⁶ Der Häufigkeit nach scheint die neuplatonisch-augustinisch inspirierte Interpretation der Immaterialität von *spiritus* zu überwiegen; dennoch gibt der quantitative Aspekt der Verwendung eines Ausdrucks noch keinen hinreichenden Aufschluß über sein Bedeutungsspektrum. Aus diesem Grund erweist es sich als nützlich, einen kurzen Text zur Person des Heiligen Geistes (S.th. I q. 36 a. 1 c.) wiederzugeben, in welchem Thomas den Ausdruck *spiritus* in seiner Bedeutung umreißt:

«Wiewohl es zwei Hervorgänge (*processiones*) im Göttlichen gibt, so hat doch der eine derselben, der sich nach der Weise der Liebe (*per modum amoris*) vollzieht, keinen eigenen Namen [...]. Daher sind auch die Beziehungen, die diesem Hervorgang gemäß angenommen werden, unbenannt [...]. Sondern wie einige Namen auf Grund des Sprachgebrauchs zur Bezeichnung der genannten Beziehungen festgelegt sind, so wenn wir sie mit dem Namen *Hervorgang* und *Hauchung* (*spiratio*) bezeichnen, die der Eigentümlichkeit ihrer Bedeutung nach mehr die die Kennmale bestimmende Tätigkeiten als die Beziehungen bezeichnen, – so ist zur Bezeichnung jener göttlichen Person, die in der Weise der Liebe hervorgeht, auf Grund des Sprachgebrauchs der Schrift der Name Heiliger Geist festgesetzt. Ein Grund für die Angemessenheit dieser Festlegung läßt sich aus zwei Umständen entnehmen. Erstens aus der Gemeinsamkeit dessen, was mit *Heiliger Geist* gesagt ist. [...] Zweitens aus der eigentlichen Bedeutung [des Namens]. Denn der Name Geist (*spiritus*) scheint in den körperlichen Dingen einen gewissen Antrieb (*impulsio*) und eine Bewegung (*motio*) zu bezeichnen: denn wir nennen den Atem und den Wind (*flatum et ventum*) Hauch (*spiritus*)».¹⁷

Interessant ist an diesem Text, daß Thomas den Begriff *spiritus* terminologisch eingrenzt. Es fällt hierbei auf, daß es sich in erster Linie, im ursprünglichen Sinn des Wortes, um ein Derivat der stoischen Auffassung handelt, daß *spiritus* ein materieller Atem sei. In diesem Sinn bezeichnen die Akte der Verursachung und Schöpfung des Heiligen Geistes keine immateriellen Eigenschaften, sondern solche, die sich vom üblichen Gebrauch der Termini herleiten. In diesem Zusammenhang bezeichnet *spiritus* einen materiellen Atem, und vom Heiligen Geist ist lediglich in ei-

¹⁶ Vgl. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia* cum Hypertextibus in CD-ROM, BUSA, Roberto (Hg.), Mailand 21996.

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, Prima Pars. Madrid 41978, q. 36 a. 1 c. Die Übersetzung dieser Stelle ist der deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa Theologica* entnommen: Bd. 3. Gott der Dreieinige, Salzburg, Leipzig 1939. S. 160f. Hier kann man einen deutlichen Widerhall Avicennas und Costa ben Lucas feststellen; vgl. COSTA BEN LUCA, *De differentia animae et spiritus*, BARACH, Sigmund (Hg.). Innsbruck 1878, S. 121: «Spiritus est quoddam corpus subtile, quod in humano corpore oritur ex corde et fertur in assurienet i.e. in venis pulsus ad vivificandum corpus; operatur ei quoque vitam et anhelitum atque pulsum.»

ner von dieser Bedeutung abgeleiteten Form die Rede, so daß selbst in theologischen Zusammenhängen von Geist in der Weise die Rede ist, daß er sich auf physische Vorgänge bezieht. Es ist dennoch nicht zu vergessen, daß *spiritus* auch eine theologisch-moralische Bedeutungskomponente hat, die hier allerdings außer acht gelassen werden kann.¹⁸

In der thomanischen Erkenntnistheorie, vor allem aber in der Beschreibung der Verursachung von Wahrnehmungsakten, ergeben sich, wie noch gezeigt werden soll, gravierende Kohärenzprobleme, die letzten Endes auf die lateinische Übersetzung des Averroes und auf die stoische Tradition zurückgehen.¹⁹ Das Problem besteht in erster Linie darin, daß der Begriff *spiritus* bei Thomas von Aquin Bedeutungskomponenten beinhaltet, die sowohl den stoischen Materialismus als auch die augustisch inspirierte Immaterialität von *spiritus* umfassen. Um diesem Bedeutungsspektrum und den daraus resultierenden Schwierigkeiten nachzugehen, erweist es sich als aufschlußreich, den Begriff des geistigen Seins (*esse spirituale*) zu analysieren. Thomas war nie wirklich an den auf die Stoa und die medizinische Tradition zurückgehenden Grundlagen des Geistbegriffs in systematischer Weise interessiert. Dennoch finden sich in einigen seiner Texte, die einen Einblick in die Problematik gewähren, Auseinandersetzungen mit diesem. Ein solcher Text ist *De substantiis separatis*, in welchem Thomas *spiritus* als extramentale Ursache ansieht, die er in Begriffen der Partizipation oder Teilhabe umreißt. Sein Diskussionspartner ist hierbei der aus Zaragoza stammende jüdische Philosoph Avicbron, Verfasser des im Mittelalter weithin gelesenen Dialogs *Fons vitae*.²⁰

Zu Beginn seiner Abhandlung wirft Thomas die Frage auf, ob es von der wahrnehmbaren Welt unabhängige Formen oder Ideen gebe und welcher Art diese Formen sein könnten. Avicbron hatte nämlich die Be-

¹⁸ Vgl. TORRELL, Jean-Pierre, «Spiritualitas» chez S. Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire d'un mot, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989) 575–584.

¹⁹ Zur Frage der Einführung der Schriften des Averroes in den lateinischen Westen, siehe RAMÓN GUERRERO, Rafael, «La transmisión a Europa de Averroes», in: *Averroes y los averroismos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999*, S. 103–128, insbesondere S. 117. Zur Übersetzungsgeschichte des averroischen *De anima* vgl. DAIBER, Hans, «Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters», in: HAMESSE, Jacqueline/FATTORI, Marta (Hgg.), *Rencontres des Cultures dans la philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve, Cassino 1990*, S. 203–250, hier S. 239.

²⁰ Vgl. AVENCEBROLIS (Ibn Gebirol), *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus* ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, BAEUMKER, Clemens (ed.). Münster 21995.

hauptung aufgestellt, alle Dinge, die Himmelskörper und die getrennten Substanzen eingeschlossen, seien Form-Materie-Komposita. Dieser «universelle Hylemorphismus» stößt allerdings auf Thomas' Widerstand.²¹ Ist die Materie realer Bestandteil *aller* Dinge?²² Seine Antwort auf diese Frage zielt darauf ab, daß körperliche und geistige Dinge in Hinblick auf ihre ontologische Bestimmung nicht äquivalent sein können.²³ Ein kurzer Blick auf Thomas' Auseinandersetzung mit dem Text Avicibrons soll zeigen, weshalb.

Im Unterschied zu Thomas behauptet Avicibron, daß alle Dinge unter Gott aus Form und Materie bestehen und daß Gott die Ursache sowohl der *materia prima* als auch der universellen Formen ist. Die Materie muß Bestandteil der geistigen Dinge sein, weil nur so Dinge individualisiert werden können.²⁴ Dies jedoch, so Thomas, widerspricht eindeutig den Lehren Platons und Aristoteles', da nur Dinge eine Form-Materie-Bestimmung erhalten, die aus den vier Elementen zusammengesetzt sind.²⁵ Solche zusammengesetzten Dinge müssen Körper sein. Avicibron hingegen behauptet, die Körperlichkeit sei auch Eigenschaft der Himmelskörper und der getrennten Substanzen, wofür er fünf Argumente ins Feld führt.²⁶

1. Wären die getrennten Substanzen formlose materielle Entitäten, dann wäre die Existenz von mehr als einer getrennten Substanz unmöglich.

2. Umgekehrt können sie auch nicht ausschließlich durch eine Form determiniert werden, weil auch dies ihrer Vielfalt im Weg stünde. In jedem Fall ist die Materie der individualisierende Faktor, durch den Dinge numerisch voneinander unterschieden werden.²⁷

²¹ Dieser Ausdruck ist von David Lindberg: «Introduction», in: BACON, R., *Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*. LINDBERG, David (Hg. und Übers.). Oxford 1983, S. xlvi.

²² Eine kurze Beschreibung der zentralen Thesen Avicibrons ist zu finden bei BACON, Roger: *Philosophy of Nature*, S. xlvi ff. Vgl. auch BRUNNER, Fernand, *Platonisme et Aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*. Louvain, Paris 1965, S. 33–61.

²³ SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia* iussu Leonis XIII p.m. edita. *De substantiis separatis*. Bd. XL. Rom 1969, S. D 48–D 56; cap. 5–8.

²⁴ Siehe BRUNNER, *Platonisme et Aristotélisme* (s. Anm. 22), S. 40f.

²⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis*, S. D 48, 6ff.; cap. 5. Siehe auch AVICEBRON, *Fons vitae* (s. Anm. 20), S. 9, 12–17; I, 6.

²⁶ THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis*, S. D 48, 39f.; cap. 5: «[...] Corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate [...]»

²⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis*, S. D 48, 69ff.; cap. 5.

3. Die Materie ist allen Dingen gemeinsam, was damit begründet wird, daß von einer grundsätzlichen Symmetrie irdischer und himmlischer Dinge ausgegangen werden muß.²⁸

4. Gott und die Schöpfung müssen hingegen unterschieden werden. Nur Gott ist vollständig stofflos und unteilbar; alle anderen Entitäten müssen, da sie von ihm substantiell verschieden sind, teilbare Komposita sein.

5. Alle geschaffenen Dinge sind zeitlicher Natur, was auf Prozesse des Entstehens und Vergehens zurückgeführt wird, die ihrerseits auf den materiellen Eigenschaften von Dingen beruhen.

Um die hylemorphe Struktur der Himmelskörper zu begründen, führt Avicbron eine Skalierung an, der zufolge Materie in unterschiedlichem Maß an der Form der Geistigkeit teilhat (*materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis*). Dies erlaubt ihm, sich auf Körper zu beziehen, die in materieller Hinsicht feiner, sublimer (*subtilior*) sind als andere.²⁹ Solcherart fein strukturierte Körper sind z. B. die geistigen Substanzen und die Himmelskörper, aber auch die Luft fällt unter diese Beschreibung. Je weiter man in der Hierarchie der geschaffenen Dinge aufsteigt, desto weiter «verdünnt» sich die Materie infolge einer Art Sublimierung.³⁰

Zwischen der Materie-Form-Zusammensetzung geistiger Substanzen und der hylemorphen Struktur natürlicher Gegenstände sieht Avicbron einen hierarchisch begründeten kausalen Zusammenhang. Obwohl er weitgehend der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre und einer Theorie der physischen Wirkung unter Gegenständen verpflichtet ist, so folgt er im Zusammenhang der Einwirkung höherer Substanzen auf niedere einer partizipatorischen Vorstellung von Vorgängen im Weltgefüge.³¹ Die vertikal begründete Wirksamkeit höherer Substanzen wird durch den Begriff des Fließens – bei Avicbron: *fluxus* – umrissen. In hierarchisch gestufter Weise ist die höhere Entität die Wirkursache der jeweils sich anschlies-

²⁸ Siehe BRUNNER, F. *Platonisme et Aristotélisme* (s. Anm. 22), S. 41.

²⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis* cap. 5, S. D 49, 96ff. Siehe auch AVICEBRON, *Fons Vitae* (s. Anm. 20), S. 214, 15–20.

³⁰ THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis* cap. 5, S. D 49, 111ff. Vgl. auch AVICEBRON, *Fons Vitae* IV (s. Anm. 20), 4, S. 217, 20–24: «[...] Substantia spiritualis disposita est tribus ordinibus; primo eorum substantia spirituali quae sequitur substantiam corporalem, deinde substantia spirituali quae est spiritualior illa, deinde materia et forma ex quibus composita sunt.» Avicbrons These von der Hierarchie der Materie scheint im wesentlichen auf Plotins Theorie der zwei Materien zurückzugehen; vgl. PLOTIN, *Opera*, Bd. 1, *Enneades I–III*. HENRY, Paul/SCHWYZER, Hans-Rudolf (Hgg.). Paris, Bruxelles 1951, S. 158–163. II, 2.

³¹ LINDBERG, D. (s. Anm. 21), S. xlviiii.

senden unteren Sphäre. Vorgänge lassen sich, wenn man die Kausalkette an ihrem Anfangspunkt betrachtet, auf eine erste Substanz, dem ersten Tätigen (*primus factor*), zurückverfolgen; sie endet bei den untersten materiellen Gegenständen. Selbst Himmelskörper, die Sonne etwa, sind als Wirkungen des ersten Tätigen zu begreifen. Dieser ist sich gewissermaßen selbst genug und ist daher die Quelle (*fons*) aller übrigen Substanzen.³² Jede Tätigkeit des ersten Tätigen sowie jede Wirkung von Substanzen, die ontologisch niedriger stehen, vollzieht sich über das strahlenförmige Aussenden einer Kraft (*vis*) in die unteren Sphären.³³

Aus der Schrift *De substantiis separatis* geht hervor, daß Thomas zwar Avicibrons universellen Hylemorphismus ablehnt, nicht aber dessen damit verknüpfte Emanationslehre.³⁴ Wie in anderen späten Schriften, den *Quaestiones disputatae De potentia* und dem Kommentar zum *Liber de causis*, ist zu erkennen, daß Thomas sich eindeutig auf neuplatonische Denkmuster bezieht und sie für sein Denken fruchtbar macht. Dies ist vermutlich der Grund, weshalb die Kritik an Avicibron nicht so drastisch ausfällt, wie man es hätte erwarten können. In einem destruktiven Argument bezichtigt er Avicibron zwar, durch den universellen Hylemorphismus der Lehre der *materia prima*, der Logik, der Naturphilosophie und der Metaphysik die Grundlagen zu entziehen³⁵, dennoch fällt er, wo er seine eigene Lehre der getrennten Substanzen darlegt, wieder in neuplatonische Denkmuster zurück und rückt somit wieder in die Nähe Avicibrons. «Es bleibt nämlich [zu sagen]», so erläutert Thomas, «daß die Materie, wenn eine solche in den geistigen Substanzen ist, nicht mit der Materie der körperlichen Dinge gleichzusetzen ist, sondern sie ist sehr viel höher und erhabener, da sie [die Materie in einer geistigen Substanz, J.A.T.] die Form in ihrer Gesamtheit empfängt.»³⁶

Dieser kurze Exkurs über den Begriff *spiritus* bei Avicibron und über Thomas' Reaktion auf diesen sollte zeigen, daß der Dominikanerbruder in seiner Einschätzung dieses Sachverhalts zwei Strömungen

³² Vgl. AVICEBRON, *Fons vitae* III (s. Anm. 20), 13, S. 107.

³³ AVICEBRON, *Fons vitae* III V (s. Anm. 20), 52, S. 196: «Essentiae substantiarum simplicium non sunt defluxae, sed uires earum et radii, haec sunt quae defluunt et effunduntur [...]»

³⁴ Vgl. hierzu JORDAN, Mark D., *The Order of Lights: Aquinas on Immateriality and Hierarchy*, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 2 (1978) 112–120.

³⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis* cap. 6, S. D 50, 69ff.

³⁶ THOMAS VON AQUIN, *De substantiis separatis* cap. 6, S. D 52, 40–44: «Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem.»

folgt, nämlich der augustinischen Version der Immaterialität von *spiritus* einerseits und der stoischen Auffassung der subtilen Materialität geistiger Entitäten andererseits.³⁷ Es scheint also, daß sich Thomas in diesem Zusammenhang einer undurchsichtigen, wenn nicht sogar widersprüchlichen Theorie schuldig macht³⁸: Geistige Dinge sind zwar keine durch die vier Elemente bestimmten Körper, sie besitzen aber materielle Eigenschaften.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß *spiritus* bei Thomas von Aquin zwei Hauptbedeutungen hat. 1) Zum einen die des materiellen Atems, womit Funktionen materieller Dinge beschrieben werden. 2) Zum anderen wird mit diesem Begriff auf die immateriellen Eigenschaften Gottes und der getrennten Substanzen aufmerksam gemacht.

Die für die Erkenntnistheorie im allgemeinen und der Wahrnehmungstheorie im besonderen relevante Bedeutung von *spiritus* weist bei Thomas paradoxerweise beide Merkmale auf, und sie geht in dieser Form auf die lateinische Übersetzung zweier Schriften Averroes' zurück, nämlich des Großen Kommentars zu *De anima* und des Kommentars zu *De sensu et sensato*.³⁹ Vor allem die erstgenannte Schrift scheint bereits in den Dreißiger Jahren des XIII. Jahrhunderts einen gewissen Einfluß auf die Diskussion über die Ursachen von Wahrnehmung ausgeübt zu haben;⁴⁰ dennoch wird sie erst in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts in diesem Zusammenhang verstärkt gelesen. Ein Ausdruck, der im Kommentar zu *De anima* 421b8–21 auffällt, ist der des *esse spirituale*, der, wie noch gezeigt werden soll, im Zusammenhang von Perzeptionsakten, eine herausragende Rolle spielt:

«Und er [Aristoteles, J.A.T.] sagt vom Sehvorgang, daß die mittlere Natur [das *medium*, J.A.T.], die dem Sehen dient, nicht die Luft, insofern sie Luft, oder Wasser, insofern es Wasser ist, sondern eine dem Wasser und der Luft

³⁷ Für Thomas von Aquin besitzt dieser Aspekt der Stofflosigkeit des Geistigen eigene Charakteristika; vgl. THOMAS VON AQUIN, *In divinis nominibus* II, 4: «Et ne videatur deesse communicatio proprietatum spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis angelis perficitur spiritualiter, cum exponit spiritualitatem per tria: spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile.»

³⁸ Siehe auch RAHNER, Karl, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München 1964, S. 102: «Das *esse spirituale* der species besagt demnach ein wirkliches *esse*, «spirituell» ist es weder im Sinn der modernen «Intentionalität» noch auch der eigentlichen Immaterialität, da ja das Erkennen wesentlich materiell sein muß.»

³⁹ Vgl. TELLKAMP, Jörg Alejandro, *Sinne, Gegenstände und Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*. Leiden 1999, S. 81–102.

⁴⁰ Siehe die Einführung von GAUTHIER, René A. (Hg.), *Le traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*. Introduction et texte critique, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 3–55.

gemeinsame Natur ist, und daß die Gerüche dieser Natur äußerlich sind, und daß dieser Natur die Gerüche fehlen, so wie dem durchsichtigen Medium die Farben. Und so [ist es der Fall], daß, so wie die Farbe ein zweifaches Sein hat, d. h. ein Sein im farbigen Körper (und dies ist das körperliche Sein) und ein Sein im durchsichtigen Medium (und das ist das geistige Sein), so hat der Geruch ein zweifaches Sein, d. h. ein Sein im riechbaren Körper und eines im Medium; und jenes heißt körperliches und dieses geistiges Sein, jenes [heißt] natürliches [Sein] und dieses äußerliches.»⁴¹

Die Lehre des *esse spirituale* ist, wie Gauthier⁴² vermutet, averroischen Ursprungs, und sie scheint in Hinblick auf die Wahrnehmungstheorie zunächst keinen Verdacht auf Unschlüssigkeit zu wecken. Ein knapper Blick auf eine Stelle der *Summa theologica* pars prima, q. 78 a. 3 c., in der Thomas offensichtlich Gebrauch von Averroes' Gedanken macht, bestätigt zunächst den unkontroversen Charakter dieses Ausdrucks:

«Das Sinnesvermögen ist nämlich gewissermaßen eine passive Potenz, die dazu bestimmt ist, von einem externen sensiblen Objekt verändert zu werden. [...] Veränderung ist zweifacher Art: die eine ist natürlich, die andere geistig. Die natürliche [Veränderung] ist freilich [der Fall], insofern die Form des verändernden Dings vom Veränderten gemäß dem natürlichen Sein empfangen wird, so wie die Wärme im erwärmten Gegenstand. Die geistige [Veränderung] aber [ist der Fall], insofern die Form des verändernden Objekts gemäß dem geistigen Sein empfangen wird, so wie die Form der Farbe in der Pupille, die dadurch nicht schon eingefärbt wird. Die Tätigkeit der Sinne setzt eine geistige Veränderung voraus, durch die die *intentio* der wahrnehmbaren Form Organ verwirklicht wird.»⁴³

⁴¹ Vgl. AVERROIS Cordubensis, *Commentarium magnum In Aristotelis De anima libros*, CRAWFORD, Stuart F. (Hg.). Cambridge (Mass.) 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Bd. VI, 1), II, 97, S. 276f, 22–33: «Et quod dixit de visione, quod natura media que servit visui non est aer secundum quod est aer, aut aqua secundum quod est aqua, sed natura communis, ita est intelligendum hic in natura que est media, scilicet quia est natura communis aque et aeris; et quod odores sunt extranei in ista natura, et quod ista natura caret odoribus sicut diaffonum coloribus, ita quod, sicut color habet duplex esse, scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaffono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum.»

⁴² Vgl. GAUTHIER, René A., «Préface», in: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia* iussu Leonis XIII p.m. edita. *Sententia libri De anima*, Bd. XLV, 1, Rom, Paris 1984, S. 225*.

⁴³ Siehe *S.th.* I q. 78 a. 3 c. Vgl. auch zur Zweiteilung der *passiones* in natürliche und geistige im Sentenzenkommentar, THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*. Editio nova, Bd. 2. Paris 1929, d. 19 q. 1 a. 3 ad 1, S. 489: «[...] Duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae:

Dieser Text handelt von den Ursachen der Wahrnehmung als integraler Bestandteil von Erkenntnis überhaupt, wobei die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der geistigen Veränderung der Sinnesorgane ins Auge fällt. Für Thomas ist es, wie es scheint, ausgemachte Sache, daß zu Erkenntnis führende Prozesse von schlicht natürlichen, physisch wirksamen unterschieden werden müssen, da Erkenntnis selbst die Bedingung der Immaterialität erfüllen muß.⁴⁴ Während etwa die Wärme der Sonne auf einen Stein physisch übertragen wird, so daß dieser selbst erwärmt wird, bedeutet das Erfassen von Farbe durch das Auge keineswegs eine physische Einfärbung des Sehorgans; es erfaßt allein die *intentio* des Gegenstands. So verstanden, ist die Unterscheidung natürlich-physischer und geistig-intentionaler Veränderungsvorgänge klar und deutlich. Dennoch ergeben sich Schwierigkeiten, wenn man den oben zitierten Text mit seiner Fortsetzung kontrastiert:

«Doch in einigen Sinnen ist die geistige Veränderung zu finden, wie beim Sehvermögen. In anderen Sinnen hingegen ist mit der geistigen auch die natürliche Veränderung anzutreffen, sei es von seiten des Objekts, sei es von seiten des Organs. Von seiten des Objekts nämlich ist die natürliche Veränderung in Bezug auf den Raum anzutreffen, beim Geräusch, welches der Gegenstand des Hörvermögens ist, denn das Geräusch wird durch einen Schlag verursacht und durch das Schwingen der Luft. [...] Von seiten des Organs nämlich besteht eine natürliche Veränderung im Tast- und Geschmackssinn, denn die Hand, die etwas Warmes berührt, wird warm und die Zunge wird durch die Feuchtigkeit des Geschmacks feucht.»⁴⁵

Die Gegenüberstellung beider Texte verdeutlicht den problematischen Charakter der Unterscheidung zwischen natürlicher und geistiger Veränderung, und er zeigt letztendlich, daß der Begriff *spiritus* in diesem Zusammenhang nicht das leistet, was er Thomas zufolge leisten sollte. Im zuerst zitierten Text stellt Thomas fest, daß Sehvorgänge durch geistige, mithin immaterielle Bedingungen verursacht werden. Tätigkeiten des Sehens hängen demnach von keinen materiellen Einflüssen ab, weder *ex*

quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla [...].» Dieser Text ist aussagekräftiger als *S.th.* I 1. 78 a. 3 c., weil er eine Beziehung herstellt zwischen dem Erfassen eines *esse spirituale* und der *intentio*, die auf ein solches *esse* verweist. Der Zusammenhang zwischen *spiritus* und *intentio* spielt bereits bei Albert und Averroes eine Rolle. Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia* Bd. 35. Secunda pars *Summae de creaturis*. BORGNET, August (Hg.), Parisii 1896, q. 34 a. 3, S. 303. Siehe auch AVERROES, *De anima* II, 121 S. 317.

⁴⁴ Über die Immaterialität als Bedingung von Erkenntnis siehe TELLKAMP, Sinne, Gegenstände und Sensibilia (s. Anm. 39), S. 108. Vgl. auch *S.th.* I q. 84 a. 2 c.

⁴⁵ Vgl. *S.th.* I q. 78 a. 3 c.

parte obiecti noch *ex parte subiecti*. Nun kann man im Vergleich zum zweiten Zitat feststellen, daß es Mischformen der Verursachung sensorielle Empfindungen gibt. Das Hörsinn z. B. wird dadurch aktualisiert, daß es zu natürlichen, den Schall übertragende Schwingungen in der Luft kommt, die ihrerseits eine geistige Veränderung im Organ hervorrufen. In der Rangfolge der äußeren Sinne stehen der Geschmackssinn und der Tastsinn deshalb an der untersten Stelle, weil sie sowohl von Seiten des wahrnehmbaren Objekts als auch von Seiten des Organs natürlich-physischen Veränderungen unterliegen.

Nun führen aber alle Wahrnehmungsarten, also sowohl Vorgänge des Tastens als auch des Sehens, zu Erkenntnis, nämlich zu Wahrnehmungserkenntnis. Die Ursachen dieser unterschiedlichen Wahrnehmungsvorgänge sind denn auch unterschiedlich. Im Fall des Sehens ist die *immutatio spiritualis* wirksam; im Fall des Tastens die *immutatio naturalis*.

Diese Skalierung der Ursachen von Wahrnehmungsvorgängen wirft allerdings mehrere Fragen auf. Zum einen scheint Thomas sich auf die Behauptung festzulegen, daß Erkenntnis, welchen Typs sie auch sein mag, nur dann zustandekommt, wenn natürlich-physische Bedingungen bei ihrer Verursachung ausgeschlossen werden. Anderenfalls, so Thomas, müßten auch unbeseelte Wesen ausschließlich aufgrund der natürlichen Veränderung ihres Körpers wahrnehmen können; dies wird jedoch vehement bestritten: «Anderenfalls, wenn allein die natürliche Veränderung zum Wahrnehmen ausreichte, so würden alle natürlichen Körper wahrnehmen, so lange sie verändert werden.»⁴⁶ Wie ist es aber dann möglich, daß der Tastsinn, der durch die *immutatio naturalis* eine physische Transformation erfährt, zu einer Erkenntnis bezüglich tastbarer Eigenschaften gelangt? Eine Antwort auf diese Frage bleibt Thomas unschuldig.

Zum anderen führt ja sowohl das Tasten als auch das Sehen zu einer Erkenntnis bezüglich ihrer je eigenen Formalobjekte. Weshalb ist es dann aber nötig, von radikal verschiedenen Ursachen im Wahrnehmungsprozeß auszugehen? Aus welchem Grund betont Thomas die unterschiedlichen Arten der Kausalität im Wahrnehmungsvorgang, obwohl sie doch dasselbe erklären, nämlich den Erwerb von wahrnehmungsspezifischer Erkenntnis? Vom Standpunkt der explikativen Ökonomie aus betrachtet, ist dies tatsächlich kaum einsichtig. Dennoch sind die Alternativen hierzu keineswegs attraktiv. Auf der einen Seite könnte man ja die natürliche Veränderung als immaterielle Ursache auffassen, doch dies

⁴⁶ Ebd.: «Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.»

würde der Definition natürlicher Ursachen widersprechen. Auf der anderen Seite könnte man die geistige Veränderung als einen physischen Vorgang beschreiben, wofür etwa Cohen plädiert hat, doch dann würde sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit dieser Art von Veränderung stellen, da doch die natürliche Veränderung dasselbe erklären würde.

Bei Thomas von Aquin ist es also nicht von der Hand zu weisen, daß das Geistige als Kriterium zur Erklärung der Verursachung von Wahrnehmungsvorgängen zweideutig ist.⁴⁷ Wenn Veränderungen materieller Dinge – und die Sinnesorgane sind solche – immer physischer Natur sind, dann muß man wohl von einer physikalistischen Terminologie ausgehen.⁴⁸ Die Annahme einer geistigen Veränderung des Sehvermögens müßte also diese Bedingung erfüllen, und somit wäre die geistige Veränderung eigentlich immer auch eine natürliche.⁴⁹ Doch dies ist, wegen der ontologischen Ambivalenz des Geistbegriffs, die eine Verknüpfung mit physischen Vorgängen verhindert, nicht möglich. Wenn also die *immutatio spiritualis* keine eindeutig physische Ursache darstellt, wie sind dann aber Körperveränderungen, etwa die des Auges, möglich? Wie noch gezeigt werden soll, ist dies genau der Punkt, auf den Bacon hinweist. Thomas' Lehre der *immutatio spiritualis* ist, wie mir scheint, dunkel und in sich widersprüchlich.⁵⁰ Eine Ursache hierfür mag in der Übersetzung der Schriften des Averroes' liegen, doch auch, und dies wiegt schwerer, in Thomas' offenkundigem Desinteresse an den ontologischen Folgen eines inkohärenten Geistbegriffs im Bereich der Physiologie und der Erkenntnis.⁵¹

Bis zu diesem Punkt war es mein Anliegen, nachzuweisen, daß sowohl Averroes' als auch Thomas' Begriff des *spiritus* in der Erkenntnistheorie problembeladen ist. Nun ist es ja eine Tatsache, daß sich viele

⁴⁷ Vgl. COHEN, Sheldon M.: St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms, in: *Philosophical Review* 91 (1982) 193–209; bes. S. 198.

⁴⁸ THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri de anima*, t. XLV, 1. Rom, Paris 1984, S. 165, 91–101; II, 23: «[...] Corpora igitur nostra ab elementis nata sunt alterari. Item, omne quod est in potencia natum est pati ab eo quod est in actu; corpora autem nostra, cum sint in quadam medietate constituta inter extremitates tangibilium qualitatum que sunt in elementis, habent se ad qualitates elementares ut potencia ad actum [...] manifestum est igitur quod corpora nostra nata sunt inmutari a qualitativibus elementorum et sentire eas.»

⁴⁹ Siehe COHEN, Sh. M., *Immaterial Reception* (s. Anm. 47), S. 198.

⁵⁰ Vgl. HAYEN, André, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. Paris, Brüssel 1954, S. 114.

⁵¹ Die Schlüssigkeit der thomanischen Lehre der Wahrnehmung wird auch in Zweifel gezogen durch VAN RIET, Georges, *La théorie thomiste de la sensation externe*, in: *Revue philosophique de Louvain* 51 (1953) 374–408, hier S. 397f.

mittelalterliche Theorien, vor allem in der Naturphilosophie, durch die Entwicklung der modernen Wissenschaften als falsch oder inkohärent herausgestellt haben. Wenn es aber darum geht, den Inhalt einer mittelalterlichen Theorie zu bewerten, so darf man nicht solche Theorien zur Beurteilung heranziehen, über die mittelalterliche Denker überhaupt nicht verfügen konnten. Moderne Theorien müssen sich, wie ich denke, im allgemeinen bezüglich mittelalterlicher Problemstellungen neutral verhalten. Sie können zwar als Interpretationshilfen dienen, nicht aber als Beurteilungsmaßstab.

Der averroisch-thomanische Ansatz kann in der Tat, wenn man so will, von innen heraus kritisiert werden, und dazu erweist es sich als notwendig, solche mittelalterliche Positionen ausfindig zu machen, die sich mit denen des Averroes bzw. des Thomas kritisch auseinandersetzen. Zwei solcher Positionen sind die Alberts des Großen und Roger Bacons. Beide kommen, im Unterschied zu Thomas, zu einer einheitlichen Theorie der Ursachen von Wahrnehmungsakten, dennoch mit radikal unterschiedlichen Ergebnissen. Während Albert für eine vollständige «Entmaterialisierung» des Geistbegriffs plädiert, zeigt sich Bacon als Vertreter einer materialistischen Interpretation von *spiritus*.

In seinem Werk hat Albert seinen Begriff *spiritus* im Zusammenhang der *immutatio spiritualis* zumindest einmal einer grundlegenden Revision unterzogen.⁵² Es läßt sich hierbei eine frühe Theorie feststellen, die in der *Summa de creaturis* (ca. 1245–46) dargelegt wird. Die reifere und in sich schlüssigere Theorie ist hingegen in seiner *De-anima*-Paraphrase zu finden (ca. 1254–57).⁵³ Während er in seiner *Summa* eine Unterscheidung bezüglich der Grade der natürlichen und geistigen Veränderung vertritt, die vermutlich für Thomas' Theorie Modell gestanden hat, kann man in seiner Paraphrase eine Veränderung in dem Sinn feststellen, als er nun

⁵² Siehe DEWAN, Lawrence, «St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being», in: WEISHEIPL, James (Hg.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* 1980. Toronto 1980, S. 291–320. Vgl. auch STENECK, Nicholas H., «Albert on the Psychology of Sense Perception», ebd., S. 263–290.

⁵³ Zur Datierungsfrage bei Albert siehe DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*. Paris 1990, S. 21. In seiner Paraphrase zu *De sensu et sensato* schreibt Albert die Lehre des *esse spirituale* Aristoteles zu; ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, Bd. 9. *Parvorum naturalium pars prima*. August BORGNET (Hg.). Paris 1895, S. 10b: «Aristoteles autem omnes has opiniones [Antiquorum] destruit, dicens visibile secundum esse spirituale et intentionale prius effici in aere, post in oculo, et moveri speciem rei visae ad interius oculi [...]». In der Tat bezieht sich Albert eher auf Averroes' Großen Kommentar zu *De anima* als auf Aristoteles selbst.

über eine einheitliche Kausaltheorie für Wahrnehmungsakte verfügt, nach der alle Sinne durch eine *immutatio spiritualis* aktualisiert werden.⁵⁴

Alles deutet darauf hin, daß Albert in seiner *Summa* der Ambivalenz zwischen einem stoisch geprägten und einem augustinischen Begriff von *spiritus* verhaftet bleibt, und dennoch stellt er fest, daß materielle Dinge nur durch physische Ursachen verändert werden können; deshalb müssen, so Albert, die *species* materielle Charakteristika aufweisen. Auf der anderen Seite können eben diese *species* als akzidentelle Eigenschaften im *medium* keinesfalls körperlicher Natur sein.⁵⁵

In Hinblick auf diese doch sehr uneinheitliche Theorie stellt die *De anima*-Paraphrase insofern einen Fortschritt dar, als nun die *immutatio spiritualis* auf alle Sinne angewandt wird, also auch auf den Tastsinn.⁵⁶ Wie aber begründet Albert diesen Gesinnungswandel? Er scheint sich der Mängel seiner in der *Summa* ausgeführten Theorie bewußt geworden zu sein, und daher eliminiert er die Unterscheidung zwischen natürlichen und geistigen Veränderungen und behält nur die letztgenannte bei. Dadurch gelingt ihm die «Entmaterialisierung» der sensiblen *species*, sowohl ontologisch als auch terminologisch betrachtet. Die sensiblen Formen werden nun nicht mehr mit einer neuplatonisch beeinflussten Theorie der Grade der Materialität in Verbindung gebracht, sie werden vielmehr auf ihre rein formalen Bestimmungsgründe zurückgeführt.⁵⁷ Indem er das geistige Sein der *species* einzig an die formalen Bestimmungen materieller Objekte knüpft, macht Albert die *immutatio spiritualis* zur Ursache aller Sinnesvorgänge. Die Ursächlichkeit der *species* ist nicht mehr an materielle Faktoren gebunden, sondern allein an die Vervielfältigung formaler Eigenschaften, die durch das *medium* übertragen werden.⁵⁸

⁵⁴ Dies erstaunt um so mehr, als Thomas diesen Text vermutlicherweise gekannt hat; vgl. GAUTHIER, R.A., Préface (s. Anm. 40), S. 271*. Gauthier weist nach, daß Thomas im Kommentar zum ersten Buch des *De anima* wiederholt wörtlich aus der *De anima*-Paraphrase Alberts zitiert. Dennoch findet sich im Kommentar zu den Büchern II und III kein Einfluß.

⁵⁵ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, S. 208bff.; q. 21 a. 5.

⁵⁶ Vgl. DEWAN, St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being (s. Anm. 52), S. 305.

⁵⁷ ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, Bd. VII,1. *De anima*, STROICK, Clemens (Hg.). Münster 1968, S. 106, 59–61; II, tr. 3 c. 6: «Quod autem ulterius inducunt esse spirituale a nulla elementorum qualitate causari, verissimum est, sed nos ostendimus, unde causatur.» DEWAN, St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being (s. Anm. 52), S. 319: «[...] The source of spiritual being, in general, is identified as form qua form.»

⁵⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De anima* (s. oben), S. 107, 71–73; II, tr. 3 c. 6: «[...] Forma sensibilis multiplicat se in esse spirituali et sufficit sibi ad hoc, sicut omnis forma in propria et essentiali actione sibi sufficit.»

Eine Strategie, die der Alberts entgegengesetzt ist, ist die Roger Bacons, die er in seinem Traktat *De multiplicatione specierum* entfaltet.⁵⁹ In seinem Bestreben, die Ursachen der visuellen Wahrnehmung zu bestimmen, fragt Bacon zunächst, welchen Einfluß ein *agens* auf ein beliebiges Ding haben kann.⁶⁰ Sein Hauptaugenmerk gilt hierbei in erster Linie dem Begriff *species*, dessen Name verwendet wird, um «die erste Wirkung eines beliebigen natürlich aktiven [Dinges] zu bezeichnen⁶¹.» Diese erste Bestimmung ist deshalb bedeutsam, da sie klarstellt, daß der Eindruck einer sensiblen *species* auf ein Sinnesorgan immer ein natürliches, d. h. physisches Ereignis ist. Die Funktion der *species* besteht darin, die sensiblen Qualitäten durch das *medium* hindurch zu übertragen, wodurch es möglich wird, die diversen wahrnehmbaren Objektbereiche (Farbe, Geräusche usw.) zu unterscheiden.⁶²

Bacons Interesse für die Verursachung von Wahrnehmungsvorgängen ist offensichtlich. Ein materieller Gegenstand wird erst durch bestimmte Eigenschaften, die aktiven Qualitäten (Farben Geräusch usw.), wahrnehmbar, die ihrerseits auf ein bestimmtes Sinnesvermögen wirken: «Das *agens* neigt dazu, sich dem *patiens* anzugleichen.»⁶³ Dies bedeutet, dem im Mittelalter verbreitetem Diktum *omne agens agit sibi simile* zufolge, daß die *species* im *medium* eine Ähnlichkeit zu dem Gegenstand aufweisen müssen, vom dem sie stammen.⁶⁴ Die *species* als solche unterscheidet sich vom sensiblen Gegenstand nicht durch ihre kategoriale Bestimmung, etwa in Hinblick auf die Farbe, sondern durch ihre, wenn man so will, Dichte: Sie subsistiert als vermindertes oder unvollständiges Sein bezüglich des Ausgangsobjekts.⁶⁵

⁵⁹ Zur Theorie der Vervielfältigung der *species* siehe TACHAU, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*. Leiden 1988, S. 6ff. Siehe auch KAUFMANN, Matthias, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*. Leiden 1994, S. 200ff.

⁶⁰ BACON, R., *Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*. LINDBERG, David (Hg.). Oxford 1983.

⁶¹ BACON, R., *De multiplicatione* (s. oben), S. 2, 27–29; I, 1: «Species [...] transmutur hoc nomen ad designandum primum effectum cuiuslibet agentis naturaliter.»

⁶² Ebd., S. 6; I, 1.

⁶³ Ebd., S. 6, 83; I, 1: «[...] Agens intendit assimilare sibi patiens [...].»

⁶⁴ Ebd., S. 6, 96–98; I, 1: «Et ideo primus effectus agentis non potest esse diversus ab eo in essentia specifica, ut postea nascatur consimilis et uniformis [...].»

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 4, 54–56 und S. 10, 147ff.; I, 1.

Zudem ist es, so Bacon, unerlässlich, daß die Übertragung der *species in medio* ununterbrochen und homogen sein muß.⁶⁶ Um diese Homogenität zu erreichen ist es allerdings nötig, daß zwischen dem sensiblen Objekt und dem wahrnehmenden Subjekt eine ununterbrochene Kette von *species* besteht. Diese Kette, die Bacon mit der Theorie der Vervielfältigung der *species* erklärt, garantiert einen wie auch immer zu verstehenden Kontakt zwischen beiden Enden.⁶⁷ Daß dieser Kontakt ein ausgesprochen physischer Vorgang ist, ist für Bacon selbstverständlich.

Diese knappen Bemerkungen führen zu jenem Punkt hin, der Gegenstand dieser Abhandlung ist, nämlich die Bedeutung der Begriffe *spiritus* und *immutatio spiritualis*. Hierbei ist die ontologische Charakterisierung der *species* von besonderem Interesse.⁶⁸ Indem sich Bacon explizit auf Averroes und auf die, die ihm folgen (*vulgus sequens eum*), bezieht⁶⁹, resümiert er knapp die allgemein gültige Annahme über die *species*, viele seien der Ansicht, sie, die *species*, hätten ein *esse spirituale* im *medium* und in den Sinnen.⁷⁰ Allerdings sieht er diese Auffassung des *esse spirituale* der sensiblen *species* mit Schwierigkeiten behaftet, die er folgendermaßen erläutert: Die Essenz einer jeden Sache ruft immer solche Wirkungen hervor, die ihnen proportional sind. Da Wirkungen in der materiellen Welt grundsätzlich physischer Natur sind, muß auch das Geistige prinzipiell materieller Natur sein, was eindeutig der frühen albertinischen und der thomanischen Meinung widerspricht. Folgt man der traditionellen Annahme der Immaterialität der *species*, so stellt sich die Frage, wie es möglich sei, daß ein materieller Gegenstand eine Wirkung auf materielle Sinnesorgane ausübt. Dies geht aber, so Bacon, deshalb nicht an, weil im allgemeinen der Existenzmodus eines Dinges seiner Substanz entsprechen muß.⁷¹ Die Annahme der Proportionalität läßt es in der Tat unplausibel erscheinen, wie ein Ding zugleich zwei Existenzmodi, einen materiellen und einen geistig-immateriellen, haben kann.

⁶⁶ Ebd., S. 18, 273–275; I, 1: «[...] Agens naturaliter facit eundem effectum primum, ut speciem, in quodcumque agat, ita quod *uniformiter* agit a parte sua [...]» (kursiv von mir, J.A.T.). Siehe auch LINDBERG, David, «Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force», in: HACKETT, Jeremiah (Hg.), Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays. Leiden 1997, S. 243–275, hier S. 248.

⁶⁷ Vgl. BACON, R., *De multiplicatione*, S. 52, 151–155; I, 3. LINDBERG, Roger Bacon on Light, S. 249.

⁶⁸ Siehe hierzu BACON, R., *De multiplicatione*, S. 186–194; III, 2. Im folgenden beziehe ich mich auf diesen Text.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 188, 27; III, 2. Es ist schwer zu sagen, auf wen sich Bacon bezieht; vermutlich handelt es sich um Alberts *Summa de creaturis*.

⁷⁰ Vgl. BACON, R., *De multiplicatione*, S. 186, 4–5; III, 2.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 188, 23–25; III, 2.

Bacon schließt daraus, daß, wenn ein materielles Ding ursächlich auf ein anderes wirkt, auf das Auge z. B., die im Kausalvorgang beteiligten Instanzen, vor allem aber die *species*, selber materieller Natur sein müssen, da sie unmöglich gleichzeitig auch geistig-immaterieller Natur sein können.⁷² Mit der Stofflichkeit der *species* nimmt es Bacon hierbei sehr genau; nicht nur müssen sie körperlicher, sondern auch ausgedehnter Natur sein.⁷³ Gleichwohl sind sie, bezüglich des Ausgangsobjekts, unvollständig oder vermindert.⁷⁴

Seiner vehementen Natur entsprechend stellt Bacon fest, es wäre verrückt zu sagen, die *species* hätten kein materielles Sein⁷⁵, denn die Vernunft dränge zur Auffassung, entgegen der Dummheit der Mehrheit, daß die *species* der materiellen Dinge ein wahrhaft körperliches Sein haben.⁷⁶ Hätten sie diese körperlichen Eigenschaften nicht, so wären sie schlicht und einfach auch nicht wahrnehmbar.⁷⁷ Nur was physisch wirksam ist, kann auch eine Veränderung am physischen Sinnesorgan hervorrufen.

Wenn auch Bacon die Lehre des *esse spirituale* im Zusammenhang der Theorie des Sehens kritisiert, so liegt der Fehler nicht so sehr bei Averroes als bei den Übersetzern seiner Werke, schließlich sei die «mala translatio verborum» an Inkonsistenzen der averroischen Schriften schuld.⁷⁸ Kurioserweise schwingt sich in diesem Zusammenhang gerade der Franziskaner Bacon zum Verteidiger des von seinem Ordensbruder Bonaventura gegeißelten andalusischen Philosophen auf.

Die vom Averroes Latinus ausgehende und von Thomas von Aquin aufgegriffene Beschreibung der Ursachen von Wahrnehmung und Erkenntnis in Begriffen einer natürlichen und einer geistigen Veränderung an den Sinnesorganen scheidet in erster Linie an der Unschärfe des Begriffs *spiritus*. All dies soll nicht, wie eingangs bereits gesagt wurde, besagen, es handle sich bei diesen Theorien um baren Unfug. Bemerkenswert

⁷² Ebd., S. 188, 39–44; III, 2: «Item spiritus existens in se vel in re spirituali (ponamus absolutus a corpore, ut anima) non amittit aliquid de dignitate sui modi essendi spirituali, que sue essentie proportionalis est; ergo nec corporalis essentia existens in corpore amittet aliquid de esse corporali, que proportionatur sue essentie.»

⁷³ Ebd., S. 190, 57–59; III, 2: «Item esse habet secundum rationem trine dimensionis, sed indistincte a medio; ergo habet esse corporale.»

⁷⁴ Ebd., S. 190, 66–69; III, 2: «Item probatum est prius quod species substantie corporalis est similitudo totius compositi, et quod non renovatur in medio esse formale tantum cum species generatur, sed esse materiale et vera materia sub esse incompleto.»

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 190, 69–70; III, 2.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 190, 77–80; III, 2.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 192; III, 2.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 192, 83; III, 2.

ist in diesem Zusammenhang, daß die an der Lehre des *esse spirituale* und *spiritus* geübte Kritik von einer der Ikonen der neuzeitlichen Philosophie und erklärtem Gegner des scholastischen Denkens, nämlich von René Descartes, überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wurde. In seiner Abhandlung *Les passions de l'âme* beschreibt er die Stimuli am Sinnesapparat und ihre Verarbeitung durch die Zirbeldrüse als Vorgänge, die von den sogenannten *esprits animaux* bewirkt werden.⁷⁹ Diese definiert Descartes als einen «sehr feinen Atem»; es bleibt allerdings die Frage, wie es denn möglich sei, daß diese sehr feinen Materieeinheiten mittels der Zirbeldrüse in den Bereich der immateriellen und unausgedehnten *res cogitans* übergehen können.

Die im Begriff *spiritus* begründete Zweideutigkeit muß mittelalterlichen Philosophen nicht als intellektuelle Unterentwicklung angekreidet werden, obwohl Alternativen für eine kohärentere Theorie bereits im XIII. Jahrhundert zur Verfügung standen. Wie das Beispiel Descartes' zeigt, wurde mit diesem Begriff in den dem Spätmittelalter folgenden Jahrhunderten nicht mit der selben Sorgfalt umgegangen, wie es Albert der Große und Roger Bacon taten. Thomas von Aquin und vor allem Averroes hingegen als grundlegend unzureichende Denker in diesem Zusammenhang hinzustellen wäre allerdings deshalb unzureichend, weil erst die durch sie aufgegriffene und diskutierte Terminologie im nachhinein dazu beigetragen hat, ein verschärftes Bewußtsein für die Kausalbedingungen von Wahrnehmungsakten zu schaffen.

⁷⁹ Vgl. René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, MONNOYER, Jean-Maurice (Hg.). Paris 1988, S. 155–166; art. 1–16.