

# Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele

Von Josef de Vries S. J.

## 1. Zur Fragestellung

Die Frage nach der Immaterialität der Geistseele, d. h. des Prinzips der Akte des Denkens und Wollens im Menschen<sup>1</sup>, ist in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus von entscheidender Bedeutung. Darum ist auch die Frage, was Thomas von Aquin zu diesem Thema zu sagen hat und wie er die Immaterialität der Geistseele begründet, der Erörterung wert. (Das Wort ‚thomistisch‘ verstehen wir also hier im Sinn von ‚des hl. Thomas‘, ‚thomanisch‘, nicht im Sinn von ‚der thomistischen Schule‘.)

Es entsteht hier allerdings sogleich die Schwierigkeit, daß die Fragestellung des Thomas und die Fragestellung in der Auseinandersetzung mit dem heutigen Materialismus nicht dieselbe ist. Die ‚Materie‘, die nach der materialistischen Lehre Subjekt auch der geistigen Betätigungen des Menschen ist, ist die konkrete körperliche Materie des Gehirns. Die ‚Materie‘ dagegen, deren Mitwirkung Thomas bei den geistigen Akten ausschließt, ist die ‚materia prima‘, die völlig unbestimmte ‚erste Materie‘. Damit hängt ein zweiter Unterschied der Fragestellung zusammen. Nach dem Materialismus ist die ‚Materie‘ das *einzig*e Subjekt der geistigen Akte. Thomas dagegen setzt schon in der Fragestellung voraus, daß die ‚Materie‘ allein nicht Träger und Prinzip der geistigen Akte sein kann; seine Frage ist nur, ob sie überhaupt bei diesen Akten unmittelbar mitbeteiligt ist, und selbst diese Mitwirkung wird von ihm geleugnet. Die auszuschließende Mitwirkung der ‚Materie‘ kann nach Thomas in doppelter Weise gedacht werden. Die erste besteht darin, daß die geistigen Akte in gleicher Weise wie die sinnlichen an die Mitwirkung körperlicher Organe gebunden sind, die ihrerseits Teile des aus ‚Materie‘ und Form zusammengesetzten Leibes sind. Die andere Weise besteht darin, daß die dem Leib gegenüberstehende Geistseele selbst nochmals aus ‚Materie‘ und Form zusammengesetzt ist, so daß auch bei den Betätigungen der Seele allein ‚Materie‘ als ihr Wesens-

<sup>1</sup> Wir unterscheiden also terminologisch ‚geistig‘ und ‚immateriell‘; ‚geistig‘ meint die im Bewußtsein gegebene Eigenart der Verstandes- und Willensakte, ‚immateriell‘ ihre nicht unmittelbar gegebene und daher zu beweisende seinshafte Unabhängigkeit von der Materie. Die ‚Geistigkeit‘ der Akte gibt auch der Materialismus zu, nicht aber die ‚Immaterialität‘, wenigstens nicht in dem hier gemeinten (und noch näher zu bestimmenden) Sinn.

teil mitwirkt. Diese Auffassung vertraten bekanntlich zur Zeit des hl. Thomas viele Anhänger der traditionellen, „augustinischen“ Richtung<sup>2</sup>, insbesondere Bonaventura<sup>3</sup>. Auf sie bezieht sich bei Thomas die Frage, ob die (menschliche) Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei<sup>4</sup>. Dagegen bezieht sich die Frage, ob die menschliche Seele etwas Subsistierendes sei<sup>5</sup>, d. h., ob sie im Wirken und Sein selbständig sei, und in etwa auch die Frage, ob sie dem Sein nach „getrennt“ sei<sup>6</sup>, auf die erste Weise der Abhängigkeit von der Materie. Beide Weisen der ‚Materialität‘ werden in dem Satz aus *De ente et essentia* zusammengefaßt: „Jedes geistige Wesen ist notwendig völlig frei von Materie in dem Sinne, daß es (1.) nicht Materie als Teil seiner selbst hat und (2.) auch nicht eine der Materie völlig eingesenkte Form ist, wie es bei den materiellen Formen der Fall ist.“<sup>7</sup> Das letztere soll ausschließen, daß die Geistseele ganz darin aufgeht, „Formprinzip“ einer Materie zu sein, so daß sie außer in Verbindung mit der Materie keine Möglichkeit zu sein und zu wirken hat, wie dies z. B. bei der Tierseele der Fall ist.

Bei beiden ausgeschlossenen Weisen der „Materialität“ meinen die Texte des Aquinaten die völlig unbestimmte „erste Materie“, nicht die ‚Materie‘ im modernen Sinn. So könnte man denken, die Texte seien für die heutige Auseinandersetzung wertlos. Nur eine genauere Analyse kann zeigen, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß sich hinter der

<sup>2</sup> Vgl. E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert*, behandelt bis Thomas von Aquin, Breslauer Dissertation 1930.

<sup>3</sup> Vgl. Bonaventura, *In 2 Sent. d.3 pars 1 a.1 q.1; d.12 a.1 q.1.*

<sup>4</sup> *Utrum anima sit composita ex materia et forma: S. th.1 q.75 a.5; vgl. Qu. disp. de anima a.6; De spir. creat. a.1; Quodl.3 q.8.* Denselben Sinn hat die Frage des Sentenzenkommentars: *Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia: In 2 Sent. d.17 q.1 a.2.* Ebenso bedeutet die These, daß die geistigen Substanzen immateriell sind (*Quod substantiae intellectuales sunt immateriales: S. c. gent. 2, 50*), daß sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind.

<sup>5</sup> *Utrum anima humana sit aliquid subsistens: S.th.1 q.75 a.2.* Dem entspricht die These: Die geistigen Substanzen sind nicht materielle, sondern subsistierende Formen: *Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes: S. c. gent. 2, 51.* Aus diesem Satz geht hervor, daß das Wort ‚immateriell‘ in beiden Bedeutungen gebraucht werden kann.

<sup>6</sup> *Utrum anima humana sit separata secundum esse: Qu. disp. de anima a.2.* Thomas unterscheidet hier einen zweifachen Sinn des ‚Getrenntseins‘ (von der Materie). Der erste meint das völlige Getrenntsein des reinen Geistes; dieses wird von der menschlichen Geistseele geleugnet. Der zweite Sinn meint nur, daß die Seele in ihren geistigen Betätigungen nicht auf körperliche Organe angewiesen ist; in diesem Sinn wird ein ‚Getrenntsein‘ des geistigen Prinzips zugegeben (ad 1).

<sup>7</sup> *Oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus: De ente et essentia, c.5, 1. Absatz; in der Ausgabe von Perrier: c.4 n.18.* — Obwohl die Fragestellung in diesem Kapitel nur auf die Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form hinzielt, wird auch die andere Weise der „Materialität“ ausgeschlossen, ein Zeichen, daß die beiden Fragen nach Thomas eng zusammengehören.

zunächst fremdartigen Fragestellung doch die gleiche Frage verbirgt, die uns heute bewegt. Gewiß ist die ‚Materie‘ für sich allein nach Thomas ein rein potentielles, ohne ‚Form‘ des Seins und des Wirkens unfähiges Prinzip<sup>8</sup> — ebendarum kommt für ihn die Lösung, daß die ‚Materie‘ allein Prinzip der geistigen Akte ist, überhaupt nicht in Frage. Aber die ‚Materie‘ ist doch irgendwie auf Quantität, Ausdehnung und Räumlichkeit hingeordnet, „durch die Quantität vorbezeichnet“<sup>9</sup>, wenn es Thomas auch nie gelungen ist, die Eigenart dieser Hinordnung eindeutig zu klären<sup>10</sup>. So heißt es auch in der Ableitung der Kategorien im Physikkommentar, die Quantität komme der Substanz von seiten der Materie zu, sie sei eine Folge der Materie<sup>11</sup>. Quantität sagt aber wesentlich eine Vielheit von Teilen, also Körperlichkeit (im modernen Sinn des Wortes)<sup>12</sup>. Damit stimmt überein, daß von der Materie gesagt wird, sie sei an erster Stelle in Potenz zur Form eines Elementes<sup>13</sup> bzw. zu einer Form, aus der die Möglichkeit des Aufweisens dreier Dimensionen folgt<sup>14</sup>. Durch eine solche Form aber wird das aus Materie und Form Zusammengesetzte als „Körper“ konstituiert<sup>15</sup>. So ist also im Sinne des hl. Thomas jedes aus Materie und Form zusammengesetzte Seiende ein Körper<sup>16</sup>. Diese Folgerung war wohl unvermeidlich, da Thomas die beiden aristotelischen Materiebegriffe (Physik 1, 9 und Metaphysik 7, 3) gleichsetzte<sup>17</sup>. Darum war für ihn der Bezug auf die Quantität der Materie schlechthin wesentlich und die

<sup>8</sup> Vgl. In 2 Sent. d.12 a.4; S.th. 1 q.66 a.1; De pot. q.4 a.1; Quodl.3 q.1 a.1.

<sup>9</sup> „Materia quantitate signata“ ist die bei den Thomisten gebräuchliche Kurzformel. Thomas selbst spricht von der „materia, quae est sub dimensionibus“ oder „quae sub dimensionibus consideratur“; vgl. z. B. De ente et essentia c.2, letzter Absatz (bzw. bei Perrier n.6); In Boeth. de trin. q.4 a.2.

<sup>10</sup> Über die verschiedenen Versuche der Klärung vgl. M.-D. Roland-Gosselin O. P., Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin, Kain 1926, S. 104—126. — Die Deutung der „signatio“ als einer transzendentalen Beziehung, wie sie sich bei modernen Thomisten findet, findet sich bei Thomas selbst nicht, da diesem der Begriff der transzendentalen Beziehung fremd ist; vgl. A. Krempel, La doctrine de la relation chez S. Thomas, Paris 1952.

<sup>11</sup> se habet ex parte materiae . . . quantitas consequitur materiam: In 3 Phys. lect.5 n.322.

<sup>12</sup> Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: S. c. gent. 1 c.69 (4. Amplius).

<sup>13</sup> materia prima est in potentia primum ad formam elementi: S. c. gent. 3 c.22 (Absatz: In actibus).

<sup>14</sup> forma, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum: De ente et essentia c.3 (Perrier: c.2 n.8).

<sup>15</sup> Corpus secundum quod est in genere substantiae dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones: De ente et essentia c.3 (Perrier: c.2 n.7). — Die dort erklärte Unterscheidung von ‚corpus‘ als Gattung und ‚corpus‘ als Teil des Lebewesens ist für unsere Fragestellung von geringerer Bedeutung.

<sup>16</sup> Unumquodque ex materia et forma compositum est corpus: S. c. gent. 2 c.50. Ähnlich Quodl.9 q.4 a.1. Es mag auffallen, daß Thomas nur an diesen Stellen diesen Grund gegen die hylemorphe Zusammensetzung der Geistseele geltend macht.

<sup>17</sup> Vgl. Josef de Vries, Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form: Schol 32 (1957) 161—185.

Annahme einer von der Materie der Körper wesentlich verschiedenen „geistigen“ Materie unmöglich.

Andererseits folgt gerade aus der Tatsache, daß für Thomas jede ‚Materie‘ wesentlich auf Körperlichkeit bezogen ist, die Bedeutsamkeit seiner Texte für die heutige Auseinandersetzung mit dem Materialismus. Wenn die Geistseele selbst aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, so wäre sie eben nach Thomas im Grunde selbst ein Körper. Und wäre sie keine „subsistierende Form“, sondern in ihrem Sein und all ihrem Wirken von der Materie des Leibes innerlich abhängig, so würde das bedeuten, daß die geistigen Akte ebenso wie die sinnlichen vom unmittelbaren Mitwirken körperlicher Organe abhängig sind. Die thomistischen Beweise für die Immaterialität der Geistseele sind also nicht für die heutige Auseinandersetzung von vornherein als wertlos zu bezeichnen, weil der Begriff der ‚Materie‘ bei Thomas ein anderer ist als in dieser Auseinandersetzung.

Noch ein zweiter Punkt bedarf zum Verständnis des Themas der Klärung. Wir sprachen soeben von thomistischen Beweisen der Immaterialität, im Thema dagegen ist von dem (einen) thomistischen Beweis die Rede. Unter einer Vielzahl von Beweisen betrachten wir also einen als den eigentlich thomistischen Beweis. In den Texten, die in den Anmerkungen 4—6 zusammengestellt sind, wird in der Tat eine ganze Reihe von Beweisen für die Immaterialität der Geistseele vorgelegt; namentlich S. c. gent. 2 c.50 bringt nicht weniger als 7 Argumente. Anderswo finden sich noch weitere Argumente, die in der S. c. gent. fehlen.

Von all diesen Beweisen sind aber einige offenbar sekundärer Natur, insofern ihr Ausgangspunkt selbst wieder des Beweises bedürftig ist. So die Beweise, die davon ausgehen, daß die Seele Form des Leibes ist<sup>18</sup>. Das gleiche gilt von dem Beweis, der davon ausgeht, daß die Seele, d. h. das erkennende Prinzip, kein Körper ist<sup>19</sup>; gerade dieser Beweis würde dem Materialisten notwendig als *Petitio principii* erscheinen; er ist offenbar nur als *argumentum ad hominem* denen gegenüber gedacht, die die Unkörperlichkeit der Seele zugeben. Wenn schließlich an einer anderen Stelle<sup>20</sup> darauf hingewiesen wird, daß die geistigen Geschöpfe nach Gott das Vollkommenste sind und darum ohne Materie sein müssen, so wird man das schwerlich für mehr als einen Konvenienzgrund gelten lassen; dazu setzt es das ganze thomistische Weltbild voraus.

Als primäre Beweise, die keine anderen voraussetzen, können nur solche anerkannt werden, die von gegebenen Erfahrungstatsachen aus-

<sup>18</sup> Vgl. In 2 Sent. d.17 q.1 a.2; Qu. disp. de anima a.6; Quodl.3 q.8 (2. Beweis); S.th. 1 q.75 a.5 (1. Beweis).

<sup>19</sup> Vgl. S. c. gent. 2,50 (1. Beweis); ähnlich Quodl.9 q.4 a.1.

<sup>20</sup> De spir. creaturis a.1 (1. Beweis).

gehen. In diesem Sinn lehrt Thomas selbst immer wieder, daß wir die Natur der Geistseele nicht unmittelbar, nicht „durch ihr Wesen“ erkennen, sondern nur aus ihren Akten<sup>21</sup>, die wir in uns erleben. Dieser Forderung entsprechen die Überlegungen, die Thomas von *Aristoteles* übernimmt: Der Geist kann *alle* Körper erkennen, und darum kann er selbst nicht die Natur irgendeines bestimmten Körpers haben<sup>22</sup>. Und die andere Überlegung: Durch allzu starke Reize werden die Sinne, eben weil sie an körperliche Organe gebunden sind, in eine für die normale Beantwortung der folgenden Reize ungünstige Verfassung gebracht; der Geist dagegen erkennt nach der Erkenntnis von etwas Hochgeistigem das folgende Geringere nicht schlechter, sondern besser, und das weist darauf hin, daß er in seinem Erkennen nicht an körperliche Organe gebunden ist<sup>23</sup>. Auf diese Überlegungen, die Thomas mehr (so die erste) oder weniger (so die zweite) von *Aristoteles* übernimmt, gehen wir hier nicht ein. Ebenso nicht auf andere Gründe, die nur gelegentlich einmal vorgelegt werden<sup>24</sup>.

All diesen Argumenten und Überlegungen gegenüber bezeichnen wir als *den* thomistischen Beweis jenen, den auch Thomas selbst den vorzüglichsten<sup>25</sup> nennt, d. h. den Beweis aus der Eigenart der intellektuellen Erkenntnis. Thomas legt ihn zum erstenmal in *De ente et essentia*, dann an fünf weiteren Stellen dar<sup>26</sup>. In *De ente et essentia* hat er folgenden Wortlaut: „Wir sehen, daß die Formen nur dann im vollen Sinn (in actu) geistig erfaßbar sind, wenn sie von der Materie und ihren Bedingungen losgelöst werden. In diesen Zustand kommen sie aber nur durch die Wirksamkeit der Erkenntniskraft des Geistes, insofern sie in ihr aufgenommen und durch ihr Wirken beeinflusst werden. Daraus ergibt sich, daß jedes geistig erkennende Wesen von der Materie ganz frei ist, so daß es weder Materie als Teil seiner selbst hat noch auch wie eine der Materie völlig eingesenkte Form nach der Art der materiellen Formen ist.“<sup>27</sup>

<sup>21</sup> De ver. q.10 a.8; S. c. gent.3 c.46; S.th. 1 q.87 a.1.

<sup>22</sup> In 3 De anima lect.7 n.680—685; ähnlich S.th. 1 q.75 a.2; Qu. disp. de anima a.2.

<sup>23</sup> In 3 De anima lect.7 n.687—689.

<sup>24</sup> So der 3., 4., 6. und 7. Beweis in S. c. gent. 2,50.

<sup>25</sup> demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae est in eis (intelligentiis et animabus): De ente et essentia c.5, 1. Absatz (Perrier: c.4 n.18).

<sup>26</sup> De ente et essentia c.5; S. c. gent. 2 c.50 (2. und in etwa 5. Beweis); S.th. 1 q.75 a.5 (2. Beweis); De spir. creat. a.1 (2. Beweis); Quodl.3 q.8; Quodl.9 q.4 a.1 (1. Beweis).

<sup>27</sup> Videmus formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod abstrahuntur a materia et condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus. A. a. O. (Anm. 25).

## 2. Die herkömmliche Deutung des Beweises und ihre Schwierigkeiten

In der üblichen Deutung dieses Textes wie auch der Paralleltexte wird das Losgelöstsein von der Materie, das den intelligiblen Formen zugeschrieben wird, mit der Allgemeinheit des Verstandesgegenstandes in Zusammenhang gebracht. Denn, heißt es schon bei *Franciscus de Silvestris*, „das Allgemeine abstrahiert von der Materie, die Individuationsprinzip ist“<sup>28</sup>. Ähnlich heißt es im Kommentar der deutschen Thomasausgabe: „Als menschliche, d. h. verstandesbegabte Seele (ist die Seele) nicht (aus Stoff und Form zusammengesetzt), weil sie die Natur der stofflichen Dinge rein für sich, losgelöst von der stofflichen Vereinzelung, von den Einzelheitsmerkmalen, die die Natur im konkreten Einzelding hat, erkennt. Das setzt aber voraus, daß die menschliche Seele bzw. der Verstand, die Formen der Dinge ohne die stofflichen Einzelheitsbestimmtheiten aufnimmt . . . Was aber Formen ohne Stoff aufnimmt, ist selbst ohne Stoff. Die menschliche Seele ist also nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt.“<sup>29</sup>

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Texte des hl. Thomas diese Deutung zumindest nahelegen<sup>30</sup>. Und doch, wenn die Texte so gedeutet werden, daß unmittelbar von der Allgemeinheit des Gegenstandes auf dessen Immaterialität und von dieser auf die Immaterialität des Verstandesaktes und seines Trägers geschlossen wird, ergeben sich die größten Schwierigkeiten, nicht nur von der Sache selbst, sondern auch von anderen Thomastexten her. So sehen wir denn auch, daß die Autoren, die den Beweis in dem angegebenen Sinn deuten, fast immer noch andere Gedanken hinzufügen; so aber kommt etwas Schillerndes in die Gedankengänge hinein, und man sieht nicht mehr klar, was nun der eigentliche Grundgedanke ist. Und mir scheint, daß auch bei Thomas selbst diese Schwierigkeit besteht. So drängt sich der Gedanke auf, daß den Beweisen vielleicht stillschweigende Voraussetzungen zugrunde liegen, die Thomas selbstverständlich waren, es uns aber keineswegs mehr sind.

Wenn wir den Beweis in der Form, die zunächst als die reine, nicht durch fremde Gedanken abgewandelte Form erscheint, analysieren, so beruht er auf drei Prämissen: 1. Der Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist allgemein. 2. Diese Allgemeinheit beweist seine Immaterialität, weil die Materie Individuationsprinzip ist. 3. Die Immaterialität des Gegenstandes beweist die Immaterialität des Aktes und seines Trägers, der Geistseele.

<sup>28</sup> Commentaria in S. c. gent. lib.1 c.44 n.12: Editio Leonina Operum S. Thomae vol.13 p.134.

<sup>29</sup> Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 6, Salzburg 1937, S. 479 f. (Kommentar zu S.th. 1 q.75 a.5).

<sup>30</sup> So besonders die Argumente in S.th. 1 q.75 a.5 und in De spir. creat. a.1.

Gegen alle drei Prämissen erheben sich schwerwiegende Bedenken von der Sache selbst und auch von anderen Thomastexten her. Der Gegenstand der menschlichen geistigen Erkenntnis, wenigstens der „direkten“, ist zwar nach Thomas nur das Allgemeine, aber Gott und den geschaffenen reinen Geistern schreibt auch er eine rein geistige Erkenntnis des Einzelnen, sogar der materiellen Einzeldinge, zu<sup>31</sup>. Er will aber, zumindest in *De ente et essentia*, die Immaterialität nicht nur der menschlichen Geistseele, sondern jedes geistigen Wesens (in qualibet *substantia intelligente*), also auch Gottes und der geschaffenen Geister, beweisen. Der Ausgangspunkt des Beweises kann also jedenfalls nicht sein, daß in der geistigen Erkenntnis *nur* das Allgemeine erkannt wird, sondern höchstens, daß in ihr nicht nur das Einzelne, sondern *auch* das Allgemeine erkannt wird<sup>32</sup>. Dann ergibt sich aber schon die Frage, ob die „Loslösung“ (*separatio*) oder Abstraktion von der Materie, von der das Argument ausgeht, überhaupt primär vom Gegenstand der Erkenntnis zu verstehen ist und ob sie aus der Allgemeinheit des Gegenstandes erschlossen werden soll.

Daß der Ausgang des Beweises von der Erkenntnis des Allgemeinen seine Schwierigkeiten hat, geht auch daraus hervor, daß man in der thomistischen Schule selbst den Ausgangspunkt bald erweitert hat. *Cajetan* zwar begnügt sich in seinem Kommentar zu *De ente et essentia* zum Beweis dafür, daß der Gegenstand der geistigen Erkenntnis (*intelligibile in actu*) immateriell sein muß, mit einem Verweis auf *Aristoteles*<sup>33</sup>. Sein Kommentar zu dem entsprechenden Text der *Summa theologica* bringt nur das Argument des hl. Thomas in syllogistische Form<sup>34</sup>. *Johannes a S. Thoma* dagegen erweitert den Ausgangspunkt des Beweises: Die allgemeine Erkenntnis wird näher bestimmt als Erkenntnis des Gegenstandes unabhängig von Ort und Zeit, kurz hingewiesen wird auf die Erkenntnis durch Reflexion (*per modum reflexionis*), ausführlicher darauf, daß die geistige Erkenntnis die immateriellen Wesen, insbesondere Gott, erfaßt<sup>35</sup>. Derselbe Hinweis auf die Erkenntnis geistiger und immaterieller Gegenstände (Tugend,

<sup>31</sup> S.th. 1 q.14 a.11; q.57 a.2.

<sup>32</sup> S. c. gent. 1 c.44 (1. Item) heißt es zwar einmal: *Intellectus est universalium et non singularium*. Der gleiche Gedanke wird c.63 als Argument derer erwähnt, die Gott die Erkenntnis des Einzelnen absprechen. Am Ende von c.65 bemerkt Thomas aber dazu, dieser Grund sei nicht stichhaltig, denn: *Id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo*. — *Quandoque bonus dormitat Homerus!* — Im *Quodl.9 q.4 a.1* (von der Immaterialität der Engel) wird nur ausgeschlossen, *quod angelus nunquam cognoscit nisi particulare*, also nicht, daß er *auch* das Partikuläre erkennt.

<sup>33</sup> S. Thomae Aquinatis *Opusculum De ente et essentia Commentariis Cajetani illustratum*, ed. M. De Maria S. J., Romae 1907, S.121.

<sup>34</sup> *Commentaria in Summam theol.*, in 1 q.75 a.5 n.II (Editio Leonina, tom.5 p.203).

<sup>35</sup> *Philosophia naturalis, Pars IV q.9 a.1*, in: *Cursus Philosophicus*, ed. B. Reiser, tom.3, Taurini 1937, p. 280 s.

Wahrheit, Engel, Gott) findet sich im 17. Jahrhundert bei dem bekannten Thomisten *Antonius Goudin*<sup>36</sup>. Von neueren Thomisten seien erwähnt *Vincentius Remer*, der ebenfalls auf die Erkenntnis immaterieller Gegenstände und auf die Fähigkeit zur Reflexion, ferner auf den unbegrenzten Bereich des Verstandes (*illimitatus ambitus intellectus*)<sup>37</sup> hinweist, *Régis Jolivet*, der außerdem die Einsicht in notwendige, allgemeine und zeitlose Sachverhalte erwähnt<sup>38</sup>, *Paul Siwek*, der seinem Beweis u. a. den „abstrakten und darum (*per consequens*) notwendigen Charakter“ der geistigen Erkenntnis zugrunde legt und in einem 2. Beweis auf die im Streben nach Geistigem (Gott, Ewigkeit, Weisheit, Sittlichkeit) eingeschlossene Erkenntnis dieser Objekte hinweist<sup>39</sup>, schließlich neuestens *Vincentius Miano*, der besonders betont, daß die geistige Erkenntnis alles unter der Rücksicht des Seienden erfaßt, und in einem zweiten Argument außer der Erkenntnis des negativ Immateriellen, insbesondere Gottes, auch die „metaphysischen Sinngehalte“ Substanz, Ursache und dgl. erwähnt<sup>40</sup>.

Wir werden sehen, daß diese Erweiterungen zum Teil für das rechte Verständnis des Beweises bedeutsam sind. Aber bei Thomas selbst finden sie sich, wenigstens in den in Anm. 26 zitierten klassischen Texten, nicht.

Die zweite Prämisse des im überlieferten Sinn verstandenen Beweises lautete: Die Allgemeinheit des Verstandesobjektes beweist dessen Immaterialität. Als Begründung für diese Prämisse wird stets die These von der Materie als Individuationsprinzip gegeben. Freilich ist dies eine sogar innerhalb der christlichen Philosophie umstrittene These. Dadurch wird die Brauchbarkeit des Beweises in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus natürlich sehr eingeschränkt.

Darüber hinaus muß aber sogar bezweifelt werden, ob selbst unter Voraussetzung der thomistischen These von der Materie als Individuationsprinzip die genannte zweite Prämisse gewiß ist. Gerade der Hinweis auf die Materie als Individuationsprinzip zeigt, daß bei dem Allgemeinen, von dem der Beweis ausgeht, an das allgemeine Wesen körperlicher Dinge zu denken ist, an die „Washeit des materiellen Dinges“, die nach Thomas das den menschlichen Verstand besonders kennzeichnende Objekt ist<sup>41</sup>. Diese Washeit ist aber keineswegs immateriell, sie enthält noch, wie Thomas selbst sagt, die *materia communis*,

<sup>36</sup> *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata* (Erstausgabe 1671), tom.3, Paris 1851, p.168.

<sup>37</sup> *Summa philosophiae scholasticae*, tom.5: *Psychologia*, ed.5, Romae 1925, p.136 s.

<sup>38</sup> *Traité de Philosophie*, II. *Psychologie*, 2 éd., Lyon 1947, p.679.

<sup>39</sup> *Psychologia metaphysica*, Romae 1932, S. 348 f.

<sup>40</sup> *Psychologia metaphysica*, Torino 1961, S. 136.

<sup>41</sup> *intellectus humani . . . proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens: S.th. 1 q.84 a.7.*



abstrahiert dagegen nur von der Materie, insofern sie individuell ist<sup>42</sup>. Nun ist aber gerade diese „*materia communis*“ jene Materie, die reine Potenz und eben deshalb nach Thomas unverkennbar ist<sup>43</sup>. Individuell ist die Materie dagegen nach Thomas durch eine Beziehung auf die Quantität und ihre Raumstelle (*situs*); die Quantität ist aber als akzidentelle Form etwas Aktuelles und daher nach den thomistischen Voraussetzungen etwas Erkennbares. Warum soll also die Materie gerade als individuelle geistig unerkennbar sein?

Jedenfalls ist das ersterkannte allgemeine Verstandesobjekt nicht immateriell. Das sagt auch Thomas ausdrücklich: „Der Verstand nimmt die Artformen (*species*) der Körper, die *materiell* und *veränderlich* sind, auf immaterielle und unveränderliche Weise auf, wie es seiner Eigenart entspricht . . . Die Seele erkennt durch den Verstand *die Körper* in immaterieller, universaler und notwendiger Erkenntnis.“<sup>44</sup> „Die Körper“ sind gewiß nicht etwas Immaterielles. Nicht das Objekt selbst, sondern seine *Erkenntnisweise* wird hier als immateriell bezeichnet. Ähnlich heißt es im Kommentar zu *De anima*: „Der Verstand nimmt das Abbild seines Objektes in unkörperlicher und immaterieller Weise auf.“<sup>45</sup> Nicht von der Immaterialität des Objektes selbst, sondern von der Immaterialität der Erkenntnisweise geht der thomistische Beweis also aus. Aber was ist mit dieser immateriellen Erkenntnisweise gemeint?

Bevor wir diese Frage zu lösen versuchen, müssen wir zunächst noch auf die dritte Prämisse des im herkömmlichen Sinn verstandenen Beweises eingehen: Die Immaterialität des Gegenstandes setzt die Imma-

<sup>42</sup> S.th. 1 q.85 a.1 ad 2: *Intellectus . . . abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi.* Vgl. S.th. 1 q.75 a.4: *Ad naturam speciei pertinet id, quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam, et materiam.* — Auch der Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe (Bd. 6, S. 480) sagt dies ausdrücklich: „Der Verstand, der die Natur oder die Wesenheit der körperlichen Dinge ohne die stoffliche Vereinzelung erkennt, erkennt damit nicht bloß die Wesensform dieser stofflichen Dinge, etwa bloß die substantielle Form des Steines oder der Pflanze, unter Ausschluß des Wesensstoffes.“ Wenn aber die Materie miterkannt wird, also doch wohl im Verstand „mitaufgenommen“ ist, wie kann dann vorher vorausgesetzt werden, daß der Verstand „die Formen ohne Stoff aufnimmt“, und daraus geschlossen werden, daß er „selbst ohne Stoff“ ist? (A. a. O. S. 479 f.). Jedenfalls sieht man daraus, daß der Beweis keineswegs so glatt schließt, wie es zunächst scheint.

<sup>43</sup> *unumquodque secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia:* S.th. 1 q.87 a.1. — Vgl. In 1 Phys. lect. 13 n.118: *Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam.* — Quodl.3 q.8: *est aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia . . . Unde cum materia sit in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu.*

<sup>44</sup> S.th. 1 q.84 a.1: *intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipienti per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.*

<sup>45</sup> In 2 *De anima* lect. 12 n.377: *Intellectus recipit similitudinem eius quod intelligitur incorporaliter et immaterialiter.*

terialität des geistigen Erkenntnisaktes und seines Trägers voraus. Wenn der Beweis bei Thomas gar nicht die Immaterialität des Gegenstandes voraussetzt, ist ihr allerdings eigentlich die Grundlage entzogen. Andererseits zeigt gerade die Tatsache, daß diese Prämisse von thomistischen Autoren für den Beweis verwendet wird, deutlich ihr Mißverständnis des thomistischen Beweises. Zur Begründung dieser Prämisse wird etwa darauf hingewiesen, daß zwischen einer Erkenntnisfähigkeit und ihrem Objekt, insbesondere ihrem Formalobjekt, eine „Proportion“ bestehen muß. Schon *Goudin* beruft sich auf die Notwendigkeit einer solchen Proportion: „Die Fähigkeit muß ihrem Objekt proportioniert sein.“<sup>46</sup> *Remer* spricht zwar zunächst von der Notwendigkeit einer Proportion zwischen der Fähigkeit und ihrem *Akt*, schließt daraus aber ohne weiteres auch auf eine gleichartige Proportion zwischen Fähigkeit und Objekt: „Wenn die handelnde Fähigkeit körperlich ist, kann sie nicht Unkörperliches erfassen.“<sup>47</sup> *Miano* bemerkt: „Es muß eine Proportion bestehen zwischen dem Akt und seinem Formalobjekt: ein an Organe gebundener, materieller Akt kann nicht durch ein immaterielles Formalobjekt in seiner Eigenart bestimmt werden.“<sup>48</sup> *Alexander Willwoll* gibt dem Satz folgende Fassung: „Die subjektive (d. h. seinshafte) Natur des Verstandes ist seiner repräsentativen Eigenart (d. h. dem, was er als Objekt in sich darstellt) proportioniert.“ Ausführlicher als andere bemüht sich Willwoll, diesen Satz gegen Mißverständnisse abzugrenzen und seine Evidenz zu zeigen<sup>49</sup>.

Sicherlich muß irgendwie ein Verhältnis bestehen zwischen der seinshaften Vollkommenheit des Aktes und seiner Fähigkeit, Objekte dieser oder jener Art darzustellen. Aber ebenso gewiß ist, daß dieses Verhältnis nicht das einer völligen Gleichheit zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand sein kann. Sonst kämen wir zu der Auffassung des *Empedokles*, daß Erde durch Erde, Wasser durch Wasser, Liebe durch Liebe, Haß durch Haß erkannt wird<sup>50</sup>; diese Auffassung wird von Thomas ausdrücklich abgelehnt<sup>51</sup>. Sie würde ja auch zu Widersprüchen führen: Weil der Verstand Gott erkennt, müßte er göttlich sein; weil er die materiellen Dinge erkennt, materiell usw. Wenn dies abgelehnt wird, müßte ein *besonderer* Grund angegeben werden, warum die Wesensgleichheit zwischen Erkenntnisgegenstand und

<sup>46</sup> Goudin, a.a.O. (Anm. 36). Goudin weist für diesen Satz auf S. c. gent. 2 c.49 hin; doch findet sich dort der Satz nicht, jedenfalls nicht wörtlich.

<sup>47</sup> A. a. O. (Anm. 37).

<sup>48</sup> A. a. O. (Anm. 40).

<sup>49</sup> *Psychologia speculativa*, ed. 2, Freiburg 1952, S. 45.

<sup>50</sup> Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., Berlin 1951, Bd. 1, S. 351, Fragm. 109.

<sup>51</sup> S. c. gent. 2 c.50 (1. Item): error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis.

Erkenntnisakt (bzw. Erkenntnisfähigkeit) gerade im Fall der Immaterialität notwendig ist.

Um eine solche Begründung bemüht sich z. B. *Willwoll*<sup>52</sup>. Bei Thomas dagegen fehlen solche Überlegungen, ein Grund mehr, anzunehmen, daß sie von einer Voraussetzung ausgehen, die bei Thomas eben fehlt, nämlich von der Voraussetzung, daß von der Eigenart des Erkenntnisgegenstandes auf eine gleichartige Eigenschaft des Erkenntnisaktes geschlossen werden soll. Gewiß spricht auch Thomas im Zusammenhang mit den Argumenten für die Immaterialität gelegentlich von der Notwendigkeit einer „Proportion“, und diese Stellen mögen den thomistischen Autoren wohl Anlaß gegeben haben zu ihrer Lehre von der Notwendigkeit einer Proportion zwischen Akt und Gegenstand. Die Frage bleibt aber, ob Thomas die Proportion im gleichen Sinn versteht wie jene Autoren. Zwischen welchen Gliedern muß nach Thomas eine Proportion bestehen?

Wir lesen etwa bei Thomas: „Wir müssen in den geistigen Wesen eine Erkenntnisfähigkeit fordern, die zur Aufnahme der intelligiblen Form (*forma intelligibilis*) proportioniert ist.“<sup>53</sup> Oder anderswo: „Kein geistiges Wesen, dessen Vollkommenheit der geistige Erkenntnisinhalt (*intellectum in actu*) ist, ist materiell; denn die Vollkommenheit muß dem durch sie Vervollkommeneten proportioniert sein.“<sup>54</sup> Diesen Texten fehlt nach unserem Empfinden die letzte Eindeutigkeit. Was ist gemeint mit der ‚*forma intelligibilis*‘, mit dem ‚*intellectum in actu*‘? Gewiß nicht der Gegenstand, wie er an sich (Thomas würde sagen: *extra animam*) besteht, sondern so, wie er in der Erkenntnisfähigkeit „aufgenommen“ wird. So ist aber in der Erkenntnisfähigkeit, wie es immer wieder heißt, ein Abbild (*similitudo*) des Gegenstandes, und zwar, wie wir sahen, ein Abbild nicht nur seiner Form, sondern des ganzen Wesens, das Form und Materie (*materia communis*) umfaßt<sup>55</sup>. Andererseits ist der Gegenstand im Erkennenden nicht nach seinem naturhaften, realen Sein, so wie durch die Einwirkung eines warmen Körpers der andere, erwärmte Körper ebenfalls real warm wird, sondern in einer Seinsweise, die Thomas „*intentional*“ oder „*intelligibel*“ nennt<sup>56</sup>. Das, was in dieser intentionalen Weise in der geistigen Erkenntnis enthalten ist, kann also durchaus auch etwas Materielles sein. Offenbar muß nun aber die „Form“, die z. B. das Wesen eines materiellen Dinges darstellt, auch ein eigenes reales Sein haben; denn diese Form ist ja

<sup>52</sup> A. a. O. (Anm. 49).

<sup>53</sup> *Talem potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis: De spir. creat. a.1.*

<sup>54</sup> *nulla substantia intellectiva cuius perfectio est ipsum intellectum in actu, (est) materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili: Quodl.3 q.8.*

<sup>55</sup> Vgl. Anm. 43 und 44.

<sup>56</sup> Vgl. S.th. 1 q.56 a.2 ad 3; Analoges gilt sogar von der rein sinnlichen Erkenntnis: S.th. 1 q.78 a.3.

eine (akzidentelle) Vollkommenheit (perfectio) des erkennenden Subjektes. Dies ist das reale Sein des Erkenntnisaktes, in dem der Gegenstand intentional dargestellt wird. Wenn also, wie wir sahen, die behauptete Immaterialität nicht vom Gegenstand der Erkenntnis, auch nicht von diesem Gegenstand, wie er abbildlich (als similitudo) in der Erkenntnis gegeben ist, d. h. vom Erkenntnisinhalt (im modernen Sinn), verstanden werden kann, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als daß die Immaterialität von dem realen Erkenntnisakt verstanden wird. Daß Materielles auf immaterielle Weise erkannt wird, würde dann heißen, daß es in einem immateriellen Akt erkannt wird. Entsprechend ist dann die von Thomas geforderte „Proportion“ jedenfalls zunächst und unmittelbar nicht eine Proportion zwischen Gegenstand und Akt, sondern zwischen Akt und den Akt aufnehmender Potenz. Der Akt also wird dabei die ‚forma intelligibilis‘, ja sogar das ‚intellectum in actu‘ genannt. Damit ist aber klar, daß Thomas von einer anderen „Proportion“ spricht als die erwähnten thomistischen Autoren.

Damit bestätigt sich die früher ausgesprochene Vermutung, daß die „Abstraktion“ oder „Loslösung“ (separatio) von der Materie nicht primär im Sinn der Abstraktheit des Begriffsinhaltes im modernen Sinn zu verstehen ist, sondern als Immaterialität des geistigen Erkenntnisaktes. Die Abstraktheit im Sinn des bloßen Weglassens des Einzelseins wird ja auch mit Recht keineswegs als ein besonderer Vorzug der geistigen Erkenntnis aufgefaßt<sup>57</sup>, sie kommt auch nach Thomas der göttlichen Erkenntnis nicht zu. Die „Abstraktion“ im Sinn der Immaterialität des Erkenntnisaktes oder, wie Thomas sagt, der „forma intelligibilis“, ist dagegen wirklich der höchste Vorzug der geistigen Erkenntnis.

Bei dieser Auffassung der „Abstraktion“ wird auch der thomistische Beweis logisch ohne weiteres verständlich, während er sonst geradezu eine Quaternio terminorum zu enthalten scheint. Der Beweis in De ente et essentia, auf die kürzeste Form gebracht, sagt ja: „Die geistigen Erkenntnisformen sind von der Materie losgelöst; sie werden aber durch den Verstand (als intellectus agens) hervorgebracht und in ihm (als intellectus possibilis) aufgenommen; also ist der Verstand ebenfalls von der Materie losgelöst.“ Stillschweigend vorausgesetzt ist dabei offenbar: Die Wirkursache kann nicht unvollkommener sein als ihre Wirkung, und auch das aufnehmende Subjekt muß derselben Ordnung angehören wie der aufgenommene Akt (eine materielle Substanz kann kein immaterielles Akzidens aufnehmen). Wenn im Obersatz das ‚losgelöst von der Materie‘ nur im Sinn des logischen Absehens von der Materie, das dem intentionalen Inhalt der Erkenntnis zukommt, verstanden wird, dann wird in der Folgerung dem gleichen Wort offen-

<sup>57</sup> Vgl. z. B. August Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 226 f.

bar ein anderer Sinn gegeben; denn hier ist das ‚losgelöst von der Materie‘ offenbar nicht bloß im Sinn eines logischen Abstrahierens, Absehens, sondern im Sinn einer Negation verstanden: Der Verstand und die Geistseele soll ja nicht als etwas Abstraktes im Sinn eines Begriffes, sondern als ein reales Seiendes, das die Materie real ausschließt, erwiesen werden<sup>58</sup>. Daß auch der Untersatz in dieser Deutung leichter verständlich ist, sei nur kurz bemerkt: Das, was erwirkt und aufgenommen wird, ist der Akt, der gegebenenfalls die abstrakte Wesenheit darstellt, nicht aber diese Wesenheit selbst.

### 3. Versuch einer Lösung

So scheinen in unserer Deutung die Texte von Äquivokationen befreit und leichter verständlich zu werden. Aber — dieser Einwand ist unvermeidlich — es entsteht eine neue, beinahe unüberwindlich scheinende Schwierigkeit: Die Immaterialität des Aktes<sup>59</sup> ist gerade das, was bewiesen werden muß; denn daß unter ihrer Voraussetzung auch die Geistseele selbst immateriell sein muß, scheint fast selbstverständlich; die Immaterialität des Aktes dagegen ist keineswegs selbstverständlich, da uns eine unmittelbare Schau der Seinsweise unserer seelischen Akte nicht gegeben ist. Vielmehr gilt hier: „Die Eigenart des Aktes wird nach der Eigenart des Gegenstandes bestimmt.“<sup>60</sup> So werden wir also doch wieder auf den Gegenstand verwiesen, natürlich auf den Gegenstand, wie er im Akt dargestellt ist, auf den Erkenntnisinhalt.

Das einzige Merkmal des Erkenntnisinhaltes aber, das Thomas in den Beweisen für die Immaterialität ausdrücklich erwähnt, ist die Allgemeinheit. So weist Thomas in der *Summa theologica* darauf hin, daß der Verstand die Natur „absolut“ erfaßt, z. B. den Stein insofern er

<sup>58</sup> Die Beweise moderner Thomisten, die von der Abstraktheit des Begriffsinhaltes ausgehen, können in der Tat zuweilen kaum dem Vorwurf einer Äquivokation entgehen, so z. B. wenn es bei Siwek (vgl. Anm. 39) heißt: *Actus intelligendi exhibent obiecta abstracta ab omni conditione materiali; atqui actus, qui exhibent obiecta abstracta ab omni conditione materiali, sunt et ipsi abstracti ab omni conditione materiali; ergo . . .* Die „Abstraktheit“ des Objektes im Obersatz wird allem Anschein nach im Sinn eines logischen Absehens verstanden, die „Abstraktheit“ des Aktes im Untersatz dagegen offenbar im Sinn der Negation der Materie. Noch klarer ist dieser Übergang vom logischen Absehen zur Negation beim Begriff des Immateriellen in dem Beweis von Miano (vgl. Anm. 40): *Ens est obiectum formale immateriale . . . Ergo (cognitio, quae omnia obiecta attingit sub aspectu entis, nequit esse operatio organica et materialis)*. Die „Immaterialität“ des Begriffes des Seienden ist offenbar nur die „immaterialitas praecisiva“, geschlossen wird aber auf Grund der „Proportion“ zwischen Objekt und Akt auf die „immaterialitas negativa“ des Aktes. Mit welchem Recht, wird nicht gesagt.

<sup>59</sup> Unter dem „Akt“ verstehen wir hier die „species“, insofern sie selbst eine reale Bestimmung (ein Akzidens) der Geistseele ist.

<sup>60</sup> *Ratio actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti: S.th. 1 q.77 a.3.*

Stein ist, nicht nur als individuellen Stein<sup>61</sup>. In *De spiritualibus creaturis* heißt es, der Verstand erfasse seinen Gegenstand vorzüglich nach seiner gemeinsamen Natur<sup>62</sup>. Dazu ist zu bemerken: Diese Texte widersprechen nicht dem, was wir gesagt haben. Die Texte sagen nicht, daß der Geist *nur* das Allgemeine erkennt, sondern nur, daß dies sein vorzüglichster Gegenstand (*praecipue!*) ist. Vor allem aber wird nicht gesagt, der Gegenstand sei allgemein und *deshalb* selbst immateriell und daraus folge die Immaterialität des Aktes. Nur gegen diese Art des Schlusses haben wir uns gewandt. Sie scheint uns den Gedanken des heiligen Thomas zu sehr zu vereinfachen.

Es fragt sich also: Welches Moment des Allgemeinen ist es, das nach Thomas die seinshafte Immaterialität der „*forma intelligibilis*“ (nicht: die Immaterialität ihres intentionalen Inhalts) beweist? Ausdrücklich gesagt wird dies nicht. Wir müssen also den verborgenen Voraussetzungen nachspüren. Da scheint nun zu sagen zu sein: Zunächst dürfte nicht die logische Abstraktheit des Inhaltes, im Sinn des bloßen Weglassens des Einzelseins, das Entscheidende sein. Sie sagt nur eine Verminderung des Inhaltes und ist daher nicht als Vorzug zu bewerten. Umgekehrt ist die Anschaulichkeit des Sinnenbildes als solche, die in der Abstraktheit des Begriffes verlorenggeht, nicht als Nachteil, sondern als Vorzug zu bewerten. Die geistige Erkenntnis Gottes und der reinen Geister ist auch nach Thomas intuitiv, nicht abstraktiv und diskursiv<sup>63</sup>. Die Abstraktheit der „*forma intelligibilis*“, die Thomas als Vorzug wertet, meint, wie wir sahen, nicht die logische Abstraktheit und Unanschaulichkeit, sondern die seinshafte Immaterialität.

Aus welchem Vorzug des Allgemeinen soll also diese Immaterialität bewiesen werden? Auch der menschliche abstrakte Allgemeinbegriff ist nach Thomas nicht, wie die empiristischen Abstraktionstheorien annehmen, allein durch die Verminderung des Inhaltes gegenüber der Wahrnehmung gekennzeichnet, sondern vor allem dadurch, daß er irgendwie das „Wesen“ des Gegenstandes wiedergibt. Es würde hier zu weit führen und ist für unsern Zweck nicht erforderlich, genau zu umgrenzen, was mit diesem „Wesen“ gemeint ist<sup>64</sup>. Entscheidend ist nur, daß diese Wesenserkenntnis eine von bloß induktiver Verallgemeinerung verschiedene, unbedingt allgemeingültige Einsicht wesensnotwendiger Sachverhalte ermöglicht. Wir sahen, daß von den modernen Thomisten namentlich *Jolivet* und *Siwek* auf diesen Gesichtspunkt hinweisen<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> S.th. 1 q.75 a.5.

<sup>62</sup> *Intelligit intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem: De spir. creat. a.1.* Vgl. auch *Quodl.9 q.4 a.1.*

<sup>63</sup> Vgl. S.th. 1 q.14 a.7; q.58 a.3 et 4.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Josef de Vries, *La pensée et l'être*, Löwen 1962, S. 274—282.

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 38 und 39.

Nur solche Einsichten sind nach *Aristoteles* und Thomas Prinzipien eigentlicher „Wissenschaft“<sup>66</sup>. Von den Einzeldingen dagegen, die uns Menschen nur durch die Sinne gegeben sind, haben wir nur eine „Meinung“ (*δόξα*, opinio), kein eigentliches Wissen<sup>66a</sup>. Als Grund für die Unmöglichkeit des Wissens wird meist die Materialität des Einzeldinges und seine damit gegebene Veränderlichkeit bezeichnet. So sagt Thomas im Anschluß an *Aristoteles*: „Was man weiß, muß immer wahr sein . . . was aber zuweilen wahr, zuweilen falsch sein kann, von dem gibt es nur eine Meinung; so gibt es auch von dem, was sich anders verhalten kann, weder einen Beweis noch eine Definition; sondern von derartig Kontingentem gibt es nur Meinung.“<sup>67</sup> Diese Überlegung, die vom Gegenstand her die Unmöglichkeit des Wissens begründet, kann kaum befriedigen. Warum soll es nicht auch vom Veränderlichsten und Zufälligsten ein sicheres Wissen geben, wenn die Zeitbestimmung hinzugefügt wird? Wenigstens Thomas schreibt denn auch Gott ein solches Wissen zu<sup>68</sup>. Wenn und insoweit also die Erkenntnis der Einzeldinge und -vorgänge bei uns Menschen nicht die gleiche Gewißheit hat wie die des Allgemeinen, liegt der Grund dafür nicht so sehr in der Materialität des Gegenstandes, sondern in der „Materialität“ der menschlichen Erkenntnisweise, nämlich der Sinneserkenntnis, ohne deren Vermittlung wir das materielle Einzelne nicht erkennen.

So lehrt es denn Thomas auch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Gewiß betont er, daß die Sinne normalerweise (*per se*) ein getreues Abbild (*similitudo*) der materiellen Dinge geben. Insofern gibt es „Wahrheit“ in der sinnlichen Erkenntnis<sup>69</sup>. Thomas weiß aber auch, daß der sinnlichen Erkenntnis eine gewisse Relativität eignet. „Je nachdem wie der Sinn affiziert wird, läßt er seine Affektion bewußt werden.“<sup>70</sup> Hier gilt der oft zitierte Satz: „Alles, was in einem Subjekt aufgenommen wird, wird in ihm nach der Weise des Aufnehmenden aufgenommen.“<sup>71</sup> Diese Weise ist in der Sinneserkenntnis insofern „materiell“, als der Eindruck von außen in den körperlichen Organen aufgenommen wird. Es besteht aber die Möglichkeit, daß die Sinnesorgane in einer für die Aufnahme des Reizes ungünstigen Verfassung sind. Dann entsteht mit der gleichen Notwendigkeit, mit der normalerweise ein richtiges Abbild des Gegenstandes entsteht, ein

<sup>66</sup> Vgl. A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn 1936; Hans Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, Fulda 1934.

<sup>66a</sup> *Aristoteles*, *Metaphysik* 7, 15; 1039 b 33 — 1040 a 1. Thomas, *In 7 Metaph.* lect. 15 n.1610.

<sup>67</sup> *Ebd.*

<sup>68</sup> *S.th.* 1 q.14 a.11 et 12.

<sup>69</sup> *S.th.* 1 q.17 a. 2.

<sup>70</sup> *secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat: De ver.* q.1 a.11.

<sup>71</sup> *Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis: S.th.* 1 q.75 a.5.

irgendwie entstelltes Bild. Denn „das naturhafte Wirken eines Dinges ist immer gleichförmig, wenn es nicht durch einen inneren Schaden oder ein äußeres Hindernis gestört wird. Darum ist auch das Zeugnis der Sinne über ihre eigenen Gegenstände stets richtig, es sei denn, es liege ein Hindernis im Organ oder im Medium vor.“<sup>72</sup> Die Möglichkeit einer falschen Darstellung des Gegenstandes ist also dadurch gegeben, daß die sinnliche Wahrnehmung von materiellen Bedingungen und Vorgängen abhängt.

Irrige Vorstellungen und Urteile gibt es nun zwar in der geistigen Erkenntnis ebenfalls, ja Irrtum im eigentlichen Sinn, d. h. ein falsches Urteil, ist nur im Verstand möglich, da der Sinn überhaupt nicht eigentlich urteilt<sup>73</sup>. Hier aber besteht nun ein wesentlicher Unterschied zwischen Sinn und Geist. Der Verstand hat die Möglichkeit, seinen Urteilen gegenüber sich kritisch zu verhalten, sie auf ihre Wahrheit oder Falschheit zu prüfen, der Sinn als solcher dagegen vermag sich selbst nicht kritisch gegenüberzutreten, sondern unterliegt mit Notwendigkeit dem von außen empfangenen Eindruck, mag dieser nun richtig oder falsch sein. Thomas spricht diesen Sachverhalt so aus: „Obwohl in der sinnlichen Wahrnehmung ein Abbild des Gegenstandes möglich ist, ist es doch nicht Sache des Sinnes selbst, die Abbildlichkeit als solche zu erkennen, sondern das ist nur Sache des Verstandes. Obwohl daher die sinnliche Wahrnehmung bezüglich ihres Gegenstandes wahr sein kann, vermag der Sinn dieses Wahrsein doch nicht zu erkennen.“<sup>74</sup> Der Grund für diese Unmöglichkeit ist nach Thomas wiederum die „Materialität“ des Sinnes, d. h. seine Bindung an körperliche Organe. „Der Sinn beginnt zwar die Rückkehr zu sich selbst, weil er nicht nur den Gegenstand, sondern auch seinen eigenen Akt erkennt; aber diese Rückkehr zu sich selbst vollendet er nicht, er erkennt nicht sein eigenes Wesen. Als Grund dafür gibt *Avicenna* an, daß der Sinn alles, was er erkennt, durch ein körperliches Organ erkennt. Es ist aber nicht möglich, daß das Organ in die Mitte zwischen die Sinnesfähigkeit und sich selbst tritt.“<sup>75</sup> Auch die Unmöglichkeit der kritischen Selbstbesinnung wird also auf die „Materialität“ der Sinne zurückgeführt.

<sup>72</sup> *Naturalis actio alicuius rei semper est eodem modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum; unde et sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio: De ver. q.1 a.11.*

<sup>73</sup> Das „iudicium sensus“, von dem Thomas zuweilen spricht (vgl. z. B. die vorangehende Anm.), ist nur in einem uneigentlichen, analogen Sinn „Urteil“.

<sup>74</sup> *Licet in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: In 6 Metaph. lect. 4 n.1235.*

<sup>75</sup> *Sensus . . . redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia*



Der Sinn als solcher kann nicht einmal die Frage stellen, ob seine Wahrnehmung mit der Wirklichkeit übereinstimme. Denn dazu müßte er den Begriff der Wirklichkeit, des Seins, haben. Gerade das Erfassen des Seins und des Seienden als solchen und das Wissen um das Sein ist aber grundlegend das, was Thomas „intellectus“ nennt. Wenn dem Sinn diese Möglichkeiten verschlossen sind, so bedeutet das, daß er im Gegensatz zum Sein des Gegenstandes nur dessen Erscheinung erfäßt, und auch diese nicht *als* Erscheinung — denn das würde wieder den Gegensatz zum Sein besagen und daher ohne den Begriff des Seins nicht erfäßbar sein. „Erscheinung“ meint dabei natürlich nicht bloßen Schein, sondern den Gegenstand, wie er entsprechend den Verhältnissen des Mediums und der Disposition des Sinnes in ihm dargestellt wird. Normalerweise stimmt diese Darstellung nach Thomas mit dem Gegenstand überein, wie wir sahen; ebendarum wird sie „Abbild“, (similitudo) genannt. Aber wenn durch eine Störung eine nicht mit dem Gegenstand übereinstimmende Darstellung entsteht, so kann der Sinn selbst diese „falsche“ Darstellung von einer „wahren“ nicht unterscheiden, nach dem von Thomas zitierten Wort des *hl. Augustinus*: „Die Augen können nur ihre Affektion melden. Wenn also alle Sinne den Eindruck melden, den sie empfangen haben, so weiß ich nicht, was man noch mehr von ihnen verlangen sollte.“<sup>76</sup> Das heißt mit anderen Worten: Die sinnliche Wahrnehmung ist wesentlich relativ, sie gewährleistet nicht unbedingt eine richtige Darstellung des Gegenstandes und kann sich auch selbst dieser Relativität nicht bewußt werden, noch weniger sie korrigieren. Gewöhnlich vermag ja nicht einmal das verstandesmäßige Wissen um die Täuschung den falschen sinnlichen Eindruck aufzuheben, wie die der empirischen Psychologie wohlbekannten Beispiele von Sinnestäuschungen zeigen.

Gegenüber dieser unüberwindlichen Relativität der Sinneserkenntnis ist die geistige Erkenntnis durch die Möglichkeit eines Wissens von absoluter Geltung gekennzeichnet. Absolut gültig ist aber nur eine Er-

sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum: De ver. q.1 a.9. — Der Gedanke des Avicenna, den sich Thomas zu eigen macht, scheint zu sein, bei jeder sinnlichen Erkenntnis müsse das Sinnesorgan räumlich zwischen die wahrnehmende Fähigkeit, die anscheinend im Innern des Leibes lokalisiert wird, und den Gegenstand treten; es sei aber unmöglich, daß das Organ in die Mitte zwischen die Sinnesfähigkeit (als wahrnehmende) und sich selbst (als wahrgenommenen Gegenstand) trete; darum sei eine Selbsterkenntnis des Sinnes unmöglich. — Der Text des Avicenna findet sich in: Naturalia, 6. Buch, 5. Kap., 2. Sektion: Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre *Aš-Šifā'*, II, éditée et traduite en français par Ján Bakoš, Prague 1956, S. 153. — Vgl. bei Thomas: In 2 Sent. d.19 q.1 a.1; in 3 Sent. d.23 q.1 a.2 ad 3.

<sup>76</sup> Ipsi oculi . . . non . . . enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro: De vera religione c.33 n.62: ML 34, 149; zitiert in De ver. q.1 a.11 obi. 2 et in corp.

kenntnis, die Seiendes als Seiendes erfaßt und sich dieses Erfassens bewußt ist. Die Hinordnung auf das Sein als solches ist also der grundlegende Vorzug des Geistes vor dem Sinn. In ihm ist auch die Möglichkeit jener Erkenntnis des Allgemeinen, von dem der thomistische Beweis der Immaterialität gewöhnlich ausgeht, begründet. Es handelt sich dort um die Erkenntnis der Wesenheiten materieller Dinge und der unbedingt notwendigen Sachverhalte, die mit ihnen gegeben sind. Diese Erkenntnisse sind unabhängig von der Relativität der Sinneserkenntnis, weil sie keine Aussagen über die Realität dieses oder jenes Einzeldinges machen, sondern nur die Wesenheiten als Weisen des Seins betreffen. Selbst wenn diese Wesenheiten Wesenheiten materieller Dinge sind, „abstrahiert“ ihre intellektuelle Erkenntnis von den „materiellen Bedingungen“ der konkreten Verwirklichung in Raum und Zeit, die uns nur durch die organbedingte sinnliche Wahrnehmung gegeben sind. So sind hier Erkenntnisse möglich, die ein „Wissen“ in jenem strengen, unbedingten Sinn ausmachen, wie es in der aristotelisch-thomistischen Wissenschaftslehre (leider) allein berücksichtigt wird<sup>77</sup>.

Das, was also nach Thomas den Geist als solchen, nicht nur den menschlichen Geist, kennzeichnet, ist seine Hinordnung auf das Sein, wie in der heutigen Thomasforschung immer mehr erkannt wird. Daneben wird aber noch ein anderes Kennzeichen nicht weniger betont: Der Geist ist der vollkommenen Reflexion, der vollkommenen „Rückkehr zu sich selbst“, fähig, der Sinn nicht. Der Ausdruck „vollkommene Rückkehr zu sich selbst“ geht auf das oft wiederholte Wort des Liber de Causis zurück: „Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.“<sup>78</sup> Mit dieser „vollkommenen Rückkehr“ ist nicht das schlichte begleitende Aktbewußtsein gemeint, das wohl auch der sinnlichen Erkenntnis zugeschrieben werden muß und auch von Thomas, wenigstens in *De veritate*, ihr tatsächlich zugebilligt wird: *Sensus cognoscit se sentire*<sup>79</sup>. Dieses Aktbewußtsein ist nach Tho-

<sup>77</sup> Gegenüber diesem „Wissen“ erscheint die durch Vermittlung der Sinne erworbene Kenntnis des materiellen Einzelnen als bloße „Meinung“. Diese „Meinung“ ist nicht etwa die rein sinnliche Erkenntnis, sondern ebenfalls ein Verstandesakt, (*motus rationis*, nicht freilich *actus intellectus!*: In 8 *Phys. lect.* 6 n.1018), und zwar ein Urteil. Dieses Urteil enthält (implizit) eine Beurteilung der Sinneserfahrung durch den Verstand. Der Verstand beurteilt die Wahrnehmung als „per se“ zuverlässig. So entsteht die der menschlichen *ratio* charakteristische nicht-absolute Gewißheit, die Thomas gelegentlich „*certitudo probabilis*“ nennt, aber noch nicht zum Gegenstand thematischer Untersuchung gemacht hat. Vgl. Josef de Vries, *Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit*, in: *Schol* 34 (1959) 481—502; ders., *La pensée et l'être*, Löwen 1961, p. 255 bis 261; ders., *Critica*, ed. 3, Barcelona 1964, p. 128 bis 136.

<sup>78</sup> O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute*, Freiburg 1882, S. 177, § 14.

<sup>79</sup> *De ver.* q.1 a.9. Später schränkt Thomas das aristotelische „*Sentimus nos sentire*“ (*Eth.* 9, 9; 1170a 31 f.) so ein, daß nur der Gemeinsinn die Akte der verschiedenen äußeren Sinne wahrnimmt; so z. B. *S.th.* 1 q.87 a.3 ad 3.

mas nur ein Ansatz zur Rückkehr zu sich selbst (incipit redire<sup>80</sup>). Die volle Rückkehr zu sich selbst (reditio completa) besagt dagegen irgendwie ein Wissen um das eigene Wesen. Was damit genau gemeint ist, dürfte nicht leicht zu bestimmen sein. Jedenfalls schließt es die Möglichkeit einer Besinnung auf die eigenen Akte, einer Beurteilung dieser Akte und damit eines Wissens um ihre Wahrheit ein.

Die Bestimmung des Geistes als Offenheit zum Sein (facultas entis) und seine Bestimmung als Bei-sich-Sein (reditio completa) meinen jedenfalls nicht zwei völlig verschiedene Sachverhalte, sondern das eine Wesen des Geistes unter verschiedener Rücksicht. Die Hinordnung auf das Sein wäre nicht echt und würde die Gefahr eines idealistischen Mißverständnisses mit sich bringen, wenn das Sein in der geistigen Erkenntnis nur als intentionaler Erkenntnisinhalt gegeben wäre. Es muß als das reale Sein eines Seienden erfahren, nicht nur gedacht werden. Und ebendas geschieht in der Reflexion.

Der grundlegende Unterschied von geistiger und sinnlicher Erkenntnis im Bereich der seelischen Erfahrung ist also nach Thomas der, daß der Geist primär in seiner Selbsterkenntnis das Sein und damit die Wahrheit erkennt, der Sinn dagegen auf die Erscheinung eingeschränkt bleibt. Der wesentliche Unterschied in der Seinsweise, der in der inneren Erfahrung nicht unmittelbar gegeben ist, dürfte mit diesem Unterschied im phänomenalen Bereich zusammenhängen. Und so dürfte es wohl auch der eigentlichen Absicht des Aquinaten entsprechen, wenn wir seinen Beweis der Immaterialität des Geistes letztlich von hier aus deuten. Bezüglich des notwendigen Zusammenhangs von vollkommener Reflexion und Immaterialität des Verstandes einerseits, von Fehlen dieser Reflexion und „Materialität“ des Sinnes andererseits haben wir denn auch eine Reihe ausdrücklicher Texte<sup>81</sup>. Die Begründung ist zuweilen die des *Avicenna*<sup>82</sup>. An anderen Stellen geht die Begründung davon aus, daß jede an die Materie gebundene Fähigkeit entsprechend der Beschaffenheit des Organs determiniert ist und darum nicht über den eigenen Akt reflektieren kann<sup>83</sup> oder daß jede an Organe gebundene Erkenntnis durch eine verändernde Einwirkung auf das Organ

<sup>80</sup> De ver. q.1 a.9.

<sup>81</sup> De ver. q.1 a.9; q.22 a.12; In 1 Sent. d.17 q.1 a.5 ad 3; In 2 d.19 q.1 a.1; In 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; S. c. gent. 2 c.49 (2. Item); S.th. 1 q.14 a.2 ad 1; q.87 a.3 ad 3. — Der Beweis in S.th. 1 q.14 a.2 geht davon aus, daß jedem immateriellen (in sich subsistierenden) Wesen notwendig die vollkommene Reflexion zukommt; aus dem Fehlen dieser Reflexion kann also auf die Materialität geschlossen werden. Es wird aber nicht gesagt und nicht bewiesen, daß *nur* dem Immateriellen die vollkommene Reflexion zukommen kann.

<sup>82</sup> So De ver. q.1 a.9; In 2 Sent. d.19 q.1 a.1 und In 3 d.23 q.1 a.2 ad 3. Vgl. Anm. 75.

<sup>83</sup> In Sent. d.17 q.1 a.5 ad 3: potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi.

zustande kommt, anderseits aber etwas Materielles nicht auf sich selbst verändernd einwirken kann<sup>84</sup>.

Letztlich dürfte die Unmöglichkeit der vollkommenen Reflexion einer organgebundenen Erkenntnis auf demselben Grund beruhen wie ihre wesentliche Relativität. Mit der wesentlichen Abhängigkeit der sinnlichen Wahrnehmung von materiellen Organen und Prozessen ist es gegeben, daß das „Abbild“ in der Wahrnehmung durch Prozesse zustande kommt, die rein naturhaft ablaufen, d. h. ohne Kontrolle durch das Bewußtsein. Nur das Ergebnis der Prozesses, nämlich das Wahrnehmungsbild, nicht der Prozeß selbst kommt uns zum Bewußtsein. Wenn also auch der Prozeß (in gewissen Grenzen) normalerweise zu einem zutreffenden Bild der Wirklichkeit, von der er seinen Ausgang nimmt, führt, so entsteht doch immer dann, wenn der Prozeß irgendwie gestört wird, ein entstelltes Bild. Die Relativität der Sinneserfahrung beruht also, wie wir sahen, auf ihrer „Materialität“.

Gewiß schließt das Bewußtwerden des Sinnenbildes auch ein sinnliches Bewußtsein des Wahrnehmungsaktes ein, wie es schon *Aristoteles* mit seinem „*Sentimus nos sentire*“ zum Ausdruck gebracht hat. Aber das bedeutet nur ein begleitendes Bewußtsein der bloßen Tatsächlichkeit des Wahrnehmens, nicht aber die Möglichkeit einer sinnlichen Beurteilung ihrer Geltung, also in diesem Sinn keine „vollkommene Rückkehr“ zu sich selbst und darum keine Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit durch den Sinn selbst. Nur das Denken vermag von den gegebenen Phänomenen auf den Prozeß zurückzuschließen und so die Sinnenbilder kritisch zu beurteilen.

Eine sinnliche Erkenntnis dieses Prozesses könnte, wenn sie bei der eigenen Wahrnehmung überhaupt möglich wäre, nur dadurch zustande kommen, daß diese Prozesse selbst wieder auf körperliche Organe wirken und so eine zweite Wahrnehmung erzeugen. Diese wäre dann aber genauso der Relativität unterworfen wie die erste, da sie ja auch wieder durch den blind ablaufenden Naturprozeß bestimmt wäre. — Vielleicht ist dies auch der eigentliche Sinn der Argumentation *Avicennas*, die sich Thomas, wie wir sahen, zu eigen macht. Sie würde dann allerdings nicht die Unmöglichkeit des begleitenden Aktbewußtseins, sondern nur die Unmöglichkeit jener Erkenntnis der „Natur des Aktes“ beweisen, die Thomas auch in *De veritate* q.1 a.9 der sinnlichen Erkenntnis abspricht und die gerade nach diesem Text vor allem in der kritischen Beurteilung des Wahrheitswertes sich äußern müßte.

Diese Beurteilung des Wahrheitswertes ist nun aber, wie die innere

<sup>84</sup> S.th. 1 q.87 a.3 ad 3: *sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio.* Ähnlich: S. c. gent. 2 c.49: *nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens, alia mota.*

Erfahrung zeigt, der geistigen Erkenntnis möglich. Wir stellen die Frage nach der Geltung unserer Erkenntnis, geben uns Rechenschaft über ihre Wahrheit oder Falschheit, und zwar nicht nur über die Wahrheit der geistigen, sondern auch über die Geltung der sinnlichen Erkenntnis. „Der Geist urteilt . . . über die Eindrücke, die ihm von den Sinnen geboten werden“, sagt Thomas<sup>85</sup>. Ebendarum führt der Sinn, auch wenn er den Gegenstand nicht richtig darstellt, „nicht notwendig zu einer falschen Auffassung im Verstand“<sup>86</sup>.

Wenn nun aber, wie gezeigt wurde, eine solche „vollkommene Reflexion“ in einer innerlich an die Materie gebundenen Erkenntnis nicht möglich ist, so folgt aus der Möglichkeit der vollkommenen Reflexion im Geist umgekehrt dessen Immaterialität: Körperliche Organe können an seinem Akt nicht unmittelbar beteiligt sein. Nur weil kein materieller, der Kontrolle des Bewußtseins entzogener Prozeß dazwischentritt, vermag der Geist seinen eigenen Akt reflex zu erfassen und als seiend zu beurteilen. So erfaßt er in der Erkenntnis des eigenen Seins zugleich seine Wahrheitsbefähigung. Von da aus ergibt sich weiter die Möglichkeit der Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien als Aussagen über das Seiende und seine notwendigen Verhalte. Diese Prinzipien wiederum ermöglichen eine Beurteilung der sinnlichen Erkenntnis durch den Geist<sup>87</sup>. Dies alles im einzelnen auszuführen, ist hier nicht möglich; es würde eine ganze Erkenntnistheorie erfordern.

Worauf es hier ankommt, ist nur dies eine: Jede Erkenntnistheorie, sogar jede erkenntnistheoretische Fragestellung wäre unmöglich, wenn alle unsere Erkenntnis, auch die geistige, an materielle Vorgänge gebunden wäre<sup>88</sup>. Wenn der Geist der „vollkommenen Rückkehr zu sich selbst“ fähig ist, wenn er die Frage nach dem Sein als solchem und damit nach der Wahrheit seiner eigenen und der sinnlichen Erkenntnis stellen und beantworten und so die Relativität der Sinne überwinden kann, so setzt diese Freiheit des Erkenntnisobjektes von materiellen, relativierenden Bedingtheiten die Freiheit auch des Seins der Akte von materiellen Bedingungen voraus. Die volle Selbstidentität, die in der vollkommenen Reflexion, in dem „Bei-sich-Sein“ des Geistes gegeben ist, verträgt sich nicht damit, daß der Geist in das „Andere“, Nicht-Identische, d. h. in die Materie, hineingebannt ist.

<sup>85</sup> intellectus iudicat . . . de his quae a sensibus offeruntur: De ver. q.1 a.11.

<sup>86</sup> sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat; quia intellectus iudicat, sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur: Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. S. c. gent.3 c.46 (gegen Schluß): Quid sit (anima), inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum. Wie Thomas selbst diese methodologische Anweisung in der Begründung der „Wahrheit“ der Sinne ausführt, vgl. z. B.: De ver. q.1 a.11; S.th.1 q.17 a.2; q.85 a.6.

<sup>88</sup> Das heißt natürlich nicht, daß die Immaterialität der geistigen Erkenntnis zu vor *erkannt* sein müßte, da im Gegenteil die Immaterialität aus der vollkommenen Reflexion, die in der Erkenntnistheorie ausgeübt wird, erkannt wird.

Dies scheint uns der tiefere Sinn des thomistischen Beweises für die Immaterialität des Geistes zu sein. Gewiß mußten wir dazu über den Wortlaut hinausgehen, aber vielleicht konnten nur so die impliziten Voraussetzungen aufgedeckt werden. Für die Richtigkeit der Deutung scheint vor allem zu sprechen, daß in ihr die Immaterialität in engen Zusammenhang gebracht wird mit den im Bereich des Bewußtseins grundlegenden Unterschieden von Geist und Sinn: einerseits das Beisich-Sein des Geistes und die damit gegebene Erkenntnis des Seins und der Wahrheit, andererseits die Unmöglichkeit der vollkommenen Reflexion und damit das Gebanntsein in bloß relative Erscheinungen.

Zugleich ergibt sich bei dieser Deutung, daß der Beweis unabhängig wird von der umstrittenen These der Materie als Individuationsprinzip. Nur wenn der Beweis wesentlich ausginge von der Allgemeinheit des Verstandesgegenstandes im Gegensatz zur Erkenntnis des Einzelthinges in den Sinnen, wäre die These von der Materie als Individuationsprinzip für den Beweis notwendig. Diese Deutung mußten wir aber als sogar mit der Lehre des hl. Thomas selbst unvereinbar abweisen. Gerade dies aber, daß der Beweis so von umstrittenen Voraussetzungen frei wird, macht ihn für die heutige Auseinandersetzung brauchbarer. Wenn es nicht einmal Thomas selbst gelungen ist, auch nur seine Freunde und Kollegen aus dem anderen Orden bzw. aus dem Weltklerus von der Richtigkeit dieser Voraussetzungen zu überzeugen, wie können dann seine Schüler hoffen, mit ihnen in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus etwas auszurichten?

Leider hat man sich in den vergangenen Jahrhunderten oft nur allzusehr bemüht, gerade die umstrittensten Thesen des Thomismus in den Mittelpunkt zu rücken und zur Grundlage der wichtigsten Beweise zu machen. Ob man dadurch Thomas und seiner Sache wirklich einen Dienst erwiesen hat? Kommt es nicht wenigstens heute darauf an, die überzeitlich gültigen Grundgedanken seiner Philosophie, durch die er der Doctor communis ist, herauszuarbeiten und gegebenenfalls sogar herauszulösen aus der Verflechtung mit allzu schulgebundenen Thesen? Die Fruchtbarkeit seiner Lehre für die Auseinandersetzungen unserer Zeit und die überzeitliche Größe des Aquinaten wird so jedenfalls deutlicher. In diesem Sinn ist auch der vorliegende Beitrag zur Thomasdeutung zu verstehen.