

Sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum: Aristotelische Licht- und Farbmetaphorik in der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin († 1274)

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2011. "Sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum: Aristotelische Licht- und Farbmetaphorik in der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin († 1274)." In *Farbe im Mittelalter*, edited by Ingrid Bennewitz and Andrea Schindler, 839–54. Berlin: Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050056494-057>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum

Aristotelische Licht- und Farbmeteraphorik in der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin († 1274)

1 Einleitung

In Buch III, Kap. 4–5 seiner Schrift „Über die Seele“ wendet sich Aristoteles der zentralen Frage zu, wie sich in dieser Seele geistiges Erkennen vollzieht und wie ein Modell für das vernunfthafte Seelenvermögen auszusehen hat, dem sich dieser Vollzug verdankt¹. Es muß der komplexen Situation gerecht werden, daß unser Intellekt einerseits vorgängig zu jedem realen Erkennen „der Möglichkeit nach“ mit allen Dingen (als erkannten) identisch ist, daß er in Wirklichkeit aber so lange jeder aktuellen Bestimmung „von außen“ entbehrt, wie er nicht in der Begegnung mit den Daten der Sinneswahrnehmung in eine Tätigkeit versetzt wird, aus der seine eigene „Formung“ resultiert. Wie alles in der veränderlichen Welt ist eine solche Beschreibung des Intellekts mit Hilfe der metaphysischen Grundprinzipien der Potentialität und Aktualität naheliegend. Der Philosoph nimmt sie in enger Analogie zur Analyse der sinnlichen Wahrnehmung vor, wie sie zuvor in *De anima* (Buch II) geleistet wurde. Auf diesem Hintergrund ist die Unterscheidung eines doppelten Vermögens im menschlichen Intellekt zu lesen, die Aristoteles zu Beginn von *De an.* III, 5 einführt und mit einem Vergleich erläutert: „Da es aber, wie in der ganzen Natur, einerseits Materie gibt für jede Gattung – sie ist das, was all jenes (zur Gattung Gehörige) in Möglichkeit ist – andererseits das Ursächliche und Wirkende, dadurch daß es alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede vorliegen, und es gibt eine Vernunft von solcher Art, daß sie alles (Intelligible) wird, und eine von solcher, daß sie alles (Intelligible) wirkt, als eine Haltung, wie das Licht; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu Farben in Wirklichkeit. Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ist ihrem Wesen nach in Wirklichkeit.“²

1 Aus der reichen Lit. zur aristotelischen Seelen- und Erkenntnislehre vgl. exemplarisch zum Entelechie-Charakter der Seele Busche, *Die Seele als System*, 101–146; zum Wirken der Vernunft: Cassirer, *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“*, 140–198; Wedin, *Tracking Aristotle's Noûs*.

2 Aristoteles, *De anima* III, 5 (430a10–18): „Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλην ἐκάστω γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς

Thomas von Aquin hat in seiner umfassenden Rezeption der aristotelischen *Nous*-Lehre³ nicht bloß das Grundschema von „wirkendem“ und „aufnehmendem“ Intellekt (lat. *intellectus agens* / *intellectus possibilis*) zur Erklärung der Verbindung von aktivem und passivem Moment, von Spontaneität und Rezeptivität im menschlichen Erkennen aufgegriffen, sondern zugleich damit das aristotelische Bildwort vom Licht und den Farben⁴. Beim Aquinaten, so soll im folgenden gezeigt werden, gewinnt es geradezu eine Schlüsselstellung in fast allen wichtigen Passagen seines Werkes, in denen es um die Theorie des geistigen Erkennens im Menschen geht⁵. In einem resümierenden Ausblick sollen noch einige über die Seelenlehre hinausweisende philosophische und theologische Kontexte Erwähnung finden, in denen sich Thomas das Bild mit gewissen Modifizierungen ebenfalls nutzbar gemacht hat.

2 Die Rezeption des Licht- und Farben-Vergleichs aus De anima III, 5 bei Thomas von Aquin

(1) Das Bildwort vom Zusammenspiel der drei Größen „Licht“, „Farbe“ und „Sehvermögen“ dient Thomas zunächst (wie im Ursprungszusammenhang Aristoteles) dazu, generell die Unterscheidung zwischen einem wirkenden und einem aufnehmenden Intellektvermögen zu rechtfertigen. Dazu erweitert Thomas den Vergleich über die Andeutung bei Aristoteles hinaus und legt seine Deutung damit zugleich exakter fest. Es muß, so wird bereits im zweiten Buch des Sentenzenkommentars konstatiert, einen „aufnehmenden Intellekt“ geben, der „in Potentialität zur Aufnahme aller begriffenen Formen steht wie das Auge in Potentialität zur Aufnahme aller Farben. Als ‚wirkender Intellekt‘ aber wird derjenige bezeichnet, der das potentiell Intelligible aktuell werden

διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια“.

3 Einen Überblick zu den diesbezüglich wichtigsten thomanischen Texten bietet Mundhenk, *Die Seele*, 168ff.

4 Das im Titel unseres Aufsatzes verwendete Zitat findet sich bei Thomas in Sent. I, d. 17, q. 1, a. 2 und QDM, q. 16, a. 11. Den insgesamt bei Thomas noch weit größeren Kontext der Licht-Metaphorik zur Illustration philosophischer und theologischer Wirklichkeiten präsentiert (ohne besondere Hervorhebung der Rezeption unserer De anima-Passage) Kieninger, *Das Sein als Licht*, 127–221.

5 Die vieldiskutierte Frage, ob Thomas nach heutigen Maßstäben als „treuer“ Ausleger des Aristoteles gelten darf und wie weit er die teilweise dunkel bleibenden Aussagen des Philosophen konstruktiv ausgedeutet und fortentwickelt hat, bleibt im folgenden unberücksichtigt. Es geht uns allein um die Erkenntnislehre, wie sie Thomas im Ausgang von Aristoteles her entfaltet, namentlich um diejenigen Aspekte, die Thomas mit Hilfe der Lichtmetaphorik expliziert.

läßt, wie das Licht, das die potentiell sichtbaren Farben aktuell sichtbar macht“⁶. Diese mit den „potentiell sichtbaren Farben“ verglichenen „potentiell erkennbaren Dinge“, auf die sich der wirkende Intellekt bezieht, sind nach Thomas im Erkenntnisprozeß die Sinnesbilder (*phantasmata*)⁷, die dem Intellekt durch die verschiedenen Sinne zur Verfügung gestellt werden. Allein vermögen sie den möglichen Intellekt freilich nicht so zu bewegen, daß in ihm die geistigen „Ähnlichkeiten der Dinge“ entstehen, sondern sie bedürfen dafür zuvor der „Aktualisierung“ ihrer Erkennbarkeit durch den wirkenden Intellekt⁸. Damit ist der Vergleich in die folgenden parallelen Ursächlichkeitssequenzen aufzuschlüsseln: Das Licht als Form macht die potentiell sichtbaren Farben der Dinge zu aktuell sichtbaren Farben, damit sie vom Auge im „bestimmbaren Raum“ der durchscheinenden Luft (*diaphanum*) wahrgenommen werden können. Der *intellectus agens* macht die potentiell erkennbaren *phantasmata* aktuell erkennbar (*intelligibilia in actu*), damit sie im bestimmbaren Raum des *intellectus possibilis* als *formae intellectae* aufgenommen werden können. An dieser prinzipiellen Auslegung hat sich auch in allen späteren Werken des Thomas nichts verändert⁹. Auf ihrer Basis kann Thomas verschiedene Beobachtungen und Schlußfolgerungen formulieren.

(a) Unbezweifelbar ist die Angewiesenheit unseres Intellekts auf Sinnesbilder, ohne die kein Erkennen möglich ist. Wie kein Sehen zustande kommt, wenn nicht das Licht auf Dinge trifft, deren potentiell bereits sichtbare Farben es als „Form“¹⁰ zum Aufleuchten bringen kann, so ist das Licht des Intellekts darauf angewiesen, daß es für unsere Sinneswahrnehmung zugängliche Dinge gibt, in deren Sinnesbild die geistige Gestalt so gegenwärtig ist, daß sie durch das Wirken des Intellekts zur aktuell erkannten werden kann. Ohne sinnliche Daten bliebe unser Intellekt ebenso unfähig zur Erkenntnis geistiger Gehalte wie ein Blindgeborener niemals zur Vorstellung von Farben kommen könnte, weil ihm die nur durch das Auge vermittelbaren Farbeindrücke unzugänglich blieben¹¹. Die Wesensideen der Dinge sind damit nicht gänzlich Produkt unseres Intellekts, sondern von ihm nur *als erkannte* gewirkt bzw. hervorgebracht – im Prozeß, der gewöhnlich „Abstraktion“ heißt. Andererseits aber ist damit ebenso auszuschließen, daß die Ideen der Dinge bereits vor jeder Aktivität des Geistes vollständig in diesem enthalten sind und durch die Begegnung mit den sinnlichen Dingen gleichsam nur erinnert

6 Thomas, Sent. II, d. 17 q. 2 a. 1 c.

7 Vgl. Sent. II, d. 20, q. 2 a. 2 c.

8 Vgl. auch QdI. VIII, q. 2, a. 1 c.

9 Als exemplarische Belege seien genannt: CG II, 78, n. 2; ebd. III, 45, n. 6; S. th. I, 76, 1 c.

10 Vgl. QDV, q. 2, a. 4 ad 4: „...quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris...“.

11 Thomas bringt das Beispiel vom Blindgeborenen immer wieder, wenn er die Angewiesenheit unseres Erkennens der sinnlichen Dinge auf sinnliche Wahrnehmung unterstreicht: Vgl. QDA a. 5, ad 6; ebd. a. 15 c.; In Physic., lib. 2, l. 1, n. 8; Sententia Metaphysicae, lib. 1, l. 17, n. 13; Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1, l. 30 n. 2; Comp. I, 82 c.; CG, II, 80, n. 6; S. th. I, q. 84 a. 3 c.; a. 4 c.

werden. Dies ist nach Thomas der Irrtum der platonischen *Anamnesis*-Lehre¹², die den Schritt von nur potentiell zu aktuell erkennbaren geistigen Gehalten nicht kennt und deswegen auf das Postulat eines wirkenden neben dem möglichen Intellekt verzichten kann¹³. Stattdessen gilt für Thomas nach einer oftmals wiederholten Formulierung, daß der mögliche Intellekt die Vielheit der Ideen nur deswegen erkennen kann, weil er selbst ursprünglich so wenig durch sie geprägt ist wie die Pupille durch die Vielfalt der Farben, die sie aufnehmen soll¹⁴. Mit diesem Gedanken beweist Thomas übrigens gerne die reine Geistigkeit des intellektiven Erkennens, denn ein mit letzterem notwendig verbundenes körperliches Organ könnte niemals frei von sinnlichen Formen sein und wäre damit in seiner Universalität so eingeschränkt wie eine selbst farbige Pupille, die unfähig zur Aufnahme anderer Farben sein müßte¹⁵. Aber auch der *intellectus agens* besitzt nicht in irgendeiner Weise eine gehaltliche Vorprägung: Er ist nicht Ort aller intelligiblen Formen oder Inbegriff des Wissens um evidente Verstandesprinzipien¹⁶, sondern vielmehr die alles aktuell intelligibel machende Form, welche die (nach der berühmten aristotelischen Formulierung) ursprüngliche *tabula rasa* des möglichen Intellekts erst mit Inhalt füllt¹⁷: ein *quo* des geistigen Erkennens, das nicht (unmittelbar)

12 Vgl. QDA, a. 15 c.: „Et ideo aliter dicendum est quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit philosophus in III de anima.“

13 Vgl. Comp. I, 83 c.: „...intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt...“.

14 Vgl. CG II, 59, n. 3.: „Item, per demonstrationem eiusdem qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus.“ Aus den vielfachen weiteren Belegen für diese Aussage vgl. Sent. II, d. 17, q. 2, a. 1 ad 4; III, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2 c.; CG II, 82, n. 13; QDA, a. 5 co.; S. th. I, 91, 1 ad 3.

15 Vgl. Qdl. X, q. 3, a. 2 c.; Comp. I, 79 c.; 80 c.; Qdl. VIII, q. 8, ad s.c.; SDA II, l. 17 n. 4; III, l. 7, n. 10: „Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem.“

16 Vgl. QDA, a. 5 c.

17 Vgl. QDM, q. 16 a. 12 ad 2: „Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum philosophum in III de anima. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu.“ Thomas hat bei der Unterscheidung von „möglichem“ und „wirkendem“ Intellekt in De an. 430, a13–15 stets die ältere lateinische Übersetzung verwenden müssen;

selbst ein *quod* desselben ist. Obwohl Thomas das Licht „Fundament aller Farben“ nennen kann¹⁸, enthält es seiner Überzeugung nach die Vielfalt der Farben nicht so, wie die göttliche Wesenheit die Ideen aller Dinge in sich birgt, nämlich nach Art einer Ursache¹⁹. Darum bleibt die Vorstellung von einem Licht, das sich selbst und darin alle Farben sähe, nach Thomas als Bild für die Selbsterkenntnis Gottes unbefriedigend²⁰.

(b) Klar ist für Thomas dabei, daß der wirkende Intellekt die eigentlich (aktiv) erkennende Kraft im Menschen ist, während die Rolle des möglichen Intellekts, auch sofern er durch die Ideen der Dinge geformt ist, passiv bleibt. Zur Erläuterung greift Thomas wiederum auf unser aristotelisches Bild zurück: „Dadurch daß die Gestalten der Farben, die sich auf einer Mauer befinden, im Gesichtssinn sind [d. h. gesehen werden], kommt es der Mauer nicht zu, zu sehen, sondern eher, gesehen zu werden“²¹. Die geistigen Gehalte der Dinge, die wir erkennen, bleiben nach Thomas auch nach ihrer Aufnahme in unseren Intellekt die *species phantasmatum*; die Ideen der materiellen Dinge stehen mit ihrem sinnlichen Ursprung nicht weniger in Verbindung als Farben mit einem körperlichen Träger (z. B. einer Wand).

(c) Indem der menschliche Geist sein eigentliches Objekt in den sinnlich zugänglichen Dingen findet, ist das Ersterkannte „für ihn“ nicht identisch mit dem „an sich“ zuhöchst Erkennbaren, welches die getrennten Substanzen (Engel, Gott) sind²². Diese sind für den Menschen auf Erden bestenfalls vermittelt erkennbar. Wir müssen in der „irdischen Pilgerschaft“ den Weg „von den Sinnen zum Erkennbaren, aus den Wirkungen zu den Ursachen, aus dem Späteren zum Früheren gehen“²³ – das ist für Thomas

die philologisch exaktere Neuübersetzung des Wilhelm von Moerbeke wurde ihm für diese Stelle nicht bekannt. Vgl. die Hinweise von R. A. Gauthier in: Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima* (Ed. Leonina XLV,1), Rom-Paris 1984, 219.

18 Vgl. etwa Thomas, *Sent. III*, d. 23, q. 2, a. 1 ad 1. In QDV, q. 8, a. 7 c. spricht Thomas davon, daß das Weiß-Sein, wenn es sich selbst erkennen könnte, das „Wesen der Farbe“ und ihre Arten erkennen würde.

19 Vgl. QDV, q. 2 a. 4 ad 4: „Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.“

20 Vgl. QDV, q. 2, a. 4 c.; S. th. I, q. 14, a. 6 c. Vgl. auch QDV, q. 8, a. 8 ad 5 („sich selbst sehendes Auge“).

21 *Comp. I*, 85 c.: „Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis. Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparationem quam facit Aristoteles in III de anima, dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur.“

22 Vgl. CG III, 41, n. 2; *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2 co. 1.

23 Vgl. *Sent. I*, d. 17, q. 1, a. 4 c.; QDV, q. 2, a. 2 c. Zur Abgrenzung gegenüber dem Verstandeslicht des Engels mit Hilfe des Farbvergleichs: *Sent. II*, d. 3, q. 3, a. 4 ad 4.

auch die Aussage des aristotelischen Bildes, wonach sich unser Intellekt zum zuhöchst Erkennbaren verhält wie das Auge des Nachtvogels zum Licht der Sonne²⁴.

(d) Durch den Vergleich des Intellekts mit dem Licht kann Thomas des weiteren seine Überzeugung illustrieren, daß eine Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes (*reditio completa in seipsum*) einzig möglich ist auf dem Weg über die Erkenntnis solcher Dinge, die *per phantasmata* erfaßt werden. Erst vermittels ihrer kann der Intellekt sich seinem eigenen Akt und schließlich der ihm zugrunde liegenden Seelenrealität (nach Wesen und Vermögen) annähern²⁵.

(e) Den Vergleich der *phantasmata*, auf die unser Intellekt im Erkennen angewiesen ist, mit den Farben in der Sinneswahrnehmung nutzt Thomas schließlich, um zwei offensichtliche Beschränkungen aufzuzeigen, die unserem menschlichen Erkennen gesetzt sind. Wie nicht mehrere Farben in derselben Weise zugleich einen Gegenstand bestimmen können bzw. nicht alle Farben aktuell im Sehvermögen gegenwärtig zu sein vermögen, obwohl dieses potentiell auf alle Farben hin geöffnet ist²⁶, kann unser Intellekt auch nicht auf vollkommene Weise zugleich durch mehrere *species intelligibiles* informiert und geformt werden, weil sie (wie die Farben in einem Gegenstand) ebenfalls Bestimmungen derselben Gattung wären²⁷. Unser Erkennen kann unterschiedliche Ideen darum nur nacheinander erfassen; es bleibt notwendig diskursiv.

(2) Thomas ist sich trotz der zahlreichen Möglichkeiten, welche der aristotelische Vergleich mit der Sinneswahrnehmung dem besseren Verstehen des intellektiven Erkennens im Menschen eröffnet, auch der Grenzen dieser Analogie bewußt.

(a) Eine erste ist darin zu sehen, daß der Seinsmodus der Farbe bei ihrem Einwirken auf das Sinnesorgan gegenüber der bloß potentiellen Existenz im „unbeleuchteten“ Gegenstand identisch bleibt, während sich der Existenzmodus des Sinnenbildes von demjenigen der geistigen *species* im Intellekt unterscheidet²⁸. Diese Differenz manifes-

24 Vgl. auch CG II, 77, n. 4.

25 Vgl. QDV, q. 10, a. 9 c.: „Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis.“ Daß in diesem Punkt ein Unterschied zwischen Thomas und seinem Lehrer Albert besteht, der sich in den späteren Kontroversen zwischen Albertisten- und Thomistenschule erhalten wird, sei hier nur angedeutet.

26 Vgl. QDV, q. 20, a. 2 c.

27 Vgl. Qdl. VII, q. 1, a. 2 c.: „Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formae intelligibiles, in quantum huiusmodi sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc, quod est esse intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.“ Ganz ähnlich S. th. I, 85, 4 c.

28 Vgl. S. th. I, 85, 1 ad 3: „Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere

tiert sich in der Tatsache, daß die (angeleuchtete) Farbe unmittelbar als solche auf das Auge einzuwirken vermag, während das *phantasma* durch den wirkenden Intellekt in eigentlicher Weise verändert werden muß, damit die in ihm enthaltene Form im *intellectus possibilis* Aufnahme finden kann. Das körperliche Licht stellt also sozusagen nur eine notwendige Bedingung bereit, damit die Farben ihre Wirkung entfalten können, während das geistige Licht in seiner Einwirkung auf die *phantasmata* einen echten Transformationsprozeß in Gang bringt²⁹. Das Tätigsein des *intellectus agens* ist mehr als ein bloßes „Anleuchten“; es ist ein „Durchleuchten“ (Thomas spricht von *illuminatio*), das die verborgenen geistigen Gehalte in dem gegebenen Sinnesmaterial so zum Vorschein bringt, daß diese den möglichen Intellekt zu „bewegen“ vermögen und in ihm „aktuell verstanden“ werden³⁰. Man hat dieses aktive „Licht“ in modernen Vorstellungskategorien darum eher mit dem Wirken von Röntgenstrahlen als dem Leuchten einer Lampe verglichen: Es zeigt nicht die *phantasmata* als solche, sondern dasjenige, was durch sie erfaßt wird, die geistige Realität, welche sie in sinnlicher Konkretion darstellen³¹. Erst auf diesem Weg wechselt die *species intelligibilis* aus dem Subjekt, in dem sie „reales Sein“ besitzt (dem Sinnesbild), in dasjenige Subjekt über, in welchem sie „verstehbar ist“ (*esse intelligibile* besitzt), und das ist der aufnahmefähige Intellekt (*intellectus possibilis*)³².

(b) Damit hängt zweitens zusammen, daß in der vom Objekt ausgehenden „Ähnlichkeit“, welche in den Sinnesorganen aufgenommen wird, der wahrzunehmende Gegen-

suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem.“

29 Thomas erläutert dies sehr klar in S. th. I, 79, 3 ad 2: „Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II de anima. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.“

30 Vgl. CG II, 59, n. 14: „Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.“

31 Vgl. QDV, q. 10, a. 9 c.: „Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima: non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur...“.

32 Vgl. QDA, a. 2 c.: „Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quod est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata.“ Der Vergleich aus De anima III, 5 wird unmittelbar vorher zitiert.

stand selbst unmittelbar repräsentiert ist. Dagegen gilt für die geistige Erkenntnis: Das *phantasma*, aus welchem der wirkende Intellekt eine „Ähnlichkeit“ abstrahiert, ist nicht der zu erkennende Gegenstand selbst, sondern ein vermittelndes Erkenntnismedium. Thomas vergleicht es auf der Ebene der Sinneswahrnehmung mit dem Bild eines Gegenstandes in einem Spiegel³³. Unser geistiges Erkennen ist hier und jetzt niemals unmittelbare Begegnung mit den Dingen in sich, sondern vielmehr mit ihrem durch die Sinne gebildeten Stellvertreter. Dieses *phantasma* ist bereits im Inneren der Seele, wenn sich der Intellekt ihm erkennend zuwendet, und unterscheidet sich dadurch von den Farben, die den Gesichtssinn immer „von außen“ bewegen. Darum muß auch das Licht, das dieses Ausgangsmaterial für die Erkenntnis bearbeitet, ein der Seele „inneres“ Licht (und nicht, wie im Prozeß des leiblichen Sehens, ein äußeres) sein³⁴. Es ist u. a. dieser Zwischenschritt auf dem Weg von den realen zu den erkannten Objekten, der die thomanische Erkenntnislehre von einer naiv(-materialistisch)-realistischen Position abhebt.

(c) Drittens ist das Gesichtsorgan auf eine ganz bestimmte Art von Objekten bei seiner Wahrnehmung eingeschränkt, nämlich auf die (sichtbaren) Farben, während ihm sinnlich Wahrnehmbares anderer Art (wie etwa Töne) verborgen bleibt. Im geistigen Bereich gibt es eine solche Beschränkung nicht, sondern der Intellekt ist fähig zur geistigen Erfassung aller Dinge, die unserer Erkenntnis eröffnet sind³⁵. Allerdings kann Thomas auch in diesem Punkt wenigstens insofern positiv an den aristotelischen Vergleich anknüpfen, als die Gebundenheit des Gesichtssinnes an „Farbe“ zugleich bedeutet, daß in dieser generischen Ausrichtung alle zugehörigen Einzelfarben eingeschlossen sind. Entsprechend gilt für den Intellekt, der auf das „Seiende“ bzw. das (mit ihm konvertible ontologische) „Wahre“ ausgerichtet ist, daß er damit ebenfalls ein einziges Objekt besitzt (nicht im Sinne der Gattungsgemeinschaft, sondern der transzendentalen

33 Vgl. dazu QDV, q. 2, a. 6 c.: „Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei.“ Vgl. auch, im christologischen Kontext, S. th. III, q. 11, a. 2 ad 1.

34 So QDA, a. 5 ad 7.

35 Vgl. De unitate intellectus, cap. 1 c.: „Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus.“

Inklusion). Dieses eine Objekt schließt viele weitere ein, wenn es den Intellekt bewegt und von seinem „Licht“ erfaßt wird³⁶.

(d) Ein vierter Unterschied liegt darin, daß dem Gesichtssinn bei seiner Tätigkeit nicht bloß seitens der Objekte eine engere Grenze gezogen ist als dem Intellekt, sondern auch seitens der Organe, an die er in seinem Vollzug gebunden ist. Das Sehen bedarf notwendig des körperlichen Auges, damit es zustande kommen kann. Dagegen ist zwar der Intellekt ebenfalls notwendig auf die körpergebundenen *phantasmata* verwiesen, die ihn in Entsprechung zu den Farben bewegen und seine Tätigkeit in Gang bringen. Er vollzieht sich selbst jedoch anders als das Auge ohne körperliche Vermittlung – „unser Erkennen geschieht nicht durch ein körperliches Organ, aber bedarf des körperlichen Objekts“³⁷. Von *organa corporis* kann man im Erkenntnisprozeß nach Thomas nur insofern sprechen, als gewisse Vorbedingungen des Erkennens, die mit der Bereitstellung der Sinnesbilder zu tun haben, auch hier körperlich vermittelt bleiben (wie das Vorstellungsvermögen oder die Erinnerung)³⁸. Die Trennung vom Leib zerstört darum nach Thomas nicht den an sich unkörperlichen Intellekt als aktive Kraft des Erkennens, sondern raubt ihm nur sein natürliches Objekt durch die Zerstörung der damit befaßten Organe, entzieht also die („passiv“ zu verstehende) *causa exterior* für das Erkennen³⁹. Die Folgen reflektiert Thomas in seinem Werk dort, wo er aus theologischer Perspektive über die *anima separata* spricht⁴⁰.

(e) Die wichtigste Grenze der aristotelischen Analogie muß Thomas dort erreicht sehen, wo es um die Frage geht, ob der „wirkende Intellekt“ tatsächlich Teil der individuellen menschlichen Seele ist oder vielmehr eine ihr letztlich nicht wesenhaft verbundene, überindividuelle Größe (eine *substantia separata*), die „von außen“ stammt und mit dem

36 Vgl. dazu CG II, 83, n. 29; QDV, q. 1 a. 4 arg. 2.

37 SDA I, l. 2 n. 4: „Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali“.

38 Vgl. CG, II, 80 n. 6: „Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatis. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus“; QDP, q. 3 a. 9 ad 22: „dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III de anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatis non solum quasi accipiens a phantasmatis dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatis dum utitur scientia acquisita.“ Ähnlich: QDA, a. 2 c.

39 Vgl. QDA, a. 5 ad 6.

40 Vgl. etwa S. th. I, 77, 8; I, 89, 1–8.

Tod des Menschen in diese Getrenntheit und Andersheit zurückkehrt. Bekanntlich dürfte diese Vorstellung bei Aristoteles selbst vorhanden gewesen sein⁴¹ und wurde durch die explizite Unterstützung, die sie im berühmten Kommentarwerk des Arabers Averroes⁴² erfuhr, zur ernststen Herausforderung für das lateinische Mittelalter. Gerade durch den Licht-Farbe-Vergleich könnte man sie bestätigt finden: Das Licht ist normalerweise von den Farben, die es erleuchtet, ebenso verschieden und getrennt wie vom Auge, das die erleuchteten Farben wahrzunehmen vermag. Wenn nun das Licht in Parallele zum wirkenden, das Auge aber zum möglichen Intellekt verstanden wird, scheint auch diesen beiden eine ursprüngliche und notwendige Verbindung nicht zuzukommen. Für einen christlichen Theologen wie Thomas kann eine solche Interpretation niemals akzeptabel sein, denn sie beraubt den Menschen nicht bloß der intellektiven Fähigkeit als seiner ureigensten Wesenseigenschaft, sondern entzieht den wichtigsten Argumenten zugunsten einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele nach dem Tod ihre Basis. Wir können hier auf die an vielen Orten im thomanischen Werk vorgetragenen Argumente für die Einheit des menschlichen Intellekts „gegen die Averroisten“ nicht näher eingehen. Erwähnenswert in unserem Zusammenhang ist nur, daß sich Thomas ausdrücklich Mühe gibt, den Farben-Vergleich des Aristoteles so auszulegen, daß er nicht gegen ein Zugleich von wirkendem und empfangendem Intellektvermögen in ein und derselben Seelensubstanz geltend gemacht werden kann⁴³. Es ist nach Thomas keineswegs so, daß der wirkende Intellekt substantiell von uns getrennt und uns nur insofern verbunden wäre, als wir an seinem Wirken teilhaben – wie etwa in der sinnlichen Farbwahrnehmung die Sonne als Quelle des Lichts substantiell von uns geschieden bleibt und nur durch ihre Wirkungen mit dem Auge in Verbindung steht. Denn unter einer solchen Prämisse würde die individuelle Verschiedenheit der Erkenntnisakte von Menschen, die zur gleichen Zeit material gleiche Inhalte erfassen, unverständlich. Genauso ist es unmöglich, einen identischen möglichen Intellekt für alle Menschen anzunehmen, da dieser sonst bloß ein einziges Mal aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt worden wäre. Damit würde die für alle Menschen immer neu unverzichtbare Bedeutung der *phantasmata* im Erkennen geleugnet und letztlich die Unterscheidung zwischen wirkendem und möglichem Intellekt überflüssig; Aristoteles hätte sich den Vergleich mit dem Licht und den Farben sparen können⁴⁴. Stattdessen ist es nach Thomas im Fall unserer Seele, wie es in einem Körper wäre, der in seiner „farblosen Durchsichtigkeit“ alle Farben annehmen könnte und der zugleich selbst Quelle des Lichts wäre, das diese Farben erst aufscheinen läßt; denn Rezeptivität und

41 Aristoteles selbst spricht von diesem Intellekt als „abtrennbar, leidensunfähig, unvermischt“ und hat damit unterschiedliche Deutungen schon bei seinen antiken Kommentatoren evoziert (Theophrast, Eudemos, Alexander von Aphrodisias).

42 Vgl. Hyman, *Aristotle's theory*; Lee, *St. Thomas and Avicenna*; Perkams, *Einleitung*, 11–42; Wirmer, *Einführung*.

43 Vgl. etwa Thomas, QDA, a. 16 c.; CG III, 43, n. 6; S. th. I, q. 88, a. 1 c.

44 Diese Gedanken stehen im Zentrum von *De un.*, cap. 4 c.

Spontaneität sind in der Geistseele zwei Aspekte des einen entfalteten Wirkens. Der Intellekt legt somit den Vergleich mit einem Auge nahe, das selbst seine Lichtquelle ist – und tatsächlich findet sich diese Beschaffenheit nach Thomas, der dabei dem biologischen Wissensstand seiner Zeit folgt, „in gewissem Sinne“ im Auge der Katze⁴⁵, das, wiederum ähnlich dem geistigen Menschenauge, bei „Nacht“ sein Vermögen am besten zu entfalten vermag. Was vom aristotelisch-averroistischen Gedanken des „außerhalb“ der Seele liegenden Ursprungs unseres wirkenden Intellekts für Thomas akzeptabel erscheint, ist dessen Qualifizierung als „gewisse Teilhabe des Erkenntnislichts von den getrennten Substanzen her“⁴⁶. Letztlich kann Thomas das Licht des Intellekts, das alle Farben erkennbar macht, als Abglanz des höchsten, göttlichen Lichts verstehen⁴⁷: Gott ist wie die Sonne, in der alles Licht, durch das Farben aufleuchten, seinen Ursprung hat und bewahrt wird, denn er ist der ungeschaffene Ursprung des geschöpflichen Intellekts und seiner Fähigkeit, in den Dingen die geistige Wahrheit zu erfassen⁴⁸. Auch wenn Thomas nicht mehr jeden Akt geschöpflicher Wahrheitserkenntnis als durch die unmittelbare Einstrahlung göttlichen Lichts ermöglicht konzipieren muß, so verweist doch der lichthafte *intellectus agens* insgesamt auf Gott als die ungeschaffene Wahrheit. An ihr teilzuhaben, ist Ermöglichung und Zielbestimmung jedes geschöpflichen Geistes zugleich.

3 Zusammenfassung und Ausblick

Von der aristotelischen Schrift „Über die Seele“ hat man festgestellt, daß sie in jüngerer Zeit „eher zu den Stiefkindern der Aristotelesforschung“⁴⁹ gezählt hat. Dies war im Mittelalter keineswegs der Fall, wie unser Blick in die thomanische Aristotelesrezeption am Leitfaden eines punktuellen Beispiels zu belegen versucht hat. Der bei Aristoteles eher beiläufig eingestreute Vergleich des Intellekts mit dem Licht in seiner Funktion für die Farbwahrnehmung wird bei Thomas zu einem zentralen Ausgangspunkt für die

45 Vgl. De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 4: „Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus. Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.“ Ähnlich QDM, q. 16, a. 12 ad 2; QDA, a. 5 c.; CG II, 77, n. 4.

46 Vgl. SDA III, l. 10, n. 12: „Huiusmodi autem virtus activa est quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis.“ Selbst hier gibt es noch eine Parallele zum körperlichen Licht, das nach Thomas, S. th. I, q. 67, a. 3 ad 3, als „qualitas primi corporis sensibilis“ wirkt „quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales“.

47 Vgl. Super Ioannem, cap. 8, l. 2.

48 Vgl. S. th. I, q. 105, a. 5 c.

49 Rudolph, Einführung, XI.

Herausarbeitung entscheidender Grundaussagen und Konsequenzen, aber auch offener Fragen in der Beschäftigung mit der aristotelischen Erkenntnislehre während aller Phasen seines Werkes.

Die zentrale Funktion der Licht-Farbe-Analogie zeigt sich bei Thomas zugleich darin, daß er sie außerhalb der Erkenntnislehre gelegentlich in theologischen Kontexten aufgreift. Dies kann hier nur noch mit wenigen Stichworten angedeutet werden. So findet sich der Licht-Farben-Vergleich in der Gnadenlehre des Sentenzenkommentars angesichts der Frage, ob es verschiedene Gnaden gibt, welche die einzelnen Vermögen durchdringen⁵⁰. In der Lehre über die Prophetie kann Thomas argumentieren, daß die natürliche Verwiesenheit des geistigen Lichtes (in Analogie zum Augenlicht) auf die ihm entsprechenden Objekte erweitert werden kann, wenn jemandem das Licht Gottes, „in dem alles, das Göttliche wie das Menschliche, das Geistliche wie das Körperliche, erkannt zu werden vermag“, geschenkt wird – darin gründet „prophetische Erkenntnis“⁵¹. Der von ihr erfüllte Mensch läßt sich einem Blindgeborenen vergleichen, dem Gott Formen der sinnlichen Vorstellung eingießt⁵². Wie Gott über das Erkenntnislicht den menschlichen Intellekt gnadenhaft zu erheben vermag, so können nach Ansicht des mittelalterlichen Theologen Dämonen ihn auf dem Wege der wahrgenommenen *phantasmata* und unter Ausnutzung ihrer instrumental-funktion wenigstens bis zu einem gewissen Grade negativ beeinflussen⁵³. Die Verhaftung an das Sinnliche bleibt somit im Fall des Menschen auch mögliches Einfallstor für das Böse.

Eine exaktere Untersuchung der thomanischen Verwendung philosophischer Erkenntnislehre unter dem Anspruch des christlichen Glaubens würde vermutlich weitere Berührungspunkte zusammentragen und damit zeigen können, daß Thomas als Theologe seine philosophischen Überzeugungen nicht zurücknimmt, aber in einem neuen Denkkontext als erweiterungsfähig betrachtet. Das Bild vom Licht und den Farben erweist sich als anschauliches Beispiel dafür, wie autoritative aristotelische Vorgaben in der Rezeption durch die mittelalterliche Scholastik in einen durch neue philosophische und theologische Interessen geprägten Theoriekontext hinein transformiert werden konnten.

50 Vgl. Thomas, Sent. II, d. 26, q. 1, a. 6 c.

51 S. th. II–II, q. 171, a. 3 c.

52 Vgl. S. th. II–II, q. 173, a. 2 c.; QDV, q. 12, a. 7 c.

53 Vgl. QDM, q. 16, a. 12 ad 3.

Abkürzungen mehrfach zitierter thomanischer Werke

CG	= Summa contra Gentiles
Comp.	= Compendium theologiae
De un.	= De unitate intellectus
Qdl.	= Quodlibeta
QDA	= Quaestiones disputatae De anima
QDM	= Quaestiones disputatae De malo
QDP	= Quaestiones disputatae De potentia
QDV	= Quaestiones disputatae De veritate
SDA	= Sentencia De anima
Sent.	= Scriptum super Sententiis
S. th.	= Summa theologiae

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aristoteles, *Über die Seele*. Griechisch-deutsch. Mit Einl., Übers. und Kommentar hrsg. von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- , *De anima*, ed. with introduction and commentary by D. Ross, Oxford 1961.
- Thomas von Aquin, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII edita, Rom 1882ff.
- , *Opera omnia ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus curante Roberto Busa*. Vol. 1–7, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980 [online verfügbar unter: www.corpusthomisticum.org].

Sekundärliteratur (mit weiterführenden Hinweisen)

- Bakker, P. J. J. M./ Thijssen, J. M. M. H. (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy), Aldershot – Burlington 2007.
- Bazán, B., *Le commentaire de s. Thomas d'Aquin sur le „Traité de l'âme“*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 521–547.
- Bazán, B., *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997) 95–126.

- Bazán, B., Conceptions on the Agent Intellect and the Limits of Metaphysics, in: Aertsen, J. A./ Emery Jr., K./ Speer, A. (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia 28)*, Berlin – New York 2001, 178–210.
- Brennan, R. E., *Thomistische Psychologie (Deutsche Thomas-Ausgabe, 1. Ergänzungsband)*, Graz-Wien-Köln 1957.
- Busche, H., *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche (Paradeigmata 25)*, Hamburg 2001.
- Cassirer, H., *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 24)*, Tübingen 1932 [ND Darmstadt 1968].
- Dales, R. C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century (Brill's Studies in Intellectual History 65)*, Leiden – New York – Köln 1995.
- Decaen, C. A., The Viability of Aristotelian-Thomistic Color Realism, in: *The Thomist* 65 (2001) 179–222.
- Degl'Innocenti, U., L'ennima dell'intelletto agente, in: *Aquinas* 13 (1970) 25–45.
- Granger, H., *Aristotle's Idea of the Soul (Philosophical Studies Series 68)*, Berlin 1996.
- Hyman, A., Aristotle's theory of the intellect and its interpretation by Averroes, in: O'Meara, D. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1982, 161–191.
- Kal, V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle (Philosophia Antiqua 4–6)*, Leiden 1988.
- Kazubowski, R., Der wirkende Verstand nach Aristoteles und Thomas von Aquin, in: *Divus Thomas (F) 7* (1920) 193–219.
- Kelly, B. R., *On the Nature of the Human Intellect in Aristotle's De anima. An Investigation into the Controversy Surrounding Thomas Aquinas' De unitate intellectus contra Averroistas*. Diss. University of Notre Dame, Notre Dame 1995.
- Kenny, A. J. P., The Nature of the Intellect, in: Davies, B. (ed.), *Thomas Aquinas's Summa Theologiae. Critical Essays*, Lanham 2005, 177–194.
- Kieninger, J., *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin (Studi tomistici 47)*, Roma 1992.
- Kurfess, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. nous poiētikos und pathētikos*, Tübingen 1911.
- Lang, D. P., Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect, in: *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003) 107–124.
- Lee, P., St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect, in: *The Thomist* 45 (1981) 41–61.
- Libera, A. de, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus de Thomas d'Aquin*, Paris 2004.
- Magee, J. M., *Unmixing the Intellect. Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*, Westport 2003.

- Mahoney, E. P., Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect, in: Gallagher, D. M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 28), Washington 1994, 83–106.
- Mager, A., Der nous pathetikos bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: *Revue néoscholastique de philosophie* 26 (1934) 263–274.
- Mertens, J. A., Functie en wezen van de intellectus agens volgens s. Thomas, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974) 267–322.
- Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, Hamburg 1980.
- Nejeschleba, T., Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect, in: *Verbum* (Budapest) 6 (2004) 67–78.
- Pégahaire, J. L., *Intellectus et ratio selon saint Thomas d'Aquin* (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa 6), Paris – Ottawa 1936.
- Pegis, A. C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934.
- Perkams, M., Einleitung zu: Siger von Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles. Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin. Lateinisch-Deutsch, hg. von M. Perkams (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 12), Freiburg 2007, 11–56.
- Petagine, A., *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004.
- Picht, G., *Aristoteles' „De anima“*, Stuttgart 1987.
- Reiter, J., Zur Problematik der Identität und Differenz von anima und intellectus bei Thomas von Aquin, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 19 (1974) 177–197.
- Reyna, R., On the Soul. A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas, in: *The Thomist* 36 (1972) 131–149.
- Rudolph, E., Einführung, in: Picht, Aristoteles' „De anima“, XI–XVII.
- Wedin, M. V., Tracking Aristotle's Nous, in: Durrant, M. (ed.), *Aristotle's De anima in focus*, London – New York 1993, 128–161.
- Weier, F., *Die Lehre des Thomas über den intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Diss. Münster 1914.
- Wilpert, P., Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, in: Lang, A./ Lechner, J./ Schmaus, M. (Hgg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. FS Martin Grabmann*, Münster 1935, 447–462.
- Wirmer, D., Einführung in die Psychologie des Averroes. Nachwort zu: Averroes, *Über den Intellekt*. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' „De anima“. Arabisch – lateinisch – deutsch, hg. von D. Wirmer (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 15), Freiburg 2008, 287–409.
- Zagal Arreguin, H., On intellectus agens and Aristotelian Separate Substances. Aquinas' Waterloo, in: *Kriterion* 46/111 (2005) 117–137.