

Farbe im Mittelalter

Materialität – Medialität – Semantik

Im Auftrag des Mediävistenverbandes

herausgegeben von

Ingrid Bennewitz und Andrea Schindler

unter Mitarbeit von

Karin Hanauska, Peter Hinkelmanns und Bettina Becker

Band II



Akademie Verlag

Uwe Voigt (Bamberg)

Was geschieht, wenn Thomas von Aquin rot sieht?

Ein Beitrag zur Debatte um die hylemorphistische Erkenntnistheorie

0 Einleitung

Dieser Beitrag soll dazu dienen, die Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie sei nicht haltbar, weil sie – als eine Entfaltung der hylemorphistischen Erkenntnistheorie des Aristoteles – zumindest in einigen Fällen Wahrnehmung ohne Veränderungen auf der körperlichen Ebene zulasse. So etwas sei aber im Rahmen unseres heutigen, naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht denkbar. Dieser Vorwurf und der Versuch seiner Entkräftung sind für das Thema „Farbiges Mittelalter?!“ deshalb einschlägig, weil es sich zumindest bei einigen jener besonderer Fällen nach Thomas von Aquin, wie zu zeigen ist, ausdrücklich um Farbwahrnehmungen handelt. Bestünde der Vorwurf zu Recht, so würde uns heute eine unüberbrückbare Kluft von einer der wichtigsten mittelalterlichen Theorien der Farbwahrnehmung – und möglicherweise sogar vom mittelalterlichen Farbverständnis überhaupt – trennen. Die folgenden Ausführungen sind dazu gedacht, zu zeigen, dass es jene Kluft nicht gibt.

1 Was geschieht, wenn wir rot sehen?

Was auf der physischen Ebene geschieht, wenn wir rot sehen (wohlgemerkt im wörtlichen, nicht im übertragenen Sinne), gilt heute als ein Vorgang, der sich naturwissenschaftlicher Erkenntnis prinzipiell erschließt und von ihr auch schon weithin erschlossen ist: Licht von einer Wellenlänge zwischen 600 und 800 Nanometern trifft auf spezialisierte Sehzellen in der Netzhaut. Dadurch angeregt, entladen jene Zellen ihr Aktionspotenzial und bringen damit andere Neuronen dazu, ebenfalls zu „feuern“. Dieser neuronale Impuls erreicht schließlich das Gehirn und wird dort verarbeitet.¹

Wie jene körperlichen Vorgänge zu einem subjektiven Farbeindruck führen, der mit einer charakteristischen Empfindungsqualität verbunden ist, stellt demgegenüber nach wie vor ein Rätsel der zeitgenössischen Erkenntnistheorie dar, das im Hinblick auf ver-

1 Vgl. Eysel: Sehen, 2000, 311–315.

schiedene Lösungen, ja sogar auf seine prinzipielle Lösbarkeit bzw. Unlösbarkeit kontrovers diskutiert wird.² Bei allem Streit um dieses so genannte „Qualia-Problem“ herrscht jedoch weithin Einigkeit darüber, dass subjektive Farbeindrücke (Qualia) auf körperlichen Zuständen supervenieren.³ D. h.: dass die Gleichheit körperlicher Zustände mit einer Gleichheit der Qualia einhergeht und dass jede Veränderung der Qualia von einer Veränderung körperlicher Zustände begleitet sein muss. Gäbe es diese Supervenienzbeziehung zwischen Qualia und körperlichen Zuständen nicht, so wäre es möglich, dass Qualia entstehen bzw. sich ändern, ohne dass sich auf der körperlichen Ebene etwas tut. Insofern Qualia das Verhalten von Lebewesen bestimmen – also beispielsweise, insofern Auto fahrende Menschen auf das Bremspedal treten, weil sie vor sich ein rotes Ampellicht erblicken –, wäre damit wiederum die kausale Geschlossenheit der physischen Welt durchbrochen und damit eine konstitutive Voraussetzung moderner Naturwissenschaft aufgegeben.⁴

Daher gilt folgende Überzeugung weithin als wahr:

(SUP) Eine Erkenntnistheorie ist nur dann akzeptabel, wenn sie die Supervenienz zwischen Qualia und körperlichen Zuständen anerkennt oder zumindest nicht bestreitet.

Was auch immer also auf der Ebene der Qualia geschieht, wenn wir rot sehen – es muss, nach fast allgemeiner Auffassung, auf körperlichen Zuständen und deren Veränderungen supervenieren.

2 Wahrnehmung im Rahmen der hylemorphistischen Erkenntnistheorie

Als „hylemorphistische Erkenntnistheorie“ wird hier eine von Aristoteles vertretene⁵ und durch Thomas von Aquin aufgegriffene und weiter entwickelte⁶ Position bezeichnet, die sich anhand zweier Thesen charakterisieren lässt: einer These über die primären Gegenstände der Wahrnehmung (HE₁) und eine These über den Vorgang der Wahr-

2 Vgl. die Beiträge in Heckmann: ²2006.

3 Zur Konzeption der Supervenienz vgl. Beckermann: *Analytische Einführung*, ²2001, Kap. 6.4–6.5, 8, 10.3.

4 Zu diesem Zusammenhang vgl. Brüntrup: *Mentale Verursachung*, 2004.

5 V. a. in Aristoteles: *De anima* II 5–12, III 1–2 sowie ders.: *De sensu*. Zur aristotelischen Wahrnehmungslehre vgl. Voigt: *Aristoteles*, 217–264 (mit weiterer Literatur).

6 Z. B. in Thomas von Aquin: *Sentencia libri de anima* II 10–30; ders.: *Sentencia libri de sensu*; ders.: *Summa theologiae* I 78, 3–4. Vgl. dazu Tellkamp: *Sinne*, 1999; De Anna: *Realismo*, 2001, 247ff.; Perler: *Theorien*, 2002, 31–105; Mersch/Schiel: *Wahrnehmung*, 2008.

nehmung selbst (HE₂). Auf dem Hintergrund der hier gegebenen Fragestellung würde eigentlich nur HE₂ interessieren; da diese These aber mit der ersten zusammenhängt, ist auch sie zu betrachten.

Primär wahrnehmbar sind Aristoteles zufolge bestimmte Eigenschaften von Körpern. Diese Eigenschaften bestehen in der Fähigkeit, die Zustände anderer, angrenzender Körper (von „Medien“) zu verändern.⁷ Die Veränderung körperlicher Zustände gilt für Aristoteles und seine Nachfolger als eine Veränderung des Stoffes (*hylê* bzw. *materia*), der die jeweiligen Körper mit konstituiert. Derartiger Stoff wiederum kann unterschiedliche, einander ausschließende Zustände annehmen, die sich auf einem Spektrum zwischen entgegengesetzten Extremen erstrecken. Wahrgenommen im primären Sinne wird also jeweils, dass ein Körper durch sein Einwirken auf ein Medium dessen Stoff in einen bestimmten Zustand versetzt, der sich jeweils mehr oder weniger nahe an einem von zwei möglichen Extremen oder der zwischen diesen Extremen befindlichen Mitte befindet. Ein solcher Zustand ist eine Form (*morphê/eidos* bzw. *forma*) in dem Sinne, dass er etwas Individuelles als solches kennzeichnet, in diesem Fall eben die Materie des Mediums in ihrer konkreten, durch die Einwirkung bedingten Verfasstheit.

Das primär Wahrnehmbare ist also jeweils eine Form, die einen Zustand von vielen verschiedenen auf einem Spektrum zwischen zwei Extremen konstituiert – beim Sehen hell oder dunkel oder etwas dazwischen; beim Schmecken süß oder sauer oder etwas dazwischen usw. Einige Sinne können offenbar sogar mehrere derartiger Spektren erfassen. Getastet werden etwa Körper als hart und weich, glatt und rau usw. Soweit HE₁.

Darauf baut HE₂ auf: Wahrnehmung selbst besteht in einer bestimmten Art und Weise des Aufnehmens derartiger Formen. Die Qualifikation des Aufnahmebegriffs ist nötig, denn nicht jedes Aufnehmen solcher Formen kann bereits Wahrnehmung sein. Sonst käme es zu der unplausiblen Konsequenz, dass auch schon das Auftreten akzidenteller Formen in den Medien Wahrnehmung wäre. Die für Wahrnehmung erforderliche Weise des Aufnehmens von Formen besteht nun darin, dass diese Formen in den jeweiligen Sinnesorganen „ohne Stoff“⁸ aufgenommen werden. Freilich bestehen auch die Sinnesorgane aus Stoff, und zwar jeweils aus dem Stoff, der die charakteristischen Veränderungen annehmen kann. Aber zugleich gilt: Weder dringt der Stoff des Mediums in das Sinnesorgan ein, noch verändert sich der Stoff im Sinnesorgan im Zug der Wahrnehmung auf die gleiche Weise, wie dies der Stoff im Medium tut. Wahrnehmung beruht lediglich auf einer „gewissen Art von Veränderung“,⁹ bei der es sich eher um eine Erhaltung des Zustands des Stoffes im Sinnesorgan trotz äußerer Einwirkung handelt und die daher streng genommen überhaupt nicht ‚Veränderung‘ genannt werden sollte. Jener Zustand innerhalb der Sinnesorgane verbleibt dabei jeweils in der Mitte zwischen den möglichen Extremen.

7 Das Problem des Tastsinns, bei welchem der Stoff des Lebewesens zugleich das Medium der Einwirkung darstellt, sei hier ausgeklammert. Vgl. dazu Freeland: *Sense*, 1992.

8 Vgl. Aristoteles: *De anima* II 12, 424a17–19; Thomas von Aquin: *Sentencia libri de anima* II 24.

9 Vgl. Burnyeat: *De anima* II 5, 36.

Bei der Wahrnehmung können sich zwar auch Veränderungen im strengen Sinne in den Sinnesorganen ereignen, die deren Zustand aus der Mitte ablenken; diese Veränderungen tragen aber nichts zur Wahrnehmung selbst bei, vielmehr stören sie diese bzw., falls der Verlust der Mitte irreversibel ist, zerstören sie die Fähigkeit dazu.¹⁰

Über Aristoteles hinausgehend, stellt Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang eine Rangfolge der Sinnesorgane auf.¹¹ Als negatives Kriterium dient dabei das Maß an tatsächlicher („natürlicher“) Veränderung, die im jeweiligen Sinnesorgan bei der Wahrnehmung auftritt. Der Gegenbegriff, den Thomas von Aquin für das positive Kriterium verwendet, lautet: „*immutatio spiritualis*“. In der Folge wird dies mit dem Ausdruck ‚spirituelle Veränderung‘ übersetzt, der dabei als ein bloßer Platzhalter für die lateinische Wendung dienen soll und daher nicht mit Assoziationen zu verbinden ist, welche das Wort ‚spirituell‘ heute mit sich bringt.

Eine so verstandene spirituelle Veränderung besteht nun darin, dass die sinnlich wahrnehmbare Form in der Weise einer Bezugnahme („*per modum intentionis*“) aufgenommen wird. In der resultierenden Hierarchie der Sinne steht der Gesichtssinn Thomas von Aquin zufolge an der Spitze, da sich bei ihm, anders als bei allen anderen Sinnen, im Akt der Wahrnehmung ausschließlich eine spirituelle und keine natürliche Veränderung vollzieht. D. h.: Wenn Thomas von Aquin rot sieht, dann bedeutet dies seiner Erkenntnistheorie zufolge gerade nicht, dass sich sein Auge rot färbt. Das Auge bewahrt vielmehr seine den verschiedenen Farben gegenüber neutrale Transparenz.

3 „Junk It“: Die Kritik von Myles F. Burnyeat an der hylemorphistischen Erkenntnistheorie

Auf den ersten Blick scheint die Auffassung von Wahrnehmung im Rahmen der hylemorphistischen Erkenntnistheorie durchaus mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbar zu sein – etwa wenn das „Aufnehmen von Form ohne Stoff“ als das Codieren äußerer Unterschiede verstanden wird, das zu sensorischen Informationen innerhalb eines Lebewesens führt.¹²

Ein zweiter Blick zeigt aber – oder scheint zumindest zu zeigen –, dass es um jene Vereinbarkeit schlecht bestellt ist. Dies betont seit längerem insbesondere Myles F. Burnyeat.¹³

10 Vgl. Tracy: *Physiological Theory*, 1969, 178–182.

11 Vgl. Thomas von Aquin: *Sentencia libri de anima* II 14.

12 Ackrill: *Aristoteles*, 1985, 66f.

13 Vgl. jew. passim Burnyeat: *Aristotelian Philosophy*, 1992; ders.: *Aristote*, 1993; ders.: *How Much Happens*, 1995; ders.: *De Anima* II 5, 2002.

Burnyeats Kritik lässt sich, angelehnt an das oben unter 1. Ausgeführte, folgendermaßen auf den Punkt bringen: HE₂ ist mit SUP nicht vereinbar. Primär Wahrnehmbares hat qualitative Eigenschaften bzw. gehört zu den Qualia, mit denen sich auch die heutige Erkenntnistheorie befasst. Zugleich gibt es nach HE₂ zumindest einige Wahrnehmungen von primär Wahrnehmbarem, also von Qualia, die nicht in einem Supervenienzverhältnis zu den körperlichen Zuständen in den jeweiligen Sinnesorganen stehen. Diese körperlichen Zustände in den Sinnesorganen bleiben ja HE₂ zufolge vielmehr stets gleich; die Aufnahme von Formen in den Sinnesorganen geschieht, ohne dass sich dabei am Stoff der Sinnesorgane etwas ändert. Zwar ist auch die Wahrnehmung selbst nach der hylemorphistischen Erkenntnistheorie eine Veränderung, aber – der von Thomas von Aquin entlehnten Terminologie Burnyeats zufolge¹⁴ – eine rein „spirituelle“ Veränderung ohne stoffliches Gegenstück und unterscheidet sich damit kategorisch von Veränderungen im eigentlichen („buchstäblichen“, engl.: „literal“) Sinne. SUP dagegen fordert, dass eine akzeptable Erkenntnistheorie Wahrnehmung auf die Grundlage von Veränderungen im eigentlichen Sinne stellen muss.

Von daher ist, nach Burnyeat, folgender Schluss zwingend:

(SUP) Wie oben unter 1.

(B) HE₂ bestreitet die Supervenienz zwischen Qualia und körperlichen Zuständen.

(C) Aus SUP und B folgt: HE₂ ist nicht akzeptabel.

Daraus wiederum leitet Burnyeat die Forderung ab, die hylemorphistische Erkenntnistheorie solle gleichsam auf den Abfallhaufen der zahlreichen Konzeptionen geworfen werden, die sich als nicht haltbar erwiesen hätten – „junk it“!¹⁵

Diese scheinbar vernichtende Kritik an der hylemorphistischen Erkenntnistheorie hat Burnyeat zunächst ausschließlich im Hinblick auf Aristoteles formuliert, was zu der zumindest in Expertenkreisen bekannten „spiritualist-literalist debate“ führte.¹⁶ Schon frühzeitig bezog sich Burnyeat dabei jedoch zumindest indirekt auch auf Thomas von Aquin, denn einer der hier verwendeten zentralen Begriffe, derjenige der spirituellen Veränderung, findet sich nicht bei Aristoteles, wohl aber bei seinem gelehrigen Schüler aus dem 13. Jahrhundert. Eine der Verteidigungsstrategien der Gegner Burnyeats bestand dann auch darin, ihm vorzuwerfen, er würde eine spätere, verfremdende Aristoteles-Rezeption auf Aristoteles selbst projizieren.¹⁷ Burnyeat blieb von diesem Einwand unbeeindruckt; mehr noch, er unternahm in einem jüngeren Beitrag den Versuch aufzuweisen, dass Thomas von Aquin ein genuiner Vertreter der schon bei Aristoteles

14 Vgl. ders.: *Aristotelian Philosophy*, 1992, 21.

15 Ebd., 26.

16 Einen Überblick bieten Charles, *Aristotle's Psychological Theory*, 2008, 1–3 und Voigt: *Aristoteles*, 2008, 129, Anm. 209.

17 Vgl. Nussbaum / Putnam: *Changing Aristotle's Mind*, 51f.

anzutreffenden hylemorphistischen Erkenntnistheorie sei.¹⁸ Demnach müsste Thomas von Aquin Seite an Seite mit Aristoteles auf dem Müllplatz der Geistesgeschichte landen, zumindest was die Wahrnehmungstheorie betrifft.¹⁹ Und dies mit um so größerem Recht, als Thomas von Aquin, wie gesehen, von einem Wahrnehmungstyp, dem Sehen, ausdrücklich sagt, dass bei ihm keine Veränderung im strengen, „natürlichen“ Sinn geschieht, sondern lediglich eine spirituelle.

4 Eine Kritik der Kritik

Ein Versuch, die hylemorphistische Erkenntnistheorie bei Thomas von Aquin zu rehabilitieren, muss bei dessen Verständnis von ‚*spiritualis*‘ ansetzen und auf dieser Grundlage zweierlei zeigen: zum einen, warum sich spirituelle Veränderungen von Veränderungen im strengen Sinn unterscheiden, und zum anderen, warum dieser Unterschied nicht gegen SUP verstößt.

Den ersten Schritt in die richtige Richtung geht bemerkenswerter Weise Burnyeat selbst. Er stellt fest, dass ‚*spiritualis*‘ bei Thomas von Aquin nicht gleichzusetzen ist mit Termini, die nach neuzeitlichem Verständnis das Geistige in dessen ausschließendem Gegensatz vom Körperlichen bedeuten.²⁰ Wie Tellkamp zeigt,²¹ steht Thomas von Aquin bei seiner Verwendung dieses Ausdrucks vielmehr in einer Tradition, die von der Stoa bis Albert dem Großen reicht und der zufolge – bei all ihren Umbrüchen – eines gemeinsam ist: Das Adjektiv ‚*spiritualis*‘ bzw. seine griechischen und arabischen Synonyme beziehen sich auf den *spiritus* als die einem Lebewesen zugehörige, für es spezifische immanente Kraft, mit der es sowohl innerhalb seiner selbst als auch nach außen wirken kann.²² Eine spirituelle Veränderung ist demnach eine Veränderung, die ein Lebewesen nicht einfach aufgrund einer äußeren Einwirkung erleidet, sondern eine Veränderung, die ein Lebewesen aus eigener Kraft vollzieht. Eine Veränderung im strengen Sinn bzw. eine natürliche Veränderung ist demgegenüber eine Veränderung, die aufgrund der spezifischen Wirkweise eines Körpers in einem anderen, mit ihm in Kontakt stehenden Körper entsteht. Durch etwas Warmes erwärmt zu werden, durch etwas Kaltes abgekühlt zu werden – dies sind Beispiele für derartige Veränderung.

Wenn Thomas von Aquin zufolge bei bestimmten Wahrnehmungsakten – namentlich beim Sehen – keine natürliche Veränderung stattfinden kann, stattdessen aber ausschließlich eine spirituelle Veränderung stattfindet, so bedeutet dies also nicht, dass die

18 Vgl. Burnyeat: Aquinas, 2001.

19 So bereits Haldane: Aquinas, 1983, 238

20 Vgl. Burnyeat: Aquinas, 2001, 153

21 Vgl. Tellkamp: Sinne, 1999, 59–81.

22 Vgl. z. B. Thomas von Aquin, In I Sent. d. 10 q. 1 a. 4; Summa contra gentiles IV 23.

Kette der natürlichen Veränderungen an einem bestimmten Punkt – der Grenze des Sinnesorgans, also hier des Auges – einfach abbricht und zugleich auf eine wundersame Weise eine visuelle Wahrnehmung zustande kommt. Es bedeutet vielmehr, dass die Kette der natürlichen Veränderungen an diesem Punkt aktiv unterbrochen wird, und zwar gerade durch die spirituelle Veränderung, also diejenige Veränderung, die der Körper des Lebewesens an jenem Punkt aus eigener Kraft vollzieht. Die spirituelle Veränderung steht dabei aber nicht außerhalb der Gattung der natürlichen Veränderungen,²³ sondern gehört ihr an, insofern es für Lebewesen spezifisch ist, die stofflichen Zustände in ihren Sinnesorganen konstant in der Mitte zwischen den wahrnehmbaren Extremen zu halten. Eine natürliche Veränderung – diejenige in dem Medium, an welches das Sinnesorgan angrenzt – wird gewissermaßen durch eine andere natürliche Veränderung – diejenige im Sinnesorgan – aufgehoben, wobei die zweite natürliche Veränderung auch eine spirituelle Veränderung ist. Zugleich ist diese spirituelle Veränderung, wie von Aristoteles und Thomas von Aquin tituliert, streng genommen keine Veränderung, da sie lediglich dazu führt, dass ein bestimmter stofflicher Zustand erhalten bleibt; eine ‚echte‘ Veränderung besteht demgegenüber im Wandel eines solchen Zustands.

Was geschieht also, wenn Thomas von Aquin rot sieht, seiner eigenen Theorie zufolge? Es geschieht eine gewisse Veränderung eines Mediums außerhalb des Sinnesorgans – die Rotfärbung eines transparenten Stoffes durch ein Zusammenspiel von Licht und Farbe – *und* es geschieht die Unterbrechung dieser Veränderung durch das Auge, das mit der ihm innewohnenden spezifischen Kraft sein eigenes Gefärbtwerden verhindert. Zwar hat Thomas von Aquin seine Wahrnehmungslehre vor dem Hintergrund einer heute veralteten, noch weitgehend aristotelischen Physik und Kosmologie entwickelt, seine grundlegende Idee der Unterbrechung äußerer Einwirkung als physischer Grundlage von Wahrnehmung ist jedoch, diesmal schon vor dem Hintergrund der Neuropsychiologie, z. B. von Helmuth Plessner wieder gewonnen worden.²⁴

Das hylemorphistische Verständnis von Wahrnehmung steht nicht im Gegensatz zu SUP, solange die Veränderungen nicht nur im Medium, sondern auch im Sinnesorgan selbst berücksichtigt werden. Modern gesprochen verletzt dies die Supervenienz von Qualia auf körperlichen Zuständen nicht, solange diese Supervenienz nicht im bloßen Hinblick auf die äußeren Zustände, sondern auch im Hinblick auch auf die inneren Zustände und deren ‚Veränderungen‘ bzw. deren aktive Aufrechterhaltung aufgefasst wird. Das Rätsel, wie derartige Zustände mit Qualia verbunden sind, bleibt zwar. Dies hat die hylemorphistische Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin jedoch mit allen zeitgenössischen Erkenntnistheorien gemeinsam. Sie ist von einem eventuell anregenden Dialog mit diesen Kolleginnen jedenfalls nicht dadurch ausgeschlossen, dass sie

23 Vgl. auch Perler: *Theorien*, 2002, 49f., sowie Cohen: *St. Thomas*, 1982, der auf einem etwas anderen Weg (über die Verbindung zwischen Wahrnehmen und Begehren bei Thomas von Aquin) zum gleichen Ergebnis gelangt.

24 Vgl. Plessner, *Stufen*, 1981, 311.

eine unhaltbare These vertritt. So viel sollte mit diesem Beitrag gezeigt worden sein. Was bei einem solchen Dialog herauskommen würde und ob dabei das Mittelalter nicht auch auf die gegenwärtige Szenerie der Philosophie des Geistes abfärben könnte, dem kann getrost entgegengeblickt werden, ohne dabei von vorneherein rot (oder schwarz) sehen zu müssen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Aristoteles: De anima. Hg. v. W. D. Ross. Oxford 1956.

Ders.: Parva Naturalia. Hg. v. David Ross. Oxford 1955.

Thomas von Aquin: Pars prima Summa Theologiae a quaestione L ad quaestione CXIX. Rom 1889 (Ed. Leonina Bd. 5).

Ders.: Scriptum super libros sententiarum. Bd. 1. Hg. v. R. P. Mandonnet. Paris 1929.

Ders.: Summa contra gentiles IV. Rom 1930 (Ed. Leonina Bd. 15).

Ders.: Sentencia libri de anima. Rom-Paris 1984 (Ed. Leonina Bd. 45/1).

Ders.: Sentencia libri de sensu et sensato. Rom-Paris 1985 (Ed. Leonina Bd. 45/2).

Sekundärliteratur

Ackrill, John L.: Aristoteles. Eine Einführung. Berlin-New York 1985.

Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin-New York ²2001.

Brüntrup, Godehard: Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Antirealismus. Stuttgart u. a. 2004.

Burnyeat, Myles F.: Is An Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? In: Martha C. Nussbaum / Amelie O. Rorty (Hg.), Essays on Aristotle's De Anima. Oxford u. a. 1992, 15–26

Ders.: Aristote voit rouge et entend un ‚do‘. Combien se passe-t-il des choses? Remarques sur De anima II, 7–8. In: Gilbert Romeyer Dherbey (Hg.), Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote. Paris 1993, 149–167.

Ders.: How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? In: Martha C. Nussbaum / Amelie O. Rorty (Hg.), Essays on Aristotle's De Anima. Oxford u. a. 1995 („paperback edition“), 422–434.

Ders.: Aquinas on „Spiritual Change“ in Perception. In: Dominik Perler (Hg.), Ancient and Medieval Theories of Intentionality. Leiden u. a. 2001, 129–153.

Ders.: De Anima II 5. In: Phronesis 47 (2002) 28–90.

Charles, David: Aristotle's Psychological Theory. In: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 24 (2008) 1–29.

Cohen, Sheldon M.: St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. In: The Philosophical Review 91/2 (1982) 193–209.

De Anna, Gabriele: Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam. Padova 2001.

- Eysel, Ulf: Sehen. In: Robert F. Schmidt / Hans-Georg Schaible (Hg.), *Neuro- und Sinnesphysiologie*. Berlin u. a. ⁴2000, 273–316.
- Freeland, Cynthia: Aristotle on the Sense of Touch. In: Martha C. Nussbaum / Amelie O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford u. a. 1992, 227–248.
- Haldane, John: Aquinas on Sense-Perception. In: *Philosophical Review* 92 (1983) 233–239.
- Heckmann, Heinz-Dieter (Hg.): *Qualia. Ausgewählte Beiträge*. Paderborn ²2006.
- Mersch, Margit / Schiel, Juliane: Wahrnehmung und Differenz in den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura. In: Michael Borgolte u. a. (Hg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Berlin 2008, 30–40.
- Nussbaum, Martha C. / Putnam, Hilary: Changing Aristotle's Mind. In: Martha C. Nussbaum / Amelie O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford u. a. 1992, 27–56.
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main 2002.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [³1975]. Frankfurt am Main 1981 (Plessner. *Gesammelte Schriften* Bd. 4).
- Tracy, Theodore: *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*. The Hague-Paris 1969.
- Voigt, Uwe: *Aristoteles und die Informationsbegriffe. Eine antike Lösung für ein aktuelles Problem?* Würzburg 2008.

Tobias Davids (Köln)

Color habet duplex esse

Bemerkungen zur Farbentheorie des Thomas von Aquin

I

Seit alters her sind philosophische Reflexionen über Farben immer wieder mit verschiedenen skeptischen Einwänden attackiert worden¹. So wird oft zunächst grundsätzlich bezweifelt, dass man Farben eine subjekt-unabhängige Existenz an Dingen in der Außenwelt zuschreiben kann. Hinter diesem Einwand verbirgt sich eine Skepsis gegenüber der Realexistenz von Farben. Indes, setzt man systematisch voraus, dass Farben tatsächlich real existieren, drängt sich der nächste skeptische Einwand auf. Es kann nämlich durchaus bezweifelt werden, dass unsere epistemischen (perzeptiven) Vermögen die als real existierend angenommenen Farben korrekt repräsentieren können. Mit diesem Einwand wird eine Skepsis gegenüber der Infallibilität der Farbwahrnehmung artikuliert. Diese Einwände werden meist nicht nur gleichsam von außen an philosophische Farbtheorien herangetragen, sondern gelten häufig auch dem Farbentheoretiker selbst als skeptische Anregung zur Klärung seiner konzeptionellen Fragen².

Bereits bei einer ersten Sondierung der im *Corpus thomisticum* enthaltenen Textpassagen zur philosophischen Farbentheorie – v. a. aus Thomas von Aquins Kommentar zu den aristotelischen Schriften ‚De anima‘³ und ‚De sensu et sensato‘⁴ – fällt allerdings auf, dass der *doctor angelicus* die genannten skeptischen Einwände überraschenderweise völlig unberücksichtigt lässt. Oder anders formuliert: Für Thomas scheint sich im Rahmen seiner farbentheoretischen Erörterungen weder die skeptische Frage nach der Realexistenz der Farben noch die nach der Infallibilität der Farbwahrnehmung zu stellen. Diesen prima facie verblüffenden Befund hat die mediävistische Forschung zwar registriert; sie hat aber bisher nicht versucht, die Gründe anzugeben, die verständlich

1 Für einen knappen historischen Überblick (v. a. zum Problem der Realität der Farben) vgl. Kobusch: *Sein und Sprache*, 1987, 295–300.

2 Auf die produktive Valenz skeptischer Einwände und Argumente (nicht nur für die Ausarbeitung philosophischer Farbtheorien) hat in der neueren Diskussion mit besonderem Nachdruck Barry Stroud hingewiesen. Vgl. Stroud: *Significance*, 1984.

3 Hier v. a. in Buch II, 14–16 und 21–26 (ed. Leonina, 123–138 und 154–181), sowie in Buch III, 1 f. und 7 f. (ed. Leonina, 201–213 und 235–243).

4 Hier v. a. in den Kapiteln 5–8 (ed. Leonina, 33–51).