

Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum

VON JAN SZAIF

Selbsterkenntnis ist bekanntlich seit Sokrates ein zentrales Motiv der Philosophie. Grundsätzlich kann Selbsterkenntnis in zwei Formen stattfinden: einmal als Bemühen darum, sich Rechenschaft über die eigene individuelle Persönlichkeit zu geben (und dies ist eher Aufgabe einer literarischen Bewältigung), oder als der Versuch, allgemeingültige Erkenntnisse über den Menschen als Menschen zu gewinnen. Letzteres führt, philosophisch unternommen, auf verschiedene, zusammenhängende Fundamentaluntersuchungen hin, die sich den Bereichen von Anthropologie, philosophischer Psychologie und Erkenntnistheorie zuordnen lassen.

Historisch hat wohl keine philosophische Schule das apollinische „Erkenne dich selbst“ mit solcher Eindringlichkeit zum philosophischen Programm erhoben wie der antike Platonismus¹. Man nahm in dieser Tradition bekanntlich an, daß, vereinfacht gesprochen, das menschliche Selbst mit der rationalen Seele identisch sei und der Körper etwas dem Selbst Äußerliches darstelle. Die Wesenserkenntnis des eigenen Selbst sollte es dem Menschen (bzw. der Seele) ermöglichen, Klarheit über das für ihn wahrhaft Gute zu gewinnen, das er nur durch Ablösung und Reinigung vom Körperlich-Sinnlichen und durch Rückwendung auf das, wovon die Seele ihren Ursprung hat, erreichen könne. Der Prozeß der Selbsterkenntnis wurde selbst schon als Prozeß einer solchen Reinigung und Rückwendung gesehen². Nun ist die Annahme, daß das menschliche Selbst mit der rationalen Seele identisch und der Leib nur etwas Äußerliches und ihrer eigentlichen Bestimmung Schädliches sei, ja alles andere als selbstverständlich. Das Programm philosophischer Selbsterkenntnis hätte aber für die Platoniker nicht den spezifischen Sinn haben können, den es für sie hatte, wenn sie etwa eine Konzeption des Menschen zugrundegelegt hätten, die den Leib als einen konstitutiven Bestandteil des menschlichen Selbst betrachtet. Da die Klärung einer Frage wie der, was die Bedeutung des Leibes für das menschliche Selbst ist, bereits eine zentrale Aufgabe philosophischer Selbsterkenntnis des Menschen darstellt, kann sich letztlich der Sinn des als philosophisches Programm verstandenen „Erkenne dich selbst“ erst im Verfolg dieses Programms selbst herauskristallisieren.

Ein solches Programm sieht sich von vornherein auch mit eminenten er-

¹ Eine sehr nützliche Aufarbeitung des Materials zur Geschichte dieses Motivs im Denken der Antike und des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert enthält der erste Teil von P. Courcelle, „Cognais-toi toi-même“ de Socrate à Saint Bernard, Paris 1974.

² Deutlich formuliert wird diese Zielsetzung etwa im Proömium des von Proklos verfaßten Kommentars zum (Pseudo-)Platonischen *Großen Alkibiades*. Letzterer enthält bekanntlich nicht nur in besonders pointierter Weise die Darlegung der These von der Identität des menschlichen Selbst mit der Seele und eine dem entsprechende Deutung des „Erkenne dich selbst“, sondern führt auch explizit die substantivierende Rede vom „Selbst“ ein („*autò tò autó*“ 129B1, 130D4).

kenntnistheoretischen Problemstellungen konfrontiert. So wird es etwa vielen als fragwürdige Voraussetzung erscheinen, daß Selbsterkenntnis einen wesenserschließenden Charakter haben kann, also jemand dabei nicht nur seine eigene Persönlichkeit reflektiert und in dieser Reflexion zugleich fortentwickelt (was, wie angedeutet, eher eine literarische Aufgabe ist), sondern allgemeingültige Wesenselemente des menschlichen Selbst erfaßt und somit in dieser Selbstbezüglichkeit nicht nur etwas von sich, sondern auch von allen anderen Menschen Gültiges erschließt. Dies setzt offensichtlich eine Form von Essentialismus voraus und zieht darum schnell den „Metaphysik“-Vorwurf nach, wobei „Metaphysik“ im Sinne einer spekulativen, apriorischen Erkenntnis von Wirklichkeit verstanden wird. Allerdings ist u. a. durch die Untersuchungen von Kripke und Putnam zur Bezeichnungsfunktion von Ausdrücken für natürliche Arten, sowie durch die Forschungen zu *de re*-Modalitäten, der „Essentialismus“ längst schon wieder als ernstzunehmende philosophische Option etabliert worden. Und vor allem wurde dabei deutlich, daß die Behauptung essentieller Eigenschaften nichts mit der Behauptung ihrer *apriorischen* Erkennbarkeit zu tun haben muß.

Die Frage, ob es überhaupt so etwas wie erkennbare Wesensmerkmale gibt, möchte ich hier allerdings nicht weiterverfolgen, sondern den Blick auf eine andere erkenntnistheoretische Problemdimension lenken, vor die sich das Projekt der Selbsterkenntnis des Menschen als Menschen vor allem dann gestellt sieht, wenn es die Frage nach dem Wesen des Menschen auf die Frage nach seinem Selbst fokussiert. Dies tritt wiederum deutlich in der Programmatik des spätantiken Platonismus hervor. Daß der Mensch überhaupt versuchen kann, Klarheit über sein Wesen zu gewinnen, setzt auf einer basalen Ebene das menschliche Selbstbewußtsein voraus. Ohne Bewußtsein davon, daß mein Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen etc. eben jeweils *mein* Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Wollen ist, kann sich für den Menschen gar nicht die Frage nach seinem Selbst und dessen Wesen ergeben. Dieses reflexive Vermögen, sich auf sich selbst kognitiv zu beziehen, scheint nun in der Tat so etwas wie ein apriorisches, nämlich nicht erst aus bestimmten sinnlich vermittelten Erfahrungsinhalten abgeleitetes Wissen von uns selbst zu begründen. Die entscheidende Frage, auf die wir hier hinsteuern, lautet nun, ob dieses unhintergehbare reflexive Wissen von uns selbst lediglich eine notwendige Bedingung philosophischer Selbsterforschung des Menschen ist, oder ob dieses reflexive Wissen auch schon den Schlüssel zur Erkenntnis des menschlichen Selbst in seinem Wesen enthält, die dann in der Tat mit dem Anspruch der Apriorizität gegenüber aller sinnlich vermittelten Erfahrung auftreten könnte. In neuplatonischer Perspektive jedenfalls ist es ein Charakteristikum der menschlichen Seele (das ihr zukommt, insofern sie am Geist partizipiert), daß sie selbst zum Gegenstand ihres Erkennens werden kann, also nicht nur Erkennendes, sondern zugleich auch Erkanntes ist, und darin wesentlich einen selbstbezüglichen



Charakter hat, wobei diese Ebene selbstbezüglichen Erkennens der Sinnlichkeit vorausliegt und unabhängig von ihr ist³. Und wenn von Erkenntnis einer Sache erst dann im Vollsinne die Rede sein kann, wenn sie deren Wesen erschließt, muß dann nicht, so kann man fortfahren, jenes „geistige“, selbstbezügliche Erkennen der Seele ein apriorisches Wissen des menschlichen Selbst von seinem Wesen enthalten?

Ich werde dies hier nicht anhand neuplatonischer Texte, etwa aus den Schriften des Plotin oder des Proklos, weiterverfolgen, sondern ein von Augustinus entwickeltes Argument aufgreifen, das auf genau diese These hinausläuft. Dieses für seine partielle Vorwegnahme des cartesischen „Cogito“ berühmte Argument⁴, das ich hier in der Version von *De Trinitate* X betrachten werde, scheint Augustinus' eigene Leistung zu sein, ist aber zweifellos inspiriert durch die Perspektive Plotins und seiner Schule. Augustinus stellt sich darin die Aufgabe, zu zeigen, daß dem menschlichen Geist, den er ganz im Sinne der platonischen Tradition als das eigentliche Selbst des Menschen betrachtet, nicht nur ein ursprüngliches Vertrautsein mit sich selbst eignet, sondern das darin auch schon, unbeschadet der mannigfach auftretenden Irrtümer der Menschen über die Natur ihres Geistes, das Wissen von dessen Wesen eingeschlossen ist. Nach einer kurz gehaltenen Vergegenwärtigung dieses Argumentes werde ich als Gegenposition etwas ausführlicher die Auffassung des Thomas darstellen hinsichtlich des kognitiven Selbstverhältnisses des menschlichen Geistes – des *intellectus* bzw. der *anima intellectiva*, die in Thomas' Perspektive zugleich die Wesensform des ganzen Menschen ist. Auch Thomas gesteht zwar dem menschlichen Geist eine Selbstgegenwart zu, dank der er sich seiner Denkvollzüge als solcher *gewiß* sein kann. Dies beinhaltet für ihn aber nicht, daß der menschliche Geist sich unmittelbar, d. h. unabhängig von den „äußeren“ Objekten und den auf sie ausgerichteten intentionalen Akten, selbst wahrnehmen kann, und noch weniger, daß darin bereits wesenserschließende Erkenntnis von sich eingeschlossen ist. Letzteres kann vielmehr, so Thomas' These, nur in Gestalt eines schwierigen, diskursiven Forschungsprozesses stattfinden. Von Interesse ist auch, wie Thomas die phänomenalen Evidenzen, die sich das Augustinische Argument zunutze macht, in seinen eigenen Ansatz integriert. – Bevor wir nun einen Blick auf *De Trinitate* X werfen, sei zuerst noch einschränkend darauf hingewiesen, daß wir hier lediglich *ein* Element aus dem Augustinischen Denken isolieren. Wie sich dies zu anderen Erörte-

³ Siehe etwa Plotin V 3, 1–9; und vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt a. M. 1991; J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein*, Stuttgart 1994; Ch. Horn, *Selbstbewußtsein in der Spätantike. Neuere Untersuchungen zu Plotins Schrift V 3* [49], in: *PhR* 44 (1997), 33–43.

⁴ Ich werde hier nicht näher auf die kontrovers diskutierte Frage eingehen, wie weit die Parallelen zwischen Augustinus und Descartes reichen und wo die grundsätzlichen Unterschiede der Perspektive liegen. Vgl. hierzu etwa E. Gilson, *Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris 1925, 295–298; G. B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Itaca/ London 1992.

rungen bei Augustinus über das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes verhält und ob nicht gar unaufhebbare Widersprüche bestehen, werden wir hier nicht erörtern. Denn es geht uns hier nicht um eine immanente Augustinus-Exegese, sondern um die Vergegenwärtigung einer grundlegenden systematischen Alternative mit Hilfe von Augustinus und Thomas.

Augustinus' Deutung des „Erkenne dich selbst“ (De trinitate X)

Nachdem Augustinus bereits in *De Trinitate* IX, c. 3 (CChr.SL 50) die These formuliert hat, daß der Geist sich durch sich selbst, und nicht durch sinnlich vermittelte Wahrnehmung anderer geistbegabter Wesen, immer schon kennt und liebt, entwickelt er in Buch X eine damit kompatible Deutung des Gebotes der Selbsterkenntnis. Das „Nosce te ipsum“ scheint ja der These der immer schon gegebenen Selbsterkenntnis des Geistes zu widersprechen, indem es unterstellt, daß Selbsterkenntnis etwas erst noch zu Leistendes ist. Augustinus' Deutung dieses Gebotes setzt dabei an, daß in dem Verlangen des Geistes nach Selbsterkenntnis sich die Selbst-Liebe des Geistes ausdrückt. Nun gilt grundsätzlich, daß man nicht lieben kann, was man nicht kennt. Das Bemühen um Erkenntnis geht darum immer von etwas schon Bekanntem aus, welches das Geliebte ist, sei es daß zu einer allgemeinen Form, die gekannt und geliebt wird, die Bekanntschaft bestimmter Einzelfälle gesucht wird, sei es daß die Vervollständigung der Kenntnis einer bekannten und geschätzten Sache erstrebt wird (X, c. 1–2). Wie ist es aber bei dem Sonderfall, wo der Geist selbst Objekt des Strebens nach Erkenntnis ist? Der Geist könnte sich nicht suchen, wenn er sich gänzlich unbekannt wäre. Haben wir es vielleicht mit einer nur partiellen Kenntnis des Geistes von sich selbst zu tun, die er zu vervollständigen trachtet? Nichts kann dem Geist gegenwärtiger sein als er sich selbst (X, c. 3, l. 12 sq.). Schon um zu wissen, daß er sich sucht – und wie könnte er das im Suchen nicht wissen? – muß er sich kennen. Und diese Kenntnis, die im Wissen des Sich-Suchens schon enthalten ist, kann auch nicht eine bloß partielle Kenntnis sein. Denn in seinen Tätigkeiten ist der Geist je als Ganzer tätig. Und wenn er sich sucht, ist dies darum auch eine Tätigkeit des Geistes im Ganzen. Da er aber in dieser Tätigkeit des Suchens immer schon um sich weiß, und da es eine Tätigkeit des ganzen Geistes ist, muß er dabei auch um sich in seiner Ganzheit wissen. Damit erweist sich aber das Sich-Suchen scheinbar als schlicht überflüssig (X, c. 3–4).

Wozu dann also noch das „Nosce te ipsum“ (X, c. 5)? Schließt doch schon das Verstehen dieser Aufforderung das Verstehen des „dich selbst“ ein, so daß, wer dieses Gebot hört, im Verstehen des Gebotes es gewissermaßen schon erfüllt hat, indem er sich selbst dabei denkt (X, c. 9). Andererseits gibt es aber doch viele Irrtümer über das Wesen des Geistes, jene falschen Theorien des Geistes, die ihn mit einem stofflichen Substrat identifizieren oder als Eigenschaft, die einem stofflichen Substrat inhäriert,

deuten (X, c. 7; X, c. 10, ll. 46–60). Um die Möglichkeit solcher Irrtümer trotz der prinzipiellen Selbstgegenwart des Geistes zu erklären (X, c. 5–8), unterscheidet Augustinus zunächst einmal zwischen dem Kennen und Wissen einerseits und dem aktuellen denkenden Erfassen, dem *cogitare*, andererseits. Der Geist ist sich zwar immer schon seinem Wesen nach vertraut. Er muß sich nicht erst noch suchen, sondern ist sich gegenwärtiger als alles andere. Aber er verdeckt sich diese Selbst-Gegenwart dadurch, daß sein Streben ganz den sinnlich gegebenen Gegenständen verfällt, mit deren Abbildern er sich gleichsam vollsaugt, weshalb er Wirklichkeit nur noch als Sinnlich-Körperliches denken kann. So kommt es, daß er, wenn er sich seiner Natur nach explizit zu denken versucht, auch sich selbst nur noch als etwas Stofflich-Körperliches vorstellt und so durch Verbindung des Nicht-Zusammengehörigen falsch über sich urteilt⁵. Das Gebot der Selbsterkenntnis zielt darum nicht etwa darauf, daß der Geist sich wie etwas Abwesendes suchen und finden möge, sondern daß er sich als etwas Anwesendes und schon Bekanntes von anderem, das er ebenfalls kennt, nur gleichsam „wegkenne“ (*di-noscere*), damit sein Denken über sich selbst nicht mehr durch das Nicht-Dazu-Gehörige überformt und verfälscht werde⁶.

Diese Formulierungen deuten schon darauf hin, daß zur Deutung von Augustinus' Verständnis des Verhältnisses von verdeckter Selbsterkenntnis und dem aktuellen Sich-Denken des Geistes in Abhebung zum Nicht-Dazugehörigen („*se cogitare discretam ab ea quae non sunt quod ipsa est*“ X, c. 12, l. 11 sq.) die aristotelische Begrifflichkeit von Habitus und Aktualisierung nicht wirklich das geeignete Instrumentarium ist, auch wenn die Unterscheidung von *nosse* und *cogitare* zunächst natürlich daran denken läßt. Vielmehr scheint er hier ein im unverlierbaren Selbstbezug des Geistes immer schon latent vorhandenes und wirksames Wissen von sich selbst zu meinen, das lediglich durch Beseitigung jener sinnlichen Überformungen freigelegt werden muß, die letztlich Folge einer falschen Willensausrichtung sind. Wenn also das Gebot der Selbsterkenntnis auf diesen Prozeß der Reinigung des geistigen Selbstbezuges von sinnlichen Überformungen zielt, wie ist dann ein solches „Weg-Denken“ des Nicht-Dazugehörigen zu bewerkstelligen? Aufgrund seiner prinzipiellen Selbstgegenwart kann der Geist nur das sein, als was er sich auch mit Sicherheit wissen kann. Das „Weg-Denken“ des Nicht-Dazugehörigen erfordert darum, daß der Geist aus der auf sich selbst gerichteten Betrachtung alles das entfernt (*removere*),

⁵ X, c. 8, l. 24 sqq.: „Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.“

⁶ X, c. 9, l. 1 sqq.: „Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit *dinoscat*.“ Vgl. X, c. 8, l. 11 sqq.: „Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod ibi addidit detrahat.“

wovon er allenfalls glauben kann, daß es zu ihm gehört, und auf das achtet, was er mit Sicherheit von sich selbst wissen kann (X, c. 10, l. 28 sqq.) Es gibt nämlich solches, was der Geist mit Gewißheit von sich selbst weiß, weil es im Vollzug des Zweifels selbst schon mitgegeben ist. Ich erfahre im Zweifel bestimmte grundlegende Vollzüge meines geistigen Lebens, wie das Wollen, das Einsehen, das Erinnern, je in unzweifelhafter Weise, etwa durch das Wissen-Wollen im Zweifel; das erinnerungsmäßige Festhalten des Zweifels; die Einsicht, daß ich nicht zweifeln kann, ohne zu sein, u. a. m. (ebd., l. 38 sqq.). Und diese Vollzüge implizieren dann auch, daß ich Leben und Sein habe und mich immer schon als seiend, lebend und erkennend weiß. Nicht mit Sicherheit erkennen, sondern allenfalls glauben kann der Geist dagegen, daß er von stofflicher Substanz sei. Und gemäß dem Prinzip, daß es sicher ist (aufgrund der Selbstgegenwart des Geistes), daß der Geist nur das ist, wovon er auch (subjektiv) sicher sein kann, daß er es ist (ebd., ll. 69–71), ist darum die Vorstellung einer Verknüpfung des Geistes mit einem stofflichen Substrat aus meinem Denken zu entfernen. Dieselbe Konsequenz ergibt sich auch, wenn man die Weise, in der der Geist sich in seinen Vollzügen gegenwärtig ist, damit vergleicht, wie ihm Stoffliches gegenwärtig sein kann (ebd., l. 71 sqq.). Denn während ihm Stoffliches nur vermittelt durch Bilder, sinnliche Eindrücke, gegenwärtig sein kann, sind ihm die Vollzüge seines Lebens in „wahrer Präsenz“ gegeben⁷. Wenn der Geist tatsächlich eine bestimmte Art von Stoff wäre, so müßte er dieses Stoffliche, das er selbst ist, anders als alle anderen Arten von Stoff denken, nämlich ebenfalls durch solch eine unvermittelte Gegenwart. Aber dies ist nicht möglich, weshalb sich dann eben, und dies ist das Ergebnis des zentralen Kapitels X, 10, im „Weg-Denken“ von allem nur indirekt Gegenwärtigen erweist, daß das Einsehen, Erinnern, Wollen in ihrer wechselseitigen Verschränktheit nicht Eigenschaften eines stofflichen Substrates sind, sondern aus sich selbst heraus Substantialität besitzen.

Die These des Thomas

Betrachten wir nun, nach dieser kurzen Vergegenwärtigung des augustianischen Argumentes in *De Trinitate* X, die thomanische Gegenposition: Thomas entfaltet sie in Verbindung mit der Frage, ob sich der menschliche Geist *per suam essentiam* erkenne. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch, wie Thomas den neuplatonisch inspirierten Begriff einer *reditio completa* des menschlichen Geistes⁸ aufnimmt und transfor-

⁷ X, c. 10, l. 81 sqq.: „... quadam interiore non simulata sed vera praesentia ..., sicut cogitat vivere se et meminisse et intellegere et velle se.“

⁸ Zur neuplatonischen Herkunft dieses Begriffes bei Thomas vgl. die Diskussion in seinem Kommentar zum neuplatonischen *Liber de Causis*, pr. 15, in die er auch die Erörterung der lateinischen Version von Proklos' *Stoicheiosis theologike* eingearbeitet hat. (Wie aus dem Prolog seines Kommentars hervorgeht, war Thomas der erste, der den von den Arabern als Teil des *Corpus Aristotelicum* überlieferten *Liber de causis* als abhängig von Proklos erkannte.)

miert. Die Textstücke, auf die ich mich hier primär stützen werde, sind *S. Th.* I, 87, 1 u. 3 sowie *De veritate* 10,8 u. 9, wobei ein kritischer Blick auch auf *De veritate* 1,9 unumgänglich sein wird. Was die inhaltliche Position von *De veritate* und der *Summa theologiae* in dieser Fragestellung betrifft, so ist meine Auffassung, daß keine wesentlichen Divergenzen vorliegen, weshalb ich keine Entwicklung postulieren, sondern die fraglichen Textstücke in ihren hier relevanten Kernaussagen zusammenfassen werde. Die Auseinandersetzung mit Augustinus nimmt bei Thomas nicht die Gestalt einer expliziten Kritik an. Vielmehr werden Augustinische Schlüsselzitate, und zwar gerade aus *De Trinitate*, in die Formulierung der eigenen Position eingebaut, auch wenn dies zum Teil nur durch recht ingeniose systematische Differenzierungen gelingen kann, die es Thomas erlauben, den fraglichen Zitaten doch noch einen mit seiner Position kompatiblen Sinn abzugewinnen.

Die leitende Fragestellung lautet, ob der menschliche Geist oder die *anima intellectiva* sich *per suam essentiam* erkennen könne. Diese Fragestellung bedarf aber zuerst einer Vorklärung, wie Thomas selbst betont (*De ver.* 10,8 [p. 321, ll. 186–199]): Das „*per suam essentiam*“ könnte ja so verstanden werden, daß die *essentia* dabei *Objekt* des Erkennens ist. Dies ist sie zwar auch, insofern ein vollständiges Selbsterfassen des menschlichen Geistes nicht möglich ist, wenn er nicht in seinem Wesen erkannt wird. Aber dies ist hier nicht mit „*per suam essentiam*“ gemeint. Vielmehr geht es darum, ob zum Selbsterfassen des menschlichen Geistes schon allein dieses Wesen selbst ausreichend ist (im Sinne nicht des *quod*, sondern *quo cognoscitur*) – also ob sich der menschliche Geist schon allein durch die Selbst-Gegenwart seines Wesens erfäßt, wobei als Alternative in den Raum gestellt wird, daß er sich nur durch die Vermittlung irgendeiner *species* oder *similitudo* zu erkennen vermag (*De ver.* 10, 8, 1; *S. Th.* I, 87, 1, sed c.).

Noch eine weitere Vorbemerkung ist notwendig, die ins Grundsätzliche geht: Wenn Thomas die Frage der Selbsterschließung des menschlichen Geistes so formuliert, daß er vom selbstbezüglichen Erkennen des menschlichen Geistes spricht, so läßt er sich hier ein Stück weit auf die platonische Tradition ein, die er kritisch zu integrieren versucht. Gemäß dieser Tradition muß menschliche Selbsterkenntnis ja primär selbstbezügliche Erkenntnis der geistbegabten menschlichen Seele sein, die das Subjekt der geistigen Vollzüge ist und sich des Leibes nur als eines Werkzeuges bedient. Es bereitet darum im Kontext dieser Tradition überhaupt kein Problem, davon zu sprechen, daß „der Geist“ etwas (und gegebenenfalls sich selbst) erkennt. Dagegen haben gemäß dem von Aristoteles her entwickelten thomanischen Seelenbegriff die geistigen Tätigkeiten, wie alle anderen Lebensvollzüge, als Subjekt den ganzen Menschen, die leib-seelische Einheit, auch wenn die Seele in ihren Vermögen deren Prinzip ist (*S. Th.* I, 76, 1). Thomas ist hierin aber nicht ganz konsequent, und dies hat auch damit zu tun, daß der Intellekt als solcher kein körperliches Substrat hat und die menschliche Wesens-

form, in der dieses Vermögen gründet, darum keine bloße *forma materialis* ist, sondern, obwohl sie Form in Stoff ist, doch zugleich auch den Bereich des Stofflichen transzendiert und als *substantia spiritualis* ohne stoffliches Substrat zu subsistieren vermag (I, 75, 2 u. 6; 76, 1, ad 4; 77, 3). Dieser Doppelcharakter gerade der menschlichen Geistseele als Form in Stoff *und* geistiger Substanz bringt es wohl mit sich, daß Thomas auch vom Erkennen der *anima intellectiva* spricht, obwohl strenggenommen, solange die menschliche Person in ihrer Ganzheit subsistiert, eben diese Person, etwa Sokrates, und nicht die Seele des Sokrates, der Erkennende ist. Und dies gilt auch für den Fall der selbstbezüglichen Wesenserkenntnis der *anima intellectiva*, deren Subjekt im eigentlichen Sinne der ganze Mensch ist. Er ist aber nicht nur Subjekt, sondern dabei zugleich auch Objekt des Erkennens. Denn Erkenntnis des Wesens des Menschen kann, wie bei allen natürlichen Wesen, nur durch Erkenntnis des Formprinzips geschehen, so wie umgekehrt die Erkenntnis des Formprinzips auf die Wesenserkenntnis des Ganzen zielt. Und beim Menschen ist dieses Formprinzip eben die *anima intellectiva*, die im übrigen des öfteren verkürzend auch als *intellectus* bezeichnet wird, obwohl der Intellekt strenggenommen nur ein Vermögen der Geistseele ist, wenn auch das grundlegende⁹.

Soviel als Vorbemerkung zum Zusammenhang zwischen Wesenserkenntnis des Intellekts bzw. der Geistseele und Wesenserkenntnis des ganzen Menschen. Ich werde auf die dahinterstehende anthropologische Grundperspektive bei Thomas noch einmal zurückkommen, jedoch ohne dies hier wirklich vertiefen zu können. Nun zu den zentralen Textstücken *De ver.* 10, 8 und *S. Th.* I, 87, 1: Thomas geht in der Auseinandersetzung mit der These, daß sich die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes unmittelbar aus der Selbstgegenwart seines Wesens ergibt, von der Differenzierung zwischen zwei Formen der Selbsterkenntnis aus (s. a. *S. c. G.* III, 46), wofür er sich im übrigen auch auf eine Unterscheidung bei Augustinus in einem anderen Kontext von *De Trinitate* berufen kann (IX, c. 6, l. 1 sqq.; vgl. *De ver.* 10, 8 [p. 321, l. 200 sqq.]). Die eine Form der Selbsterkenntnis ist partikular, da sie nur das jeweilige Individuum betrifft und zum Inhalt hat, daß in ihm ein Lebensprinzip (also eine „Seele“) ist bzw. daß die Seele in einem solchen Individuum Sein hat¹⁰. Diese Form der Selbsterkenntnis resultiert für Thomas daraus, daß ich nicht nur jeweils etwas wahrnehmen oder erkennen, sondern auch diese objektgerichteten Akte selbst wahrnehmen kann. Daraus erkenne ich dann nämlich auch, daß ich bin, lebe und ein Lebensprinzip in

⁹ Siehe *S. Th.* I, 77, 7. Zu dem verkürzenden Sprachgebrauch siehe etwa die *conclusio* des *corpus articuli* von I, 75, 2 („Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens“); oder die Feststellung in I, 76, 1: „necesse est dicere quod intellectus qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma.“ In I, 79, 1, ad 1 wird dieser Sprachgebrauch explizit richtiggestellt.

¹⁰ *De ver.* 10, 8 (p. 321, l. 209 sqq.): „... cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo“.

mir besitze¹¹. Damit wird aber noch nicht erkannt, *was* die menschliche Seele ist und welches ihre notwendigen Eigenschaften sind. Letzteres stellt vielmehr eine davon zu unterscheidende zweite Form der Selbsterkenntnis dar, die wesenserschließend und darum zugleich allgemeingültig ist, also nicht nur das individuelle Sein der Seele etwa in Sokrates oder Platon, sondern die für beide und alle Menschen gleichermaßen gültige Essenz dieses Seins zum Gegenstand hat.

Was die erste Form der Selbstkognition der *anima intellectiva* betrifft, so wird die Stellung des reflexiven Aktes im Erkennen der menschlichen Seele im Artikel I, 87, 3 der *S. Th.* deutlicher, der speziell das Erkennen der eigenen Akte des Intellektes betrifft: Zwar lassen sich, so Thomas, auch endliche Geistwesen konzipieren, deren primäres Erkenntnisobjekt das eigene Wesen ist und die im Erkennen des eigenen Wesens zugleich, in ein und demselben Akt (*simul et uno actu*), auch diese Tätigkeit des Erkennens des eigenen Wesens erfassen (nämlich als *perfectio* dieses Wesens). Für Thomas ist dies bei den Engeln der Fall, aber eben nicht beim menschlichen Geist. Dieser kann vielmehr reflexives Bewußtsein seines Erkennens nur je als einen *sekundären* Akt vollziehen, der auf einem anderen, primären Akt aufbaut, der nicht das Wesen oder Erkennen des menschlichen Geistes zum Gegenstand hat, sondern etwas Äußeres (*aliquid extrinsecum*), wobei es sich bei dem äußeren Objekt um den intelligiblen Gehalt in einer stofflichen, sinnlich wahrgenommenen oder vorgestellten Sache handelt (*natura materialis rei*)¹². Erst

¹¹ Ebd. (p. 321, l. 222 sqq.): „In hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere.“ In *S. Th.* I, 87, 1 wird die Darstellung der partikularen Selbsterkenntnis von vornherein auf die Akte des *intelligere* eingeschränkt und die durch diese Akte vermittelte Selbstwahrnehmung auf den Intellekt (bzw. die Seele als intellektbegabte) eingeschränkt, aber dies bedeutet keinen wesentlichen Unterschied für das Resultat der Gesamtargumentation.

¹² Daß es sich hier in Thomas' Sicht tatsächlich um verschiedene kognitive Akte handelt, ergibt sich aus dem Text in *S. Th.* I, 87, 3 eindeutig. In einem Vergleich zwischen dem *intellectus divinus*, dem *i. angelicus* und dem *i. humanus* heißt es dort mit Bezug auf den *i. angelicus*: „... primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit.“ Mit Bezug auf den *i. humanus* heißt es dann: „nec est suum intelligere (wie dies beim *i. divinus* der Fall ist) nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et *secundario* cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum ...“ Die Entgegensetzung zum „simul et uno actu“ beim *i. angelicus* macht deutlich, daß mit dem „primo“ und „secundario“ an zwei verschiedene Akte zu denken ist dergestalt, daß der reflexive Akt (wenn er denn stattfindet) dem auf ein äußeres Objekt gerichteten Akt nachfolgt. Bestätigt wird dies im ad 2 desselben Artikels: „... alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem ...“ Für die in der umfang- und materialreichen Studie von F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991, 105 sqq. geäußerte These, daß es für Thomas gegenüber diesen Reflexionsakten auch noch eine präreflexive Form des Selbstbewußtseins gibt, kann Putallaz anscheinend nur eine einzige eindeutige Stelle anführen, die aus dem frühesten Werk von Thomas stammt (*In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2), wo sich im Zusammenhang einer Analogiebehauptung die Formulierung findet: „eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere“. Dies allein reicht nicht hin, um etwas über die ausgereifte Position des Thomas zu sagen, die wir, wenigstens was diesen Problemkontext betrifft, schon in den Artikeln 10, 8 und 9 von *De veritate* vorliegen haben, wo die Problemlage im

der auf äußere Objekte gerichtete *primäre* Akt ermöglicht also den reflexiven Akt, mit dem ich erfasse, daß ich etwas erfasse. Und somit gilt, daß ich mich selbst in meinen Aktvollzügen als intellektuell-beseeltes Wesen in gewissem Sinne immer nur dank jener *anderen* Gegenstände wahrnehmen kann, auf welche die Intentionalität meiner primären Akte ausgerichtet ist¹³.

Ergibt sich nicht unweigerlich ein *Regressus ad infinitum*, wenn ein primärer Akt einen davon verschiedenen reflexiven Akt nach sich zieht, der ja dann wiederum Gegenstand eines weiteren reflexiven Aktes werden könnte? Thomas entkräftet diesen Einwand mit dem Verweis darauf, daß es sich hier nur um ein *infinitum in potentia* handelt, was nichts anderes heißt, als daß auf einen gegebenen Reflexionsschritt jeweils ein weiterer reflexiver Akt folgen kann, aber nicht folgen muß, so daß hier keine *aktuale* Unendlichkeit in unserem reflexiven Denken entsteht, die allein eine absurde Konsequenz darstellen würde¹⁴. Dazu muß man allerdings wohl auch voraussetzen, daß bereits der erste reflexive Akt, der dem primären Akt nachfolgt, jeweils zwar stattfinden kann, aber nicht notwendigerweise stattfindet – d. h. der Intellekt kann bei seinen Objekten sein, ohne sich dies jedesmal reflexiv bewußt zu machen.

Nun erkenne ich ja gemäß dieser ersten Form des kognitiven Selbstverhältnisses nur ein Proprium jenes *Individuums*, das ich selbst bin. Denn ich erkenne ja zunächst nur, daß ich bin, lebe, erkenne, bzw. daß ich eine *anima intellectiva* habe. Aber *was* diese *anima intellectiva* ihrem allgemeinen Wesen nach ist, weiß ich darum noch nicht. Das Erfassen des Faktums meines Seins als eines erkennenden Wesens kann sich also zwar unmittelbar an die primären objektgerichteten Akte anschließen und ist gleichsam die sicherste aller Erkenntnisse¹⁵, aber mit Blick auf die selbstbezügliche Wesenserschließung des menschlichen Geistes ist sie zunächst noch inhaltsleer. Dies leitet über zu der Frage nach der *zweiten* Form der Selbsterkenntnis. Die Erschließung der allgemeinen Wesensnatur des Menschen bzw. der *anima intellectiva* ist für Thomas nur möglich als Resultat eines höchst schwierigen Forschungsprozesses, durch eine „*diligens et subtilis inquisitio*“ (*S. Th.*

Grundsatz in gleicher Weise analysiert wird wie in *S. Th.* I, 87, 1–3, auch wenn die Artikel der *S. Th.* in ihrer Darstellung wie üblich konziser sind. Das zeitlich dazwischen liegende Kap. 46 der *S. c. G.* III, das von einer der Sache nach gleichen Fragestellung ausgeht, ist zwar anders aufgebaut, aber inhaltlich voll kompatibel mit den Aussagen der beiden anderen Textpassagen. (Zur Chronologie vgl. *J.-P. Torrell*, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übers. v. K. Weibel, Freiburg i. Br. 1995.)

¹³ *De ver.* 10, 8 (p. 321, l. 229 sqq.): „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit.“ Und jenes Objekt, das sie erkennt (illud quod intelligit), ist eben „aliquid extrinsecum“, wie es in *S. Th.* I, 87, 3 heißt.

¹⁴ *S. Th.* I, 87, 3, ad 2; siehe aber auch schon *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4 mit dem ergänzenden Hinweis: „Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu.“

¹⁵ *De ver.* 10, 8, ad 8 in con.: „secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; ...“ Vgl. ad 2: „... nullus unquam erravit in hoc ...“. *S. a. De ver.* 10, 12, ad 7.

I 87, 1)¹⁶. Auch hier gilt grundsätzlich wieder, daß die Selbsterkenntnis nur von den auf andere Objekte ausgerichteten Akten her möglich ist: Die *apprehensio* des eigenen Wesens setzt an beim *apprehendere alia*¹⁷. Die wesentlichen Schritte jener *subtilis inquisitio* sind in etwa die folgenden: Daraus, daß das jeweils intellektuell erfaßte Objekt eine *natura universalis* ist, ergeben sich Rückschlüsse auf die unstoffliche Natur der jeweiligen *species* im Intellekt, durch die eine solche Allgemeinnatur erkannt wird. Aus der Natur dieser *species* im Intellekt kann man wiederum auf die Materieunabhängigkeit und andere *proprietates* des intellektiven Vermögens und letztendlich auf die zugrundeliegende Essenz schließen¹⁸.

Diese Selbsterschließung im Ausgang von den äußeren Objekten faßt Thomas nun, in Umdeutung eines zentralen neuplatonischen Begriffs, auch als die *reditio completa* des Geistes (*De ver.* 10, 9; vgl. 1, 9): Weil der menschliche Geist in seinen primären Akten immer auf Objekte außerhalb seiner bezogen ist, entäußert er sich notwendigerweise¹⁹. Und der Prozeß, in dem er, ausgehend von den Objekten über die *species*, *habitus* und *potentiae* schließlich seine eigene *essentia* erschließt, kann darum auch als eine Rückkehr (*reditio*) zu sich selbst beschrieben werden, wobei diese aber eben ein argumentativ-diskursiver Prozeß ist und nicht ein unmittelbares Selbsterfassen, wie sich aus *De ver.* 10, 9 (p. 328, ll. 185–209) klar ergibt, wo unter dem Titel der *reditio completa* die einzelnen Schritte jener *subtilis inquisitio* angeführt werden. Ebenso stellt Thomas im Kommentar zur pr. 15 (l. 15, n. 313) im neuplatonischen *Liber de causis*, der diesen Begriff einführt, ausdrücklich heraus, daß im Fall der menschlichen *anima intellectiva* die auf das eigene Wesen zurückführende *reditio completa* nicht allein kraft ihres eigenen Wesens möglich ist, sondern nur über den Umweg der intelligiblen *species*, durch die der menschliche Intellekt ein *esse actu* erhält.

Auch die Darlegungen zur *reditio completa* in *De ver.* 1, 9 enthalten nichts, was dazu in Widerspruch stünde: Thomas bringt dort den Begriff der *reditio completa* in Zusammenhang mit der Frage, in welcher Weise Wahrheit im Intellekt und in welcher Weise in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten sein kann. Und zwar kann Wahrheit im Intellekt sein als *consequens* von dessen Tätigkeit, nämlich wenn er wahr urteilt, d. h. so urteilt, daß das Urteil der Sache, auf die es sich bezieht, gemäß ist²⁰. Und in analoger Weise kann Wahrheit auch in der Sinneswahrnehmung sein *sicut consequens*, nämlich wenn das Wahrnehmungsurteil der Sache gemäß ist, auf die es sich bezieht. Im Intellekt aber kann Wahrheit noch auf eine zweite Weise sein,

¹⁶ S. a. *De ver.* 10, 8, ad 8 in con.: „cognoscere quid sit anima, difcillimum est“.

¹⁷ *De ver.* 10, 8 (p. 322, l. 272 sq.): „Ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem“.

¹⁸ Ebd. (p. 322, ll. 275–286), vgl. *In II de anima*, c. 6, p. 94 (l. 6, n. 308).

¹⁹ *De ver.* 1, 9 (p. 29, l. 41 sq.): „In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt.“

²⁰ Ebd. (p. 29, l. 20 sqq.): „Consequitur namque (sc. veritas) intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est.“

nämlich *sicut cognita per intellectum*. Der Intellekt kann nämlich nicht nur wahr urteilen, sondern darüber hinaus auch die Wahrheit seines Urteils selbst zum Gegenstand seines Erkennens machen. Dazu ist vorausgesetzt, daß er auf diesen Urteilsakt und seine *proportio ad rem* reflektiert. Was das Wesen dieser die Wahrheit konstituierenden *proportio* ausmacht, kann der Intellekt aber nicht erkennen, ohne die Natur seiner Akte zu erkennen, was wiederum voraussetzt, daß er die Natur des Intellektes selbst erkennt, d. h. eben jene *reditio completa* vollzieht, die ihn kognitiv auf sein eigenes Wesen zurückführt. Keineswegs wird von Thomas dabei unterstellt, daß der Intellekt in allen wahren Urteilen schon vorgängig die *reditio completa* vollzogen haben muß, wie manche Interpreten meinen²¹. Man kann wahr urteilen, auch wenn man noch nicht über einen geklärten Begriff davon verfügt, was Wahrheit eines Urteils ist.

Im Ergebnis kann Thomas übrigens die Ausgangsfrage, ob die selbstbezügliche Kognition des menschlichen Geistes schlicht durch die Gegenwart seines Wesens oder vermittelt durch eine *species* oder *similitudo* im Geist erfolge, mit einem Sowohl-als-auch beantworten. Die Selbsterkenntnis wird durch bestimmte *species* oder *similitudines* im Geist vermittelt, die durch Abstraktion gewonnen werden, allerdings nicht so, daß der Geist etwa von sich selbst eine *similitudo* aufnehmen müßte, durch die er sich denkt. Vielmehr handelt es sich um die intelligiblen *species* äußerer Objekte, durch die diese Objekte ihrem allgemeinen, intelligiblen Gehalt nach gedacht werden können. Denn erst auf der Basis dieser durch die Abstraktion von *species* ermöglichten Akte, vermag sich der menschliche Geist in seinem Daß-Sein zu erfahren. Und zugleich sind sie der Ausgangspunkt der wesenserschließenden Selbsterforschung des Geistes, die – dies ist ein weiterer Gesichtspunkt, den Thomas einbaut – zwar im Lichte bestimmter natürlich erkannter Grundprinzipien erfolgen, aber nicht durch Ableitung aus solchen Grundprinzipien, sondern eben im Ausgang von den konkreten Akten²². Anderer-

²¹ So jetzt insbesondere bei Putallaz a. a. O. (Anm. 12), 189 ff. – Auch die Stellen, die Putallaz 202 ff. als „confirmations“ anführt, enthalten nichts, was seine Deutung von *De ver.* 1, 9 stützen würde, wonach „le moindre acte, tout banal, de quelque chose de vrai, suppose qu'on connaisse la nature de cet acte cognitif et, plus encore, la nature de l'intellect“ (190). Bei diesem die Thomatische Position in ihr Gegenteil verkehrenden Interpretationsversuch von *De ver.* 1, 9 bleiben leider die erhellenden Aussagen in *De ver.* 10, 9 zur *reditio completa* ungenutzt.

²² Mit dieser Feststellung will Thomas in *De ver.* 10, 8 und *S. Th.* I, 87, 1 dem Augustinischen Diktum in *De trinitate* IX, c. 6, l. 9 sqq., daß die Erkenntnis der Natur des Geistes aus der Schau der ewigen Wahrheitsgründe erfolge, einen Sinn geben, der nicht auf Ideenschau verweist. Er deutet diese „ewigen Wahrheitsgründe“ als die Prinzipien, die wir natürlicherweise erkennen „ut per se nota“ und die die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften sind (*De ver.* 10, 8 (p. 322, ll. 296–310), vgl. *S. c. G.* III, [46 n. 2237]). Im Lichte solcher Prinzipien, allen voran des Satzes vom Widerspruch, wird die Herleitung des Wesens des Geistes aus seinen Akten und Aktobjekten kritisch „beurteilt“ und geprüft, nicht aber diese Erkenntnis aus diesen Prinzipien selbst inhaltlich hergeleitet. Nur *en passant* sei darauf hingewiesen, daß bei Augustinus selbst unklar bleibt, wie sich die Aussagen von *De Trinitate* IX, c. 6, ll. 1–18 mit der Stoßrichtung seiner Argumentation in Buch X, wonach sich die Wesenserkenntnis schon aus dem unmittelbaren, individuellen Selbstbewußtsein des Geistes herleitet, vereinbaren läßt. Die Frage der Konsistenz von Buch X mit anderen Texten von Augustinus haben wir hier ja grundsätzlich ausgeklammert.

seits kann man auch sagen, daß zur Selbstwahrnehmung des Geistes in seinen Akten in gewissem Sinne nicht mehr vorausgesetzt ist als *ipsa mentis praesentia*, nämlich insofern der menschliche Geist für den *habitus* der Selbstwahrnehmung eben nicht erst eine *similitudo* seiner selbst aufnehmen muß. Das ändert aber nichts daran, daß *aktuelle* Selbstwahrnehmung nur möglich ist als sekundärer Akt auf der Basis von Akten, die auf äußere Objekte ausgerichtet sind²³.

Soweit also die These des Thomas. Gemäß dem angeführten Augustinischen Argument war ja das *intelligere seipsum* des menschlichen Geistes immer schon vorauszusetzen, unabhängig von allen auf äußere Objekte gerichteten Kognitionen. Es war lediglich die falsche Willensdisposition der Liebe zum Sinnlich-Körperlichen, durch die der Geist seine Selbstgegenwart zwar nicht verliert, aber sich verhüllt, indem er geistige Gegenstände nicht mehr von sinnlichen Bildern zu trennen vermag. Für Thomas dagegen ist das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes nicht autark gegenüber der Ausrichtung auf äußere, sinnlich-körperliche Objekte, sondern darüber vermittelt. Nun ist es aber auch nicht so, daß Thomas grundsätzlich die Möglichkeit in Abrede stellt, daß ein Geist, und sei es ein endlicher Geist, sich selbst in seinem Wesen primäres Kognitionsobjekt sein kann. Die aristotelischen separaten Intelligenzen, die er christlich mit den Engeln identifiziert, erfüllen seiner Meinung nach diese Charakterisierung. Warum dies nicht auch beim menschlichen Geist so ist, bedarf also einer eigenen Begründung. Das systematische Argument, das er in diesem Zusammenhang anführt²⁴, baut

²³ Diese Differenzierung der partikularen Form von Selbsterkenntnis in *De ver.* 10, 8 unter dem Gesichtspunkt des *actu* und des *habitu cognoscere* ist in Zusammenhang damit zu sehen, daß Thomas das augustinische Diktum, die *mens* kenne sich durch sich selbst (*De Trinitate* IX, c. 3, ll. 16–20, vgl. Thomas, *De ver.* 10, 8, 1 sed c. und ad 1 in c.; S. c. G. III, 46 [n. 2227]; *S. Th.* I, 87, 1, 1), in seine eigene Position integrieren möchte. Den *habitus* der Erkenntnis ihres *Daß* besitzt die *anima intellectiva* in der Tat schon aufgrund ihres *sibi praesens esse*, nämlich nicht erst durch die Vermittlung einer durch Abstraktion gewonnenen *similitudo* von sich selbst (vgl. 10, 8, 1 und das ad 1), während die aktuelle Erkenntnis des *Daß* nur in der Weise der Reflexion auf die auf externe Objekte ausgerichteten Akte geschehen kann. Dieser „Schlichtungsversuch“, der dem Augustinischen *ipsam per se ipsam nosse* der *mens* einen für Thomas akzeptablen Sinn gibt, steht auch im Hintergrund der Aussage in *S. Th.* I, 87, 1: „Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.“ – Eine Diskrepanz zwischen der Antwort in *De ver.* 10, 8 und der in *S. Th.* I, 87, 1 liegt darin, daß gemäß ersterem Text die aktuelle partikulare Selbsterkenntnis der Seele *per actus suos* erfolgt, die *apprehensio* des eigenen Wesens dagegen *per species quas a sensibus abstrahimus*, während, gemäß dem zweiten Text, die Abstraktion von *species* im Intellekt für beide Formen von Selbsterkenntnis Voraussetzung ist. Dahinter steckt aber letztlich keine systematische Unvereinbarkeit, vielmehr entsteht diese Komplikation dadurch, daß der Artikel in *De ver.*, wie bereits erwähnt (Anm. 11), eine breitere Perspektive einnimmt, insofern er unter die primären Akte, auf denen die Reflexion aufbauen kann, auch Akte der Sinnlichkeit u. a. mit einbezieht, während der entsprechende Artikel in der *S. Th.* sich auf den Intellekt und seine Selbsterfahrung in Akten des *intelligere* beschränkt, die natürlich immer die Abstraktion einer intelligiblen *species* voraussetzen, ohne daß damit die in diesem Punkt breitere Perspektive von *De ver.* systematisch ausgeschlossen würde.

²⁴ Siehe u. a. *De ver.* 10, 8 (p. 322, l. 258 sqq.); *In III de anima* c. 3, p. 216 sq. (l. 9, nn. 724–726); S. c. G. III, 46 (n. 2233); *S. Th.* I, 87, 1.

auf zwei Prämissen auf, nämlich erstens, daß der menschliche Geist im *ordo intelligibilium* der Grenzfall reiner Potentialität ist, vergleichbar der *materia prima* im *ordo sensibilium*; und zweitens, daß etwas immer nur insofern als etwas erfaßt werden kann, als es ein *esse in actu* hat. Da nun der menschliche Geist (der hier nur als *intellectus possibilis* in den Blick tritt) als reine Potenz ein *esse in actu* überhaupt erst durch jene auf andere Objekte gerichteten Denkakte haben kann, in denen er durch sein Abstraktionsvermögen in sinnlichen Vorstellungen einen intelligiblen Gehalt erfaßt und betrachtet, kann er nicht selbst Objekt eines seiner *primären* Akte sein.

Diese Argumentation Thomas' ist zweifelsohne in hohem Maße erläuterungsbedürftig, wir können sie allerdings hier nicht einer eingehenderen Kritik unterziehen. Darum nur einige allgemeine Anmerkungen zum Zusammenhang mit seiner Anthropologie und Erkenntnislehre: Entscheidend für Thomas' Position ist letztlich wohl die These, daß die menschliche Erkenntnis, gemäß der natürlichen Verfaßtheit des Menschen, die *conversio ad phantasmata* voraussetzt, weil der menschliche Geist keine eigenen, angeborenen Inhalte hat und seine intelligiblen Objekte darum immer nur durch Abstraktion aus sinnlichen Erscheinungen gewinnen kann. Dies bedeutet dann auch, daß selbständige geistige Substanzen nur indirekt erschlossen werden können, da sie eben nicht als intelligible Gehalte sinnlicher Erscheinungen gegeben sind. Und dies bezieht auch die *anima intellectiva* selbst mit ein, insofern sie nicht nur konstituierende Form eines belebten Körpers, sondern in ihrem grundlegenden intellektiven Vermögen zugleich eine *substantia spiritualis* ist, folglich den Bereich „materieller Formen“ transzendiert und als solche nicht Objekt ihrer eigenen primären Erkenntnisakte sein kann. Was im Hintergrund dieser erkenntnistheoretischen Konzeption steht, läßt sich etwa aus den Quaestionen *De homine* erschließen, die den Kontext von *S. Th.* I, 87 bilden. Ohne diese Konzeption könnte Thomas nämlich seine Version eines aristotelischen Seelenkonzepts nicht aufrechterhalten. Bereits Aristoteles hatte ja, ohne dabei ganz konsistent zu sein, dem *nous* (in *De anima* III, 5 spezifischer dem *nous poietikos*) eine vom menschlichen Körper unabhängige Substantialität zugeschrieben, die bei ihm aber die Einheit der Seelenform zu gefährden schien. Die Konsequenzen dieser Position wurden für Thomas vor allem durch die arabischen Aristoteliker, allen voran Avicenna (Ibn-Sina) und Averroes (Ibn-Rushd) deutlich, die den Intellekt, sei es im ganzen (Averroes), sei es als *intellectus agens* (Avicenna), als eine Substanz betrachteten, die für alle Menschen numerisch identisch ist und zugleich unabhängig von der individuellen Seele subsistiert. In welchem Sinne kann man aber dann noch sagen, daß die Erkenntnisakte je *meine* Denkakte sind? Um die Einheit der Seelenform unter Einschluß des Denkvermögens zu gewährleisten und die Tätigkeit des Erkennens als Tätigkeit der je individuellen menschlichen Person konzipieren zu können, mußte der Intellekt als *intellectus possibilis* der je einzelnen, durch den menschlichen Leib individuierten *anima intellectiva* zugeordnet

und der *intellectus agens* als ein aktives Vermögen dieser Seele, nämlich ihre Abstraktionskraft, gedeutet werden. Da es das christliche Menschenbild aber zugleich erforderte, daß der Seele ein Fortbestehen nach dem Tod zugeschrieben wird, mußte für sie auch der Charakter einer *substantia spiritualis* angenommen werden, was sich im übrigen gut damit verbinden ließ, daß der Intellekt nach aristotelischer Lehre nicht Betätigung eines körperlichen Organs und insofern in seiner Tätigkeit nicht unmittelbar an ein körperliches Substrat gebunden ist. Aber droht, wenn die Seele als *substantia spiritualis* auch getrennt subsistieren kann, nicht die Gefahr, daß die Verbindung der Seele mit dem Leib als ein abträglicher Zustand der Seele erscheint gegenüber dem Zustand ihrer *separatio* nach dem Tod, wie dies von den antiken Platonikern vertreten wurde? Dies ist eine Konsequenz, die Thomas in seiner Konzeption der menschlichen Person gerade vermeiden wollte. Für die Seele, als geistige Substanz, die zugleich Form eines Körpers ist, ist es natürlich, mit dem Leib verbunden zu sein, und sie kann ihre naturgemäße Vollendung somit auch nur in dieser Verbindung finden. Um dies zu plausibilisieren, mußte dann aber gezeigt werden, warum auch mit Blick auf das Erkennen der *anima intellectiva*, obwohl es nicht *operatio* eines körperlichen Organs ist, gleichwohl die Verbindung mit dem Leib das Natürliche ist. Und dies ist genau die systematische Funktion der Lehre von der natürlichen Erkenntnisform des Menschen als Zusammenspiel von Abstraktionskraft und *conversio ad phantasmata*. Denn sie bedeutet, daß das intellektive Vermögen beim Menschen auf die Mitwirkung der sinnlichen Kognitionsvermögen angewiesen ist, die eine leibliche Grundlage haben. Allerdings schließt dies dann eben auch ein, daß die Erkenntnis der menschlichen Wesensform, also der *anima intellectiva*, da sie als *substantia spiritualis* den Bereich des Stofflichen zugleich transzendiert, allemal nicht zu den primären Objekten menschlichen Erkennens gehören kann. Jedoch kann sich die Geistseele in ihren auf stoffliche Formen ausgerichteten Akten ihrer selbst reflektierend bewußt werden und hat darin den Ansatzpunkt für eine wesenserschließende Selbsterforschung.

Eine weiterführende Würdigung oder Kritik dieser anthropologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der thomanischen Konzeption des kognitiven Selbstverhältnisses des Menschen kann hier, wie gesagt, nicht unternommen werden²⁵. Im übrigen scheint mir Thomas' systematische

²⁵ Es sei hier nur am Rande auf zwei erhebliche Thomas-immanente Schwierigkeiten hingewiesen, die sich mit Blick auf das Argument ergeben, das die These von der *anima intellectiva* als dem Grenzfall reiner Potentialität im *ordo intelligibilium* zugrundelegt: Es geht hier ja um die Selbsterkenntnis der *anima intellectiva*, die als Seele zugleich das Formprinzip im menschlichen Leib ist. Als dieses Formprinzip ist sie aber selbst ein *actus* und nicht etwa nur reine Potenz, ganz zu schweigen davon, daß sie ja zugleich auch eine subsistierende *substantia spiritualis* ist. Zweitens billigt Thomas der *anima separata*, der, da sie ohne leibliche Organe subsistiert, die *conversio ad phantasmata* nicht mehr möglich ist, dann doch eine Selbsterkenntnis *per seipsam* zu (*S. Th.* I, 89, 2), ohne daß erläutert würde, wie dies mit dem Argument zu vereinbaren ist, das die *anima intellectiva* als Grenzfall reiner Potentialität betrachtet. – Zu den Problemen und systematischen Per-

These zum kognitiven Selbstverhältnis des Menschen auch unabhängig von jenem weiteren theoretischen Kontext und den dabei zutage tretenden theologischen Prämissen von großem Interesse zu sein. In diesem Sinne seien als Abschluß meiner Darlegungen noch einmal die zwei wesentlichen Punkte herausgestellt, in denen Thomas das sozusagen cartesische Argument aus *De Trinitate* X korrigiert, ohne die phänomenalen Evidenzen, von denen es ausgeht, leugnen zu müssen: Daß sich die Wahrnehmung der geistigen Vollzüge unmittelbar an diese selbst anschließt und daß es sich dabei um eine ganz einfache und sichere Erkenntnis handelt (*certissima*), räumt Thomas ja ein. Aber dies zwingt ihn nicht, eine neuplatonisch-augustinische Perspektive auf das Selbstverhältnis des Menschen einzunehmen, gemäß der die sinnlichen Vermögen diesem Selbstverhältnis vollkommen äußerlich und wir uns als geistige Wesen immer schon in unseren essentiellen Eigenschaften vertraut sind. Denn er macht zwei entscheidende Einschränkungen, die in dieser Fragestellung den Kern seiner systematischen Position markieren:

1) Die primären kognitiven Akte des Intellekts setzen immer ein Moment der Rezeptivität und intentionalen Ausrichtung auf Sinnlich-Konkretes und dessen erkennbare Gehalte voraus, die reflexiven Akte müssen hierauf aufbauen und können deshalb gegenüber dem Bezug auf das Sinnlich-Konkrete nicht autark sein. (Allerdings gilt dies nach Thomas nur für den *menschlichen* Geist in seiner naturgemäßen Verbindung mit einem Leib. Thomas möchte nicht prinzipiell die Möglichkeit eines erkennenden Geistes leugnen, dessen Selbstbezug unmittelbar ist.)

2) Zu der Frage, inwieweit das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes schon die Wesenserkenntnis von sich selbst mit einschließt, lautet ja die Augustinische Position, daß der Geist im Bewußtsein von seinen Akten nicht nur ein Gewißheitsfundament gegenüber allen skeptischen Zweifeln besitzt, das ihn seiner Existenz als eines erkennenden Wesens versichert, sondern daß er in dem, was er dabei sicher von sich weiß, auch schon, wenigstens latent, mit seinem Wesen vertraut ist und dies latente Wissen lediglich freilegen muß. Und dies könne geschehen, indem der Geist das, was er mit Sicherheit von sich weiß, von dem unterscheidet, was er allenfalls von sich glauben kann, was im Ergebnis dann dazu führe, daß der Geist alle sinnlichen Vorstellungen, d. h. alle Vorstellungen von etwas Körperlichem, aus seinem kognitiven Selbstverhältnis entfernt und sich so als das denkt, was er tatsächlich ist, nämlich eine vom Körper unabhängige geistige Substanz. Nun liegt ja der entscheidende Grund, den Augustinus dafür anführt, daß dem Geist nichts essentiell zukommen kann, wovon er nicht eine ursprüngliche Gewißheit hat, in der These der unaufhebbaren, durch sinnliche Bilder allenfalls überformbaren Selbstgegenwart des Geistes. Wenn aber die

spektiven der Thomanischen Seelenkonzeption im allgemeinen vgl. etwa A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London/ New York 1993; W. Kluxen, *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, in: L. Kremer (Hg.): *Seele*, Leiden/ Köln 1984, 66–83.

an erster Stelle genannte Einschränkung zutrifft, daß der menschliche Geist primär bei den äußeren Objekten ist, sich also nicht selbst ursprünglichsten Objekt ist, dann ist diese Rede von seiner Selbstgegenwart letztlich nur eine irreführende Metaphorik. Dementsprechend kann für Thomas die Gewißheit davon, daß in mir Akte des Erkennens etc. stattfinden, und die gleichzeitige Unsicherheit, ob diese von einem körperlichen Substrat abhängen, nicht schon hinreichender Beweis dafür sein, daß ich eine stofflose Substanz bin, die sich in solchen Akten betätigt und selbst erfährt. Vielmehr verweist die Frage nach der substanziellen Grundlage dieser Akte und der ihnen zugrundeliegenden Vermögen auf eine *subtilis inquisitio*, die den Ausgriff auf ein weites Problemfeld erkenntnistheoretischer und anthropologischer Fragen erfordert und die, so dürfen wir aus unserer Sicht ergänzen, wohl zu plausiblen Antworten, die sich im Abwägen des Pro und Contra verteidigen lassen, kaum aber zu letzten Gewißheiten führen werden.