

Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustins?

Johannes BRACHTENDORF (Tübingen)

1. Zum Stand der Diskussion

Die Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts stellt einen der markantesten Einschnitte in der Philosophiegeschichte des Mittelalters dar. Zwar waren logische Schriften des Aristoteles seit der Spätantike kontinuierlich im Gebrauch, doch die naturphilosophischen Abhandlungen (u. a. die *Physik* und *De anima*) traten erst ab circa 1200 in das Blickfeld des lateinischen Mittelalters und lösten bald kontrovers geführte Diskussionen etwa über die Natur der menschlichen Seele aus. Die moderne Mediävistik hat schon früh ein Thema aufgegriffen, an dem sich der ideengeschichtliche Umbruch besonders deutlich zeigen lasse, nämlich die Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin. Thomas' Analyse des menschlichen Erkennens gilt als schlagendes Beispiel für den Paradigmenwechsel des 13. Jahrhunderts – weg von Augustinus und seiner platonisch bestimmten Illuminationslehre, und hin zu Aristoteles und dessen Theorie der Erkenntnis als Abstraktion. Neben Werken von Johannes Hessen¹ und Martin Grabmann² ist hier vor allem die zum Klassiker der Mittelalterforschung gewordene Abhandlung Étienne Gilsons zu nennen: „Warum der heilige Thomas den heiligen Augustinus kritisiert hat“.³

Im Folgenden werde ich einen Spezialgegenstand der Erkenntnistheorie, nämlich die Selbsterkenntnis, thematisieren. Meine Frage lautet, ob (und wenn ja inwiefern) sich der genannte Paradigmenwechsel auch hier feststellen läßt. Hat Thomas Augustins Lehre von der Selbsterkenntnis kritisiert? Thomas mißt dem Thema „Selbsterkenntnis“ einiges Gewicht zu. Er behandelt es bereits früh im Sentenzenkommen-

¹ J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Leiden ²1960; 1. Aufl. 1930) 240–289.

² M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin* (Münster 1924).

³ E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 1 (1926/27) 5–127.

tar⁴, ausführlich in *De Veritate*⁵, außerdem in der *Summa contra Gentiles*⁶ und schließlich in der *Summa Theologiae*⁷.

In der Forschungsliteratur überwiegt die These, Thomas vertrete in der Tat ein anderes Konzept von Selbsterkenntnis als Augustinus, so unter anderen Arno Anzenbacher⁸, Richard Heinzmann⁹ und jüngst Jan Szaif¹⁰. Augustinus folge der platonischen Lehre von der Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leib, indem er der Seele ein immer schon bestehendes, aktuelles Wissen um sich selbst zuschreibe, das von der sinnlichen Erfahrung völlig unabhängig sei. Zwar sei dieses Wissen dem Individuum nicht jederzeit bewußt, doch könne es zu Bewußtsein gebracht werden, und zwar durch Abkehr von der materiellen Welt, durch Einkehr in sich selbst und durch Hinwendung zum eigenen Geist. Thomas beherzige dagegen die Aristotelische Definition der Seele als Form des Leibes, derzufolge die Seele für sich allein, ohne den Leib, kein vollständiges Wesen darstellt.¹¹ Daher behaupte er, Selbsterkenntnis stehe – wie überhaupt jede Form der Erkenntnis – unter Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Geist könne sich nämlich nur anlässlich eines durch Wahrnehmung vermittelten Aktes der Welterkenntnis und somit nur sekundär auf sich zurückwenden. Lediglich auf dem Weg über die Welt finde der Mensch zu sich. Selbsterfassung geschehe deshalb nicht immer schon, sondern müsse erst geleistet werden. Der Selbstbezug der Seele sei nicht ständig aktuell; vielmehr müsse er im Anschluß an einen nach außen gerichteten Erkenntnisakt je Aktualität erlangen. Somit spiegele der Unterschied des Thomasischen vom Augustinischen Begriff der Selbsterkenntnis letztlich den Gegensatz zwischen dem Platonischen Idealismus und der Aristotelischen Diesseitsorientierung. Unter den neueren Autoren vermeidet allein François-X. Putallaz eine solche kontrastierende Gegenüberstellung; er spricht sogar von einem „Augustinischen Erbe“¹², das sich in Thomas' Lehre von der Selbsterkenntnis auswirke, jedoch ohne hinreichend zu konkretisieren, worin dieses Erbe liegt.

Im Folgenden werde ich den von Putallaz angesponnenen Faden aufnehmen

⁴ In I Sent, dist 3, qq 3–5 (zitiert nach der Edition von E. Booth, St. Thomas's Scriptum supra I Librum Sententiarum, in: J. Brachtendorf (Hg.), Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung (Paderborn 2000) 249–273).

⁵ De Veritate q 10, a 8; zitiert nach: Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae I (De Veritate), ed. P. Fr. R. Spiazzi O.P. (Turin/Rom 1964).

⁶ Summa contra Gentiles III q 46.

⁷ Summa Theologiae I q 87 (Ed. Leon. XIII–XV).

⁸ Vgl. A. Anzenbacher, Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl (Wien 1972) 53 f.

⁹ Vgl. R. Heinzmann, Ansätze und Elemente moderner Subjektivität bei Thomas von Aquin, in: R. L. Fetz u. a. (Hg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, 2 Bde. (Berlin 1998) Bd. 1, 414–433. Für eine kontrastierende Gegenüberstellung des Augustinischen und des Thomasischen Denkens im Allgemeinen vgl. R. Heinzmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken (Stuttgart 1994) 13–21. Heinzmann geht dort so weit, Augustinus als Repräsentanten einer Grundhaltung zu bezeichnen, die „in Wahrheit und von ihrem Ansatz her ausgesprochen unchristlich ist“. (17 f.)

¹⁰ J. Szaif, Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum, in: Theologie und Philosophie 74 (3/1999) 321–337.

¹¹ Vgl. Thomas von Aquin, Quaestio disputata de anima, a 1 (Quaestiones disputatae II, ed. P. Bazzi u. a. (Turin/Rom 1965) 279–362); Sth I q 76, a 1. Die Bezugsstelle bei Aristoteles ist De anima II 1, 412b 5 f.

¹² F.-X. Putallaz, Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin (Paris 1991) 85; 101.

und, anders als die zuerst genannten Autoren, für die Kontinuität der Thomasischen und der Augustinischen Lehre von der Selbsterkenntnis argumentieren. Diese Kontinuität zeigt sich dann, wenn man Augustins zentrale These ins Auge faßt, derzufolge der menschliche Geist gekennzeichnet ist durch ein ihm wesentliches Selbstverhältnis im Sinne einer Bekanntschaft mit sich selbst, einer Selbstgegenwart, oder – wenn man so will – einer Erschlossenheit seiner selbst. Diese Selbstgegenwart ist als unmittelbare zu unterscheiden von jener reflexiven Selbsterfassung, zu der der Geist erst durch mannigfaltige Vermittlung, sei es durch eine Wendung nach innen, sei es mittels Welterfahrung gelangt. Weiterhin ist sie als ursprüngliche fundierend für jede andere Art der Rückwendung auf sich selbst. Thomas teilt diese Auffassung. Wenn er auch meint, nur auf dem Weg über die Welt finde der Mensch zu sich, so hält er dabei doch (über den Gegensatz von Abstraktion und Illumination hinweg) Augustins Einsicht fest, daß der menschliche Geist gar nicht zu sich finden könnte, wenn er in gewisser Weise nicht schon immer bei sich wäre. In der Meinung, daß eine solche vor-reflexive und nicht-diskursive Selbstgegenwart bestehe, herrscht Übereinstimmung zwischen Thomas und Augustinus.

Differenzen zeigen sich allerdings bei der Frage, wie diese Selbstgegenwart ontologisch zu fassen sei. Sie betreffen letztlich das Problem, worin genau jene besondere Würde des menschlichen Geistes liegt, aufgrund derer er als Bild Gottes gelten kann. Augustinus begreift die Selbstgegenwart als Geflecht innerer Vollzüge, das in sich trinitarisch strukturiert ist und darin dem dreifaltigen Gott gleicht. Als seiner selbst bewußtes Wesen *ist* der menschliche Geist immer schon Bild Gottes. Thomas hingegen faßt die Selbstgegenwart als einfach. Ihmzufolge ist die *mens humana* zwar immer schon *imago dei*, und zwar durch den freien Willen, durch den sie Ursprung (Prinzip) ihrer Handlungen ist.¹³ Bild der göttlichen Dreieinigkeit wird sie aber erst, wenn ihr Denken und Wollen den dreieinigen Gott in angemessener Weise zum Gegenstand hat. Während Augustinus das *imago dei*-sein mit der natürlichen Selbstgegenwart verknüpft und daher primär als Wesensmerkmal des menschlichen Geistes versteht, löst Thomas das Bildsein von dem, was die *mens* immer schon ist, und konzipiert es vor allem als einen im Eschaton zu erreichenden Vollkommenheitszustand.

Im Folgenden 2. Abschnitt seien kurz die Illuminations- und die Abstraktionstheorie erläutert. Der 3. und 4. Abschnitt sollen zeigen, daß die Theorie der Selbstgegenwart, so wie sie bei Augustinus *und* Thomas angelegt ist, diesen Gegensatz unterläuft. Der 5. Abschnitt wird schließlich die Unterschiede in der jeweiligen Ausdeutung der Selbstgegenwart, und damit die Differenzen in der Konzeption des Bildes Gottes, umreißen, wobei ich mich auf wenige Hinweise beschränken muß.

¹³ Vgl. den Prologus zu Sth I-II.

2. Illumination und Abstraktion

Der Sache nach geht es hier um eine Erklärung des Allgemeinheitscharakters von Prädikaten in Urteilen. Im Satz „Sokrates ist ein Mensch“ wird von einem mit einem Namen bezeichneten Individuum, Sokrates, behauptet, es falle unter den allgemeinen Begriff „Mensch“. Wie gelangen wir zu einem solchen Allgemeinen, wenn wir doch in der sinnlich erfahrbaren Welt nur Individuen in Raum und Zeit vorfinden? Für Thomas und Augustinus steht fest, daß sich Begriffe nicht als Bündel sinnlich erfahrener Gegenstandsmerkmale bestimmen lassen – die Antwort des neuzeitlichen Empirismus bleibt für beide Denker außer Betracht, weil sich der Allgemeinheitsanspruch des Begriffswissens nicht von der Sinneswahrnehmung her verstehen lasse. Geistiges könne nur von Geistigem abhängen. Daher erklärt Augustinus das Begriffswissen (der platonischen Tradition folgend) im Sinne geistiger Teilhabe an der Sphäre des Göttlichen. Gott, näherhin die als Weisheit Gottes charakterisierte zweite göttliche Person, sei hier unser Lehrer; sie strahle diese Begriffe – metaphorisch gesprochen – dem menschlichen Verstand ein und erleuchte ihn, so daß er zum Urteilen über Einzelnes fähig wird.¹⁴ Thomas hingegen folgt Aristoteles' Kritik an der Vorstellung eines getrennt vom Einzelding existierenden Allgemeinen¹⁵ und lehnt sich daher auch an dessen Erklärung des Begriffswissens an, wie sie in *De anima* vorliegt. Da das Allgemeine nur *im* Einzelnen existiere, müsse es für die Erkenntnis aus diesem gewonnen werden.¹⁶ Der menschliche Verstand besitzt nach Aristoteles die Fähigkeit, das Allgemeine, konzipiert als im Individuum anwesende Form, aus dem Vorstellungsbild dieses Individuums (*phantasma*) herauszulösen und so dem Verstand verfügbar zu machen. Thomas nennt den Verstand, insofern er die Form des zu erkennenden Gegenstandes (d. h. die *species intelligibilis*) aufzunehmen vermag, *intellectus possibilis*¹⁷; das Vermögen, diese *species* von allen materiellen Bedingungen zu befreien und damit als Begriff aktuell intelligibel zu machen, heißt *intellectus agens*¹⁸. Der ganze Vorgang der Gewinnung des Allgemeinen aus dem Einzelnen wird „Abstraktion“¹⁹ genannt. In der Tat betont die Abstraktionstheorie stärker als Augustins Illuminationslehre die Verwiesenheit menschlicher Erkenntnis auf die sinnliche Erfahrung und stützt so die Rede von der Seele als Form des Leibes. Zu fragen ist nun, ob der Wechsel vom Illuminations- zum Abstraktionsgedanken Folgen nicht nur für die Theorie der Erkenntnis materieller Gegenstände, sondern auch für die Selbsterkenntnis hat.

¹⁴ Vgl. De Magistro, bes. 11.38–12.40.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, Metaphysik III 4 (999 a24–b20); VII 13 u.14; VIII 3 (1043 b19).

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Sth I q 79, a 3; Quaestio de anima, a 4; De spiritualibus creaturis, a 9 (Quaestiones disputatae II, ed. P. Bazzi u. a. (Turin/Rom 1965) 365–415).

¹⁷ Vgl. Aristoteles, De anima III 4 (429 a15–22); Thomas von Aquin, Quaestio de anima, a 3.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, De anima III 5 (430 a10–18); Thomas von Aquin, Sth I q 79, a 3–5; In De anima III, lect.10 (In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, ed. P. Fr. A. Pirotta, Turin/Rom 1959); De spirit. creat. a 9; Quaestio de anima, a 4.

¹⁹ Sth I q 85, a 1. Thomas bezieht sich auf Aristoteles, De anima III 4 (429 b21).

3. Augustins Theorie des *se nosse*

Ein zentraler Gedanke in Augustins Philosophie des Geistes ist die Unterscheidung zweier Stufen des Selbstbezugs. Terminologisch faßt er sie als *se cogitare* und *se nosse*.²⁰ „Erkenne dich selbst“, so die Inschrift über dem Portal des Apollon-Tempels zu Delphi, kann in mancher Hinsicht als Leit-Motiv der antiken philosophischen Ethik gelten.²¹ Augustinus befragt den hier geforderten Akt der Selbstbesinnung auf seine Bedingungen.²² Ein solcher Akt, so Augustinus, wäre gar nicht möglich, wenn nicht bereits zuvor eine Selbstkenntnis bestünde, denn anderenfalls wüßte der sich selbst Suchende weder, was er sucht, noch wann er das Ziel seines Aktes erreicht hat. Um eine Erkenntnis ihrer selbst auch nur anstreben zu können, muß die *mens* bereits sich selbst bekannt sein. Selbstkenntnis ist somit nicht Resultat eines Aktes der Selbstbesinnung, sondern dessen Voraussetzung.²³

Mithilfe dieser Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Selbsterkenntnis stößt Augustinus zu einer grundlegenden Dimension menschlichen Selbstseins vor. Nicht erst in der Fähigkeit, sich von der Betrachtung äußerer Gegenstände abwenden und sich auf sich selbst besinnen zu können, zeigt sich die Selbstbezüglichkeit des menschlichen Geistes, sondern viel ursprünglicher in der Tatsache, daß dieser Geist jeder reflexiven Selbstzuwendung voraus immer schon sich kennt. Diese grundlegende Ebene des Selbstbezugs nennt Augustinus „*se nosse*“ und unterscheidet sie von jener höherstufigen Ebene, auf der die willentliche Selbstbesinnung vollzogen wird: dem „*se cogitare*“. Die Ebene der *cogitatio*, auf der wir vieles zum Gegenstand unserer Aufmerksamkeit machen können, unter anderem eben auch uns selbst, ist der Adressat des Delphischen Gebotes. Verstehbar (und damit befolgbar) ist dieses Gebot Augustinus zufolge aber nur, weil der menschliche Geist auf der Ebene des *se nosse* immer schon mit sich vertraut ist.²⁴

Durch die Arbeiten Dieter Henrichs ist der sogenannte Reflexionseinwand gegen die Möglichkeit von Selbstbewußtsein zu Bekanntheit gelangt.²⁵ Knapp formuliert besagt der Einwand, Selbstbewußtsein könne nicht als Resultat einer Reflexion des Ich auf sich selbst gedacht werden, in der das Ich sich selbst unter den vielen Gegenständen seines Wissens identifiziere und so als es selbst erkenne. Denn um sich derart identifizieren, d. h. von anderem unterscheiden zu können, müsse es sich

²⁰ De Trinitate 14.5.7.

²¹ Vgl. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: De Socrate à saint Bernard*, 3 Bde. (Paris 1974).

²² Vgl. Trin. 10.5.7.

²³ Über den nach Selbsterkenntnis strebenden Geist sagt Augustinus: „Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur.“ (Trin. 10.3.5)

²⁴ Vgl. dazu ausführlicher: J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“* (Hamburg 2000) 163–193. Vgl. auch ders., *Endlichkeit und Subjektivität. Zur Bedeutung des Subjekts im Denken Augustins*, in: G. Krieger/H.-L. Ollig (Hg.) *Fluchtpunkt Subjekt* (Paderborn 2001) 37–54.

²⁵ Vgl. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: D. Henrich und H. Wagner (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik* (FS W. Cramer) (Ffm. 1966) 192–195. Ähnlich: U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (Ffm. 1971). Die Berechtigung des Zirkel Einwandes bestreitet grundsätzlich: K. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (Bonn 1997).

schon kennen, also bereits Selbstbewußtsein besitzen. Das Reflexionsmodell sei entweder zirkulär, weil es voraussetze, was es erklären solle, oder es führe zu einer unendlichen Iteration. Schon der antike Skeptiker Sextus Empiricus bestreitet mit einem ganz ähnlichen Argument die Möglichkeit von Selbsterkenntnis.²⁶ Augustinus kennt dieses Argument, wendet es aber ins Positive, um zu zeigen, daß Selbstbekanntheit im Sinne des *se nosse* immer schon vorausgesetzt werden muß. Offensichtlich ist der Mensch in der Lage, das Delphische Gebot zu verstehen und nach Selbsterkenntnis zu *streben*. Da Selbstsuche also faktisch stattfindet, muß Selbstkenntnis gegeben sein. Augustinus zufolge ist das *se nosse* immer schon vollzogen und ermöglicht somit erst das *se cogitare*.²⁷ Das *se nosse* ist unmittelbar; es geht weder aus einem Akt der Selbst-Reflexion hervor, noch ist es durch einen Begriff vermittelt, der ja stets mehreres unter gemeinsamen Merkmalen betrachtet; vielmehr ist es prä-reflexiv und intuitiv.

Seit den späten Büchern der *Confessiones* reflektiert Augustinus über die für ihn erstaunliche Tatsache, daß der *mens* nichts so nahe steht, wie sie selbst, und daß sie sich dennoch (jedenfalls unter den Bedingungen dieses Lebens) nicht vollständig bekannt ist. In berühmten Passagen des *memoria*-Traktates legt Augustinus dar, daß das Ich sich nicht einmal die Inhalte seines Gedächtnisses, das doch sein eigenes Vermögen sei, durchgängig präsent machen könne.²⁸ In *De Trinitate* greift er erneut die Frage auf, wie sich die These von der nur fragmentarischen Selbstpräsenz des Ich zu der Feststellung verhält, nichts, nicht einmal Gott, sei dem Ich gegenwärtiger als es selbst²⁹. Zur Diskussion steht dabei der Vorschlag, von einer Teilbarkeit der *mens* zu sprechen, so daß nur ein Teil der Seele sich selbst gegenwärtig sei, ein anderer Teil aber nicht. Augustinus hält diesen Vorschlag für abwegig. Teilbarkeit sei eine Bestimmung materieller, nicht geistiger Wesen: „Es ist absurd zu behaupten, die *mens* wisse nicht als ganze, was sie weiß. Ich sage nicht, sie weiß das Ganze,

²⁶ Vgl. *Adversus Mathematicos VII-VIII*, transl. by R. G. Bury (Cambridge/London 1983), hier: VII 284–286; 310–312.

²⁷ „Im Geiste aber ist es nicht so. Er ist sich nämlich kein Ankömmling, gleich als ob er zu seinem Selbst, sofern es schon war, von anderswoher käme eben in diesem seinem Selbst, sofern es noch nicht da war, oder als ob er zwar nicht von anderswoher käme, sondern in seinem Selbst, das schon war, eben dies sein Selbst geboren worden wäre, das noch nicht war, wie im Geiste, der schon war, der Glaube entsteht, der noch nicht war, oder als ob er sich, wenn er sich nach seiner einmal vollzogenen Selbsterkenntnis seiner erinnert, in seinem Gedächtnis sähe, wie wenn er dort hinterlegt worden wäre und wie wenn er nicht dort gewesen wäre, bevor er sich selbst erkannte, während er doch in der Tat, seit er zu sein begann, niemals aufhörte, sich seiner zu erinnern, niemals aufhörte, sich einzusehen, niemals aufhörte, sich zu lieben [...].“

Porro autem in mente non sic est; neque enim adventicia sibi ipsa est quasi ad se ipsam quae iam erat venerit aliunde eadem ipsa quae non erat, aut non aliunde venerit sed in se ipsa quae iam erat nata sit ea ipsa quae non erat sicut in mente quae iam erat oritur fides quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret, cum profecto ex quo esse coepit, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit sicut iam ostendimus. (Trin. 14.10.13)

²⁸ Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum euis pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? (Conf. 10.8.15)

²⁹ Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi [...]. (Conf. 10.5.7)

sondern was sie weiß, weiß sie als ganze.“³⁰ Offensichtlich weiß die *mens* nicht alles; sie weiß nicht einmal alles über sich. Aber das, was sie weiß, weiß sie als ganze. Für Augustinus bedeutet dies, daß jedes Wissen ein wissendes Subjekt voraussetzt, das im Wechsel der Inhalte des Wissens seine Identität bewahrt. In allem Wechsel der Vorstellungen eines Ich ist es doch immer dasselbe Ich, das diese Vorstellungen hat. Mit der Feststellung, alles, was die *mens* wisse, wisse sie als ganze, zielt Augustinus auf die sich durchhaltende Identität der *mens*, die in der Selbsterkenntnis des *se nosse* gründet. Die im *se nosse* liegende Selbstpräsenz muß ungegrübt sein, denn jede Inkongruenz im ursprünglichen Selbstbezug bedeutete die Aufhebung der Identität der wissenden *mens*. Auf der Ebene der *cogitatio* bleibt das Wissen der *mens* um sich fragmentarisch; es ist geradezu ein Signum ihrer Endlichkeit, daß sie nicht einmal sich selbst ganz zu durchschauen vermag. Aber auf der Ebene des *se nosse* muß die Selbsthabe vollständig sein, denn nur so ist ein Ich möglich, das in all seinen wie auch immer beschränkten diskursiven Vollzügen ein identisches ist. Die im *se nosse* sich konstituierende Identität garantiert die Einheit des Bewußtseins in dem Sinne, daß all mein Wissen, wie viel oder wie wenig es auch immer beinhalten mag, meines ist.

Jeder geistige Akt kann begleitet sein von einem Bewußtsein seines Vollzuges. In diesem Bewußtsein erfährt das Ich die Realität des Geistes als Vollziehers seiner Akte. Sicherlich will Augustinus diese Selbsterfahrung des agierenden Subjektes erfassen, doch seine Theorie des *se nosse* geht über ein Mitbewußtsein vom Aktvollzieher im Vollzug bewußter Akte noch hinaus. Ein solches Mitbewußtsein tritt definitionsgemäß nur dann ein, wenn ein bewußter Akt vollzogen wird, und ist somit diskontinuierlich. Dagegen betont Augustinus, daß der Geist „*immer* sich kennt und *immer* sich will“, daß er „*immer* sich seiner erinnert, *immer* sich selbst einsieht und liebt“.³¹ Die Selbstgegenwart im *se nosse* ist demnach stetig. Sie hängt nicht davon ab, ob auf der Ebene ausdrücklichen Bewußtseins Akte vollzogen werden oder nicht. Durch ihre Stetigkeit garantiert sie erst die sich durchhaltende Identität des in den jeweiligen Akten nur punktuell mit-bewußt werdenden Vollziehers der Akte.

In seiner Theorie des *se nosse* artikuliert Augustinus die Identität des Selbst, das allem diskursiven Bewußtsein zugrunde liegt. Dieses Selbst kann nicht Resultat göttlicher Illumination sein, denn erstens ist es kein Allgemeinbegriff und kein Maßstab des Urteilens, sondern ein je Einzelnes, und zweitens gehört es zu den Konstitutionsbedingungen des wissenden Wesens, das ja bereits bestehen muß, um mittels göttlicher Belehrung erleuchtet werden zu können. Der menschliche Geist kann nicht darüber belehrt werden, er selbst zu sein; vielmehr weiß er dies immer schon, weil dieses Wissen unabtrennbar zum Wesen des Selbst gehört. Das *se nosse* liegt jeder möglichen Illumination voraus.

³⁰ Trin. 10.4.6. Vgl. auch die parallelen Ausführungen in De Genesi ad litteram 7.21.27–28.

³¹ Mentem quippe ipsam in memoria et intellegentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehendebatur; quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est. (Trin. 10.12.19)

4. Die Selbstgegenwart des Geistes nach Thomas von Aquin

In all seinen Stellungnahmen zum Problem der Selbsterkenntnis lautet Thomas' Leitfrage: „Erkennt die *mens* sich selbst *per essentiam*, oder durch eine *species*?“³² Hinter dieser Frage steht die Alternative von unmittelbarer und vermittelter Selbsterfassung. Die erste Möglichkeit – Selbsterkenntnis *per essentiam* – besagt nicht, daß die *mens* ihr Wesen als intelligibles Seiendes sollte erfassen können, sondern nur, daß sie durch ihr Wesen einen Zugang zu sich selbst besitzt, einen Zugang also, der nicht erst herzustellen ist, sondern natürlicherweise und immer schon besteht.³³ Hingegen wäre nach der zweiten Möglichkeit stets eine Vermittlung durch eine erst noch zu gewinnende *species*, und d.h. durch einen qua Abstraktionsakt erzielten Denkinhalt notwendig.

Thomas fächert das Problem auf, indem er drei verschiedene Formen der Selbsterfassung analysiert und die zwischen ihnen herrschenden Begründungsverhältnisse aufweist. Die erste Form stellt, wie Thomas sagt, eine Selbsterfassung „im Allgemeinen“ dar, *apprehensio* genannt. Gemeint ist die philosophische Reflexion auf das Wesen des menschlichen Geistes.³⁴ Diese ist in der Tat durch die *species* vermittelt, weil die Begrifflichkeit der Erkenntnis ihr wichtigstes Argument bildet. Die *species*, also der Begriff, durch den wir die materiellen Gegenstände erfassen, sei universell und müsse daher auch immateriell sein. Daraus folge, daß der Intellekt, der diesen Begriff aufzunehmen vermag, ebenfalls nicht anders als immateriell sein könne. Diese philosophische Reflexion auf den menschlichen Geist im Allgemeinen stellt die indirekteste und abkünstigste Form der Selbsterfassung dar.

Von ihr unterscheidet Thomas eine individuelle Selbsterfassung. Individuell ist diese insofern, als sie – modern gesprochen – den Standpunkt der ersten Person voraussetzt. Sie bezieht sich nämlich auf die Selbsterfahrung, die der je Einzelne im Vollzug geistiger Akte macht. Thomas rekurriert wiederum auf Aristoteles, wenn er feststellt: wer etwas fühlt oder denkt, der nimmt zugleich wahr, daß er fühlt oder denkt, und erkennt sich dadurch als ein Wesen, das existiert³⁵, das eine Seele hat und lebt. Diese Erkenntnis gilt natürlich nur für denjenigen, der sich als fühlend oder denkend erfährt. Es handelt sich hier um das bereits erwähnte Mit-Bewußtsein vom Vollzieher der Akte, das sich im Aktvollzug einstellen kann. Diese Selbsterfassung – Thomas nennt sie *cognitio actualis* – ist vermittelt, und zwar eben durch den vollzogenen Akt. Thomas stellt fest: „Niemand nimmt sich als denkend wahr, außer

³² Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem. (Ver. q 10, a 8) Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. (Sth I q 87, a 1)

³³ Dicendum, quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, per essentiam suam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se. (Ver. q 10, a 8)

³⁴ Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. (Ebd.)

³⁵ Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus (Ver. q 10, a 8). Vgl. Aristoteles, Nik.Eth. IX 9 (1170 a31–33). Zur Aristoteles-Stelle vgl. K. Oehler, Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike (Würzburg 1997) 25–29.

dadurch, daß er etwas denkt.“³⁶ Nur unter der Voraussetzung, daß der Geist etwas denkt, kann er sich als denkend denken. Auch hier liegt eine Selbsterfassung *per speciem* vor, weil die *species* das sich gleichsam darbietende Denkobjekt darstellt, ohne welches kein Denkkakt zustande käme. Dieses Selbstverhältnis ist ursprünglicher als die philosophische Reflexion, weil sie schon dem natürlichen Bewußtsein offen steht. Doch auch sie ist Thomas zufolge auf eine noch grundlegendere Selbsterfassung hin zu hinterfragen.

Am Grunde der *cognitio actualis* findet Thomas eine ursprüngliche, unvermittelte Selbstgegenwart des menschlichen Geistes, die er *cognitio habitualis* nennt. Die Seele, so hebt Thomas schon im Sentenzenkommentar hervor, ist sich selbst natürlicherweise präsent.³⁷ Diese natürliche Selbstgegenwart sei intellektueller Art, doch – und hier beruft sich Thomas auf Augustinus – sie geschehe nicht in der Weise des „*cogitare*“, also nicht als bestimmte Erkenntnis einer Sache hinsichtlich ihrer Teile und Eigenschaften, sondern als ein einfacher, die Sache in nicht determinierender Weise erfassender „*intuitus*“. Dieser „*intuitus*“ bedürfe keiner Vermittlung durch eine *species*.³⁸ Hier erfasse sich die *mens* in der Tat *per essentiam suam* – so ausdrücklich in *De Veritate*.³⁹ Die natürliche Selbstgegenwart des Geistes ist nicht diskursiv, sondern intuitiv, nicht vermittelt, sondern unmittelbar. Während Thomas bei der Erklärung der vermittelten Formen von Selbsterkenntnis Aristoteles folgt, stützt er sich für die Erläuterung der unmittelbaren Selbsterfassung auf Augustinus.

So wenig wie für Augustinus das *se nosse* ein Fall von Illumination ist, so wenig ist nach Thomas die Selbstpräsenz der *anima* Resultat einer Abstraktion. In *De Veritate* benennt Thomas selbst eine lange Reihe von Einwänden, die unter Berufung auf Aristoteles' *De anima* gegen den Begriff einer Selbsterfassung *per essentiam* vorgebracht werden könnten. Die Mehrzahl der Einwände konvergiert in der Behauptung, der Intellekt erkenne nichts ohne sinnlich bedingtes Vorstellungsbild; er erfasse sich selbst somit letztlich auf die gleiche Weise wie auch alle anderen Gegenstände, nämlich durch eine *species*.⁴⁰ Thomas weist all diese Einwände zurück, weil sie nur für die Gegenstandserkenntnis, nicht aber für die Beschreibung der Selbstgegenwart Gültigkeit besäßen. Auch der Einwand, die *anima* sei selbst eine mit Materie verbundene Form, eben die Form des Leibes, und könne deshalb nur

³⁶ Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere. (Ver. q 10, a 8)

³⁷ [...] ipsa anima naturaliter sit sibi praesens [...]. (In I Sent, d 3, q 4, a 4, Ed. Booth S. 266, 10)

³⁸ Unter Berufung auf Augustinus unterscheidet Thomas hier zwischen dem „*cogitare*“ als der Betrachtung einer Sache „*secundum partes et proprietates suas*“ vom „*intelligere*“ als einem „*simplex intuitus*“. Er fährt fort: „*sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminate.*“ (In I Sent, d 3, q 4, a 5, Ed. Booth S. 268, 15–20) Zur Erläuterung des „*anima semper intelligit se* [...] *indeterminate*“ unterscheidet Thomas ausdrücklich den hier verwendeten Augustinischen Begriff des „*intelligere*“ vom Aristotelischen, der im Sinne des Augustinischen „*cogitare*“ zu verstehen sei (vgl. In I Sent, d 3, q 4, a 5, ad 2, Ed. Booth S. 269). Das Augustinische „*intelligere*“ bedürfe keiner „*intentio*“, durch die eine *species* gewonnen würde (vgl. ebd., obj. 3 und ad 3).

³⁹ Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit. (Ver. q 10, a 8)

⁴⁰ Ver. q 10, a 8, die objectiones Nr. 1–6

durch Abstraktion erkannt werden, sticht nach Thomas nicht⁴¹, weil es um die Selbstgegenwart der *anima intellectiva* gehe, deren Denkprozesse nicht materiegelunden seien. Die ursprüngliche Selbstgegenwart sei in der Tat eine Angelegenheit der Seele allein. Thomas weist auch die Behauptung ab, eine unmittelbare Selbsterkenntnis sei unmöglich, weil Erkenntnis stets vom Bekannteren, den Prinzipien, zum weniger Bekannten, der Konklusion fortschreite, was im Falle der Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst zu der paradoxen Situation führe, daß etwas bekannter sein müsse als es selbst.⁴² Die *praesentia mentis* – so erwidert Thomas – sei nicht erst syllogistisch zu gewinnen, sondern liege immer schon vor. Das Phänomen der ursprünglichen Selbstgegenwart des Geistes läßt sich nach Thomas gerade nicht mit der Aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie erfassen; hier müsse man Augustinus folgen.

Gegen die Parallelisierung von Thomas' *praesentia mentis* mit Augustins *se nosse* wird in der Forschungsliteratur gelegentlich eingewendet, Thomas spreche nur von einer *cognitio habitualis* (oder einer *notitia habitualis*), also von einer bloßen Disposition zur Selbsterfassung, nicht aber wie Augustinus von einem aktuellen Selbstbezug.⁴³ Nach Thomas bedürfe es gerade einer *species* als Denkinhalt, damit die Disposition zur wirklichen Selbsterfassung in einer *cognitio actualis* werden könne. In Wahrheit lehnt sich Thomas aber auch in seiner Rede von der *cognitio habitualis* an Augustinus an. Ein Wissen *in habitu* zu besitzen, heißt nach Thomas es im Gedächtnis zu haben, und auch Augustinus bestimmt die *memoria* als Ort des *se nosse*.⁴⁴ Vom Standpunkt des diskursiven Denkens gesehen ist die Lokalisierung der ursprünglichen Selbstgegenwart im Gedächtnis konsequent und notwendig. Dies zeigt einer der von Thomas wiederholt diskutierte Einwände. Wenn die *mens* sich *per essentiam suam* sähe, so der Einwand, dann müßte sie sich immer sehen, da ihre *essentia* ihr ja immer anwesend ist. Das menschliche Denken sei aber diskursiv; es könne nicht vieles gleichzeitig fassen, sondern müsse einen Gedanken fallen lassen, um einen anderen ergreifen zu können. Wenn die *mens* also tatsächlich sich selbst *per essentiam* sähe, dann könnte sie niemals etwas anderes denken als sich selbst.

Der Fehler des Einwandes liegt nach Thomas nicht in der These, die *mens* sähe

⁴¹ Vgl. ebd. obj. Nr. 4.

⁴² Vgl. ebd. obj. Nr. 9.

⁴³ So etwa Szaif, S. 333, Anm. 23. Außerdem interpretiert Szaif Thomas' Aussagen sozusagen als Kompromißangebot an Augustinus, ohne den prinzipiellen Rang, den diese Aussagen in Thomas' Konzeption besitzen, hinreichend zur Geltung kommenzulassen. Die Unterschiede, die Szaif zurecht zwischen Augustinus und Thomas feststellt, betreffen im Wesentlichen das Problem der Methode einer philosophischen Psychologie. Gewinnen wir Erkenntnis über das Wesen der Seele, indem wir uns von den Körpern „wegkennnen“ (*dinoscere*) und auf das in uns selbst liegende Wissen konzentrieren, wie Augustinus meint, oder durch eine „*subtilis inquisitio*“ der Abstraktionsfähigkeit des Geistes, wie Thomas sagt? Hier liegen tatsächlich wichtige Unterschiede, doch sie betreffen nur die vermittelten Formen der Selbsterkenntnis, nicht die natürliche Selbstgegenwart des Geistes.

⁴⁴ Im Memoria-Traktat der *Confessiones* heißt es: „Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus [...]“ (*Conf.* 10.25.36) Vgl. damit die Rede vom „*abditum mentis*“ in *Trin.* 14.7.9. Siehe auch Thomas, *In I Sent.* d 3, q 4, a 1, obj. 5 und ad 5 (*Ed.* Booth, S. 256/258).

sich immer, sondern in der Meinung, die ursprüngliche Selbstgegenwart finde auf der Ebene des diskursiven Denkens bzw. des *cogitare* statt.⁴⁵ In Wahrheit sei sie aber auf einer tieferen Ebene angesiedelt, so daß sie mit dem diskursiven Denken nicht konkurriere, sondern simultan mit ihm bestehe. Wie der Arzt, der gerade musiziere, nicht an seine medizinischen Kenntnisse denke, sie aber dennoch besitze und auf Wunsch aus dem Gedächtnis hervorholen könne, so verfüge der menschliche Geist über seine Selbsterkenntnis, auch wenn er an anderes als sich selbst denke. Zudem könne er auch sie aus dem Gedächtnis herausgreifen und zum Gegenstand der Aufmerksamkeit machen, etwa wenn er die Aufforderung: „Erkenne dich selbst“, vernimmt.

In der Tat: so wie der musizierende Arzt eine Disposition zum ärztlichen Handeln besitzt, so kann auch von einer Disposition des menschlichen Geistes zur Selbsterkenntnis gesprochen werden. Wer aber, wie etwa Richard Heinzmann, reklamiert (und zwar zu recht reklamiert), Thomas habe „wesentliche Elemente der Sache der Subjektivität in ihrer ontologischen Grundlegung erfaßt und expliziert“⁴⁶, der darf keinesfalls versäumen zu fragen, welcher Art diese Disposition sein muß, damit sie zur reflexiven Selbsterfassung disponieren kann. Thomas selbst gibt hier Auskunft. In der *Summa Theologiae* schreibt er: „Die *praesentia mentis* ist Prinzip desjenigen Aktes, durch den die *mens* sich selbst wahrnimmt.“⁴⁷ Die Selbstwahrnehmung der *mens*, daß sie ist, lebt und denkt, geschieht im Akt der *cognitio actualis*, der auf das Denken einer *species* folgt und durch diese vermittelt ist. Als Akt der Bezugnahme auf sich selbst ist er nach Thomas aber nur möglich, weil er in einer immer schon bestehenden Selbstgegenwart des Geistes als seinem Prinzip gründet.⁴⁸ Wenn der menschliche Geist dazu disponiert ist, sich im Anschluß an das Denken einer *species* selbst zu denken, dann kann die Disposition in gar nichts anderem liegen als in einer vorgängigen, unmittelbaren Selbstpräsenz. Ein Wesen, das sich selbst nicht schon immer kennt, wird niemals zu einer *cognitio actualis* in der Lage sein. Ein

⁴⁵ Einen weiteren Aspekt der Unterscheidung zwischen dem Aristotelischen Begriff des „intelligere“ als einem eine Sache bestimmt erfassenden Denken – eben dem „cogitare“ – und dem Augustinischen „intelligere“ sieht Thomas gerade darin, daß ersteres nicht simultan zu weiteren geistigen Akten verlaufen könne, letzteres aber sehr wohl. (Vgl. In I Sent, d 3, q 4, a 5, obj. 2 und ad 2, Ed. Booth S. 267/269) In De Veritate heißt es: „dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu, cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.“ (Ver. q 10, a 8, ad 11).

⁴⁶ R. Heinzmann, Ansätze und Elemente moderner Subjektivität, 424.

⁴⁷ In Sth I q 87, a 1 unterscheidet Thomas zunächst zwischen der „cognitio actualis“, in der Sokrates oder Plato partikulariter wahrnehmen, daß sie eine „anima intellectiva“ haben, weil sie sich als denkend wahrnehmen, und der universaliter erfolgenden, philosophischen Erkenntnis der Natur der Seele. Er fährt dann fort: „Est autem differentia inter has duas cognitiones. 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. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.“ Die „praesentia mentis“ ist somit jenes Prinzip, von dem her die Selbstwahrnehmung in der „cognitio actualis“ möglich wird.

⁴⁸ Vgl. A. Anzenbacher, Die Intentionalität, 54–57. Mit ähnlicher Tendenz R. Schönberger, Thomas von Aquin zur Einführung (Hamburg 1998) 122–124. Anzenbacher sieht hier einen Gegensatz zwischen Thomas und Augustinus, weil er das *se nosse* (unzutreffenderweise) im Sinne einer *cognitio actualis* deutet.

Satz wie: „Ich nehme mich als denkend wahr“, oder in der von Ernst Tugendhat bevorzugten Formel: „Ich weiß: ich (φ), wobei (φ) ein Prädikat ist, das einen Bewußtseinszustand bezeichnet“⁴⁹, unterstellt die Möglichkeit einer Bezugnahme des wissenden Ich auf sich selbst als gewußtes Ich. Augustins *se nosse* und Thomas' *praesentia mentis* benennen das Prinzip, das eine solche Bezugnahme des Ich auf sich fundiert. Letztlich ist es diese unmittelbare Selbstpräsenz, durch die sich ein geistbegabtes Wesen ontologisch von einem bloßen Ding unterscheidet.

Zweifellos findet in Thomas' Erkenntnistheorie ein Paradigmenwechsel von Augustinus zu Aristoteles statt. Er betrifft die Erklärung der Gegenstandserkenntnis und der Selbsterkenntnis, insoweit der diskursive, reflexiv-vermittelte Zugang zum Selbst betroffen ist. In der These, daß zum Verständnis menschlichen Bewußtseins eine ursprüngliche Selbstgegenwart des Geistes anzunehmen sei, die allen vermittelten Formen der Selbsterkenntnis vorausliege, stimmt Thomas jedoch mit Augustinus überein. Der Gegensatz von Illumination und Abstraktion greift hier nicht, weil Selbstkenntnis kein irgendwie zu vermittelndes oder zu erwerbendes, sondern ein unmittelbar mit dem Wesen des menschlichen Geistes verbundenes Wissen darstellt. Deshalb ist auch die Unterscheidung des *intellectus possibilis* vom *intellectus agens*, die eng mit der Abstraktionstheorie verbunden ist, an dieser Stelle abzuhalten. Die *praesentia mentis* bzw. das *se nosse* liegt auch dieser Unterscheidung voraus.

Freilich besteht eine Versuchung, das Augustinische *se nosse* mit dem Aristotelischen *intellectus agens* zu identifizieren, weil Aristoteles vom letzteren ebenso behauptet, er denke immer, wie Augustinus vom *se nosse* sagt, es sei ein immerwährender Vollzug.⁵⁰ Thomas' Ordensbruder Dietrich von Freiberg hat diesen Weg beschritten. Er denkt den *intellectus agens* als weltkonstituierend und verbindet ihn mit der Selbstpräsenz des Geistes im *se nosse*, woraus sich die These ergibt, der menschliche Geist erblicke natürlicherweise in sich den Grund der Welt.⁵¹ Von der hier drohenden Divinisierung der *mens humana* ist Augustinus ebenso weit entfernt

⁴⁹ E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, (Ffm. 1979) 50.

⁵⁰ Im Sentenzenkommentar unterscheidet Thomas zwei Weisen, auf die die anima sich immer denke: einmal die intuitive, unbestimmte Selbsterkenntnis aufgrund der natürlichen Selbstgegenwart; zum anderen die Weise, von der die Philosophen sprechen, wenn sie sagen, Erkennen sei nur durch das Licht das *intellectus agens* möglich. Daher werde in allem Erkennen dieses Licht miterfaßt, ebenso wie beim Sehen der Farben das körperliche Licht mitgesehen werde. Da der *intellectus agens* der menschlichen Seele angehört, kann man sagen, die Seele erkenne sich stets selbst. Doch hat sie es dabei nicht mit dem Erkenntnisgegenstand zu tun, sondern nur mit dem Erkenntnismittel. Zudem bedeutet dieses „immer“: immer, wenn Erkenntnisakte vollzogen werden, während die natürlich Selbstgegenwart in strengerem Sinne immer bestehe. (Vgl. In I Sent, d 3, q 4, a 5, Ed. Booth S. 268)

⁵¹ Vgl. Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica* 1.1.1.3.6., 2; (*Opera omnia* I, 22, 110–120). Siehe dazu B. Mojsisch, Dietrich von Freiberg – Ein origineller Rezipient der Mens- und Cogitatio-Theorie Augustins, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, (Paderborn 2000) 241–248; ders., *Augustins Theorie der mens bei Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg – zu einer ordensinternen Kontroverse im Mittelalter*, in: A. Zumkeller/A. Krümmel (Hg.), *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption* (FS W. Eckermann) (Würzburg 1994) 193–202; K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1986) 397–406.

wie Thomas. *Se nosse* und *praesentia mentis* konstituieren nicht das Sein der Welt. Sie zeigen lediglich an, daß der menschliche Geist ein Wesen ist, das weiß, daß es selbst ist.

5. Die Frage nach dem Bild Gottes

Unbeschadet dieser Übereinstimmung im Grundsätzlichen finden sich Differenzen zwischen Augustinus und Thomas hinsichtlich der ontologischen Ausdeutung der *praesentia mentis*. Sie betreffen letztlich den theologisch-anthropologischen Rahmen der Lehre vom menschlichen Geist, nämlich die Frage: Inwiefern ist der menschliche Geist ein Bild des dreifaltigen Gottes? Thomas' Position in *dieser* Frage enthält durchaus Aristotelische Elemente, die aber nicht erkenntnistheoretischer Natur sind, sondern sich aus einer anderen Diskussion des früheren 13. Jahrhunderts ergeben, nämlich der Debatte um das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.⁵²

Augustinus weist dem *se nosse* eine Trinitätsstruktur zu, indem er es als Ineinander von drei Vollzügen, nämlich des Erinnerns seiner (*memoria sui*), des Sich-Denkens (*intellegentia sui*) und des Sich-Liebens (*voluntas* bzw. *amor sui*) erklärt. Diese Vollzüge sind nicht zu verwechseln mit der *memoria*, *intellegentia* und *voluntas* im gewöhnlichen Sinn. Die letztgenannten sind nämlich an die Diskursivität des in der Zeit sich verändernden Denkens gebunden. So faßt etwa die *intellegentia* zunächst einen Inhalt auf, übergibt ihn sodann der *memoria*, um einen neuen Inhalt aufnehmen zu können, und greift gegebenenfalls später auf den ersten, im Gedächtnis aufbewahrten Gedanken zurück. Augustinus spricht hier von der „äußeren“ *memoria*, *intellegentia* und *voluntas*, unterscheidet von diesen aber die „innere“ *memoria*, *intellegentia* und *voluntas*, die als Aspekte des nicht-diskursiven *se nosse* zu verstehen seien.⁵³ Die Rede von der „inneren“ *memoria* bringt die Stetigkeit des *se nosse* zum Ausdruck, die „innere“ *intellegentia* verweist auf dessen (wenn auch gleichsam unterhalb der *cogitatio* anzusiedelnde) Aktualität, und mit der „inneren“ *voluntas* bringt Augustinus einen praktischen Aspekt des *se nosse* im Sinne einer wesenskonstitutiven Selbstliebe zur Geltung.⁵⁴ Die inneren Vollzüge werden nicht zeitlich nacheinander aktiv, so wie etwa im Lernvorgang die „äußere“ *intellegentia* und *memoria* sukzessiv ins Spiel kommen; vielmehr handelt es sich um eine simultane, in sich unveränderliche Dreifachheit des *einen* Selbstverhältnisses. Die Aristotelische Substanz-Akzidens-Öntologie hält Augustinus für ungeeignet, um eine

⁵² Vgl. dazu P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Freiburg /Schweiz) 1956. Speziell zu Thomas vgl. J. Wippel, The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being (Washington 2000) 275–294.

⁵³ Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt sive cogitarentur sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere. (Trin. 14.7.10)

⁵⁴ Ausführlicher in: J. Brachtendorf, Endlichkeit und Subjektivität, 50 f.

Dreieinigkeitsstruktur zu charakterisieren, weil sie die Dreiheit nur entweder in den Eigenschaften der *einen* Substanz oder in einer Dreizahl von Substanzen ansetzen kann. Daher entzieht er nicht nur die göttliche Dreifaltigkeit dem Geltungsbereich dieses Schemas, sondern auch das unmittelbare Selbstverhältnis des menschlichen Geistes.⁵⁵

Nach Augustinus besteht das Ziel der menschlichen Existenz darin, Gott ähnlich zu werden, d.h. durch moralische und intellektuelle Vervollkommnung zu einer immer größeren Liebe und Erkenntnis des dreifaltigen Gottes zu gelangen, die in der eschatologischen *visio dei* ihr Maximum erreichen wird, wobei das diskursive Denken selbst eine trinitarische Struktur annehmen wird. Insofern steht das gesamte Leben des Menschen unter dem Imperativ: Werde ein Bild Gottes! Von der Gottähnlichkeit als Ziel des Lebens unterscheidet Augustinus aber die Ebenbildlichkeit des *se nosse*, die der Mensch durch sein Wesen immer schon und auf unverlierbare Weise besitzt, mag er intellektuell und moralisch noch so depraviert sein.⁵⁶ Aufgrund dieser Entsprechung in der ontologischen Struktur nennt Augustinus den menschlichen Geist in seiner wesensmäßigen Selbstgegenwart ein Bild Gottes.

Die Scholastik vor Thomas hat Augustins Unterscheidung „innerer“ von „äußeren“ Vollzügen nicht rezipiert. Obwohl etwa Petrus Lombardus in der hier einschlägigen *distinctio 3* des ersten Buches seiner *Sentenzen* fast ausschließlich Texte aus Augustinus' *De Trinitate* kompiliert, übergeht er doch diese Unterscheidung. Auch der „Augustinist“ Wilhelm von Auvergne, der mit Nachdruck die These von der Realidentität der Seele mit ihren Vermögen vertritt und insofern die Anwendbarkeit des Substanz-Akzidens-Schemas bestreitet⁵⁷, thematisiert die Prä-reflexivität des *se nosse* nicht. Thomas hält dagegen die Sache des Augustinischen *se nosse* im Konzept der *praesentia mentis* fest, unterscheidet aber nicht die „innere“ *memoria, intelligentia* und *voluntas* von der „äußeren“, sondern rechnet *memoria, intelligentia* und *voluntas* insgesamt dem Bereich der Diskursivität zu. Thomas bewahrt also die Idee des unmittelbaren Selbstbezugs der *mens humana*, gibt aber die trinitarische Struktur, die Augustinus diesem Selbstverhältnis zuschreibt, auf. Unter dem Einfluß der Aristotelischen Psychologie begreift Thomas alle Vollzüge der *mens* als Akzidentien.⁵⁸ Nur Gott vermöge direkt durch seine *essentia* zu handeln. Endliche Wesen bedürfen des Umweges über die Potenzen, Habitus und Akte.⁵⁹ Hatte Augus-

⁵⁵ Aristoteles bestimmt die ἐπιστήμη als Akzidens der Seele (vgl. Kat. 1 b1–2). Zu Augustins Auseinandersetzung mit Aristoteles vgl. J. Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, 118–148; ders.: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, in: J. Brachtendorf (Hg.), Gott und sein Bild, 155–170.

⁵⁶ Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit percipiens Dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem Dei tamen imaginem permanere. (Trin. 14.8.11)

⁵⁷ Zu Wilhelm von Auvergne und dessen Augustinisch inspirierter Verteidigung der Einheit der Seele vgl. P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, 110–114.

⁵⁸ In *De Veritate* erklärt Thomas, die *mens*, insofern sie ein Bild Gottes sei, sei nicht im Sinne der *essentia animae*, sondern einer *potentia* (also eines Akzidens) zu verstehen. „Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam.“ (Ver. q 10, a 1) Vgl. auch In I Sent, d 3, q 5, a 1 (Ed. Booth S. 270).

⁵⁹ Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia.

tinus den menschlichen Geist aus dem Geltungsbereich der Substanz-Akzidens-Ontologie herausgenommen, weil der unmittelbare Selbstbezug nach den Gesetzen einer trinitarischen Ontologie zu interpretieren sei, so fügt Thomas ihn dem Substanz-Akzidens-Schema wieder ein.

Augustinus' Gedanke, daß die *mens humana* qua unmittelbarem Selbstbezug immer schon Bild des dreifaltigen Gottes sei, tritt bei Thomas zurück gegenüber der Forderung, sie solle durch moralischen und intellektuellen Fortschritt Gott immer ähnlicher werden, um im Eschaton schließlich zur vollen Ähnlichkeit zu gelangen und so selbst eine trinitarische Struktur anzunehmen. Thomas versteht die Bildlichkeit primär von der Imitation Gottes im diskursiven Denken und Lieben der vernunftbegabten Kreatur her. Gott denkt und liebt sich selbst und ist so selbst Gegenstand seines Denkens und Liebens. Daher, so folgert Thomas, ist der menschliche Geist Bild des dreifaltigen Gottes, wenn er jenen Gegenstand zum Objekt seiner mentalen Tätigkeiten wählt, der auch Objekt des Denkens und Liebens Gottes ist – nämlich Gott selbst.⁶⁰ In der Selbsterkenntnis ist der menschliche Geist nach Thomas dann *imago dei*, wenn diese als indirekte Gotteserkenntnis verstanden wird. Wer sich selbst als Bild des dreifaltigen Gottes erfaßt, der erfaßt darin indirekt eben diesen dreifaltigen Gott.⁶¹ Diese Selbsterkenntnis liegt aber nicht schon in der natürlichen Selbstgegenwart des menschlichen Geistes, sondern ist ein Ergebnis reflexiver Selbstbesinnung. Thomas bindet die Ebenbildlichkeit ausdrücklich an die stets diskursive *actualis cogitatio*.⁶² Augustinus' These, die *mens humana* sei „immer“ schon Bild Gottes, also nicht erst, wenn sie Gott erkennt, sondern seit dem Beginn ihres Daseins, bezieht Thomas nicht etwa auf die *praesentia mentis*, sondern auf die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis. Wenn die *mens* auch nicht immer schon an Gott denke und ihn liebe, so besitze sie doch von Anfang an die dazu erforderlichen *potentiae*. Insofern sie Gott erkennen *könne*, sei die *mens* seit Beginn ihres Bestehens *imago dei*.⁶³ Das Bild des dreifaltigen Gottes ist nach Thomas also primär in den (als Akzidentien kategorisierten) diskursiven Akten der *mens* zu finden, insofern sie auf Gott gerichtet sind, sekundär in diesen Akten, insofern sie die *mens* selbst als *imago dei* erfassen, und tertiär, insofern die *mens* noch vor der Betätigung solcher direkt oder indirekt auf Gott gerichteten Akte die Vermögen zu ihnen besitzt. Offenbar spielt die dem menschlichen Geist wesentliche Selbstpräsenz in Thomas' Begriff der *imago dei* keine Rolle mehr. Die *praesentia mentis* stellt daher – anders als Augustins *se nosse* – kein Symbol der göttlichen Dreifaltigkeit mehr dar. Nach Thomas ist der menschliche Geist zwar immer sich gegenwärtig, aber er ist nicht immer schon trinitarisch strukturiert, sondern wird es erst, wenn er den trinitarischen Gott erfaßt. Diese Unterschiede resultieren daraus, daß Thomas hier ein Augustinisches Thema, nämlich die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes, mit Aristotelischen Mitteln bearbeitet. Trotz dieser Unterschiede gilt aber, daß Tho-

Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura. (Sth I q 77, a 1) Vgl. auch In I Sent d 3, q 4, a 2 (Ed. Booth S. 261).

⁶⁰ Vgl. Sth I q 93, a 4.

⁶¹ Vgl. Sth I q 93, a 8; Ver. q 10, a 7.

⁶² Vgl. Sth I q 93, a 7.

⁶³ Vgl. Sth I q 93, a 7, ad 4.

mas in seiner Theorie der Subjektivität, d. h. in der Herausarbeitung einer ursprünglichen, unvermittelten Selbstgegenwart als Prinzip jeder anderen Form der Selbstzuwendung, nicht Aristoteles sondern Augustinus folgt. Dies ist das Augustinische Erbe in Thomas' Lehre von der Selbsterkenntnis.

ABSTRACT

While Thomas Aquinas follows Aristotle in his doctrine of knowledge of objects, he remains largely faithful to Augustine in his views on self-knowledge. Augustine's theory of *se nosse* as an immediate, non-discursive self-relatedness founding all modes of reflexive self-attendance lives on in Aquinas' concept of *praesentia mentis*. The opposition between illumination and abstraction does not obtain here. However, Augustine ascribes a trinitarian structure to *se nosse* and characterises the intuitive self-consciousness as an image of divine trinity, while Thomas locates the likeness to God in the mind's discursive acts as far as they are directed towards God.

Während Thomas von Aquin in der Lehre von der Gegenstandserkenntnis nicht Augustinus, sondern Aristoteles folgt, bleibt er bei der Behandlung der Selbsterkenntnis in wesentlichen Zügen Augustinus treu. Insbesondere lebt Augustins Theorie des *se nosse* als einer unmittelbaren, nicht diskursiven Selbstbeziehung, die jede reflexive Selbstzuwendung fundiert, in Thomas' Konzept der *praesentia mentis* fort. Der Gegensatz von Illuminations- und Abstraktionstheorie wird so unterlaufen. Allerdings schreibt Augustinus dem *se nosse* eine Trinitätsstruktur zu und bestimmt das intuitive Selbstbewußtsein als Bild der göttlichen Dreifaltigkeit, während Thomas die Gottebenbildlichkeit in den diskursiven Vollzügen sieht, soweit sie sich auf Gott richten.