

Inhaltsübersicht

1. Einleitung S. 2

2. Der Lehre zur Erkenntnis der Körperdinge
nach Thomas von Aquin S. 4

Hauptteil

3. Summa theologiae I, q. 87, art. 1:

Erkennt sich die Verstandesseele durch ihre Wesenheit?

- 3.1 Thomas' Antwort S. 6
- 3.2 Der Weg zur Lösung des Problems S. 7
- 3.3 Andere Anschauungen und ihre Entkräftung S. 13
- 3.4 Der Schluss S. 15

4. Literatur- und Quellenangabe S. 15

1. Einleitung

Der heilige Thomas von Aquin, der wohl bedeutendste Philosoph und Theologe des Hochmittelalters, ist in vielen seiner Lehren und Schriften noch heute aktuell. 1225 in der Nähe Neapels als Sohn adliger Eltern geboren, kam er bald zur Erziehung und Schulbildung zu den Benediktinern. Später trat er dann dem Orden der Dominikaner bei, in deren Auftrag er an verschiedenen Universitäten lehrte, hauptsächlich tat er das in Paris und Rom.

Bis zu dieser Zeit galten die platonistischen Ansichten von Augustinus in den philosophisch-theologischen Bereichen der meisten Universitäten als unumstritten. Im 13. Jahrhundert änderte sich das jedoch, da neue Schriften des Aristoteles entdeckt und kommentiert wurden. Da diese gegenüber dem bisher bekannten und geschätzten Platonismus sehr profan wirkten, war ihr Studium sehr umstritten, in Paris beispielsweise sogar verboten, da die Glaubenshüter fürchteten, die Menschen könnten durch eine Philosophie, die so weltlich war, den rechten Glauben verlieren. Thomas aber war Aristoteliker, er las dessen Schriften und kommentierte sie. Zwar distanzierte er sich von den Radikalen, die sich um den damals bekanntesten Aristoteles-Kommentator, Averroes, scharten, doch auf der anderen Seite setzte er den Aristotelismus dem Platonismus des Augustinus und von Bonaventura offen entgegen. Sein Ziel war dennoch nicht der Sturz der augustianischen Philosophie, sondern deren Vereinigung mit der des Aristoteles. Thomas war zu sehr ein Mensch des Mittelalters, als dass er alte und geschätzte Überlieferungen schlicht außer Kraft gesetzt hätte. So suchte er in allen seinen Werken, Diskussionen und Lehren die Ansichten Augustinus' und die eigenen stark aristotelisch geprägten, zu vereinen, was unmöglich der ein oder anderen systematischen Uneinigkeit entbehren konnte. Oft spricht man in diesem Zusammenhang von einem „christlichen Aristotelismus“, was allerdings den dionysischen und augustianischen Zugeständnissen, die Thomas macht, nicht gerecht wird.

Thomas schrieb viele Werke, eines seiner letzten ist die *Summa theologiae*, ein Werk in drei Bänden, das er bei seinem Tod, 1274, unvollendet zurück ließ. Er schrieb es zu einer Zeit, zu der an der Pariser Universität heftige Diskussionen über die aristotelische Lehre entflammt waren. Sie versetzten allgemein und in vielerlei Hinsicht und Ausprägung die Welt der Philosophie und Theologie, welche sich zunehmend gegeneinander abgrenzten und auszuschließen drohten, was Thomas ebenfalls zu verhindern versuchte, in Aufregung versetzten.

Die *Summa theologiae* sollte ein Lehrwerk für Anfänger der Theologie werden, das wichtigste Wissen sollte kurz, prägnant und in einer übersichtlichen Anordnung dargestellt und erklärt werden. Dabei zeichnet sich vor allem der erste Teil der *Summa* durch seine didaktische Klarheit aus. Zu einem großen Thema, einer *quaestio*, werden mehrere kleine „Unterfragen“, *articuli*, gestellt, deren Klärung im Einzelnen zur Lösung des Gesamtproblems führt. Diese einzelnen Artikel sind

selbst innerlich noch einmal drei geteilt. Zu Beginn eines jeden Artikels werden drei Positionen anderer Philosophen zur Lösung der Artikel-Frage dargestellt. Es folgt die Argumentation von Thomas, die mit einer Lösungstheorie seinerseits endet. Im dritten Teil werden, im Rückverweis auf die vorangegangenen Argumentationsschritte, die eingangs vorgestellten Positionen entkräftet.

Innerhalb des ersten Teils der Summa theologiae befassen sich die Fragen 84 bis 88 mit der intellektuellen Erkenntnis. Thomas entwickelt dabei eine Erkenntnistheorie, die auf der Grundlage der Akt- und Potenzlehre von Aristoteles aufbaut und soweit wie möglich die augustinische Tradition einzubinden versucht.

Thema dieser Hausarbeit ist der erste Artikel der 87. Frage aus dem ersten Band der Summa theologiae: „Erkennt die Verstandesseele sich selbst durch ihre Wesenheit?“ Eine Frage, der nachzugehen auf dem Hintergrund der thomanischen Lehre zur Erkenntnis stofflicher Körper als nicht besonders einfach erscheint, da die Seele als unstoffliche Substanz nicht auf gleiche Weise wie stoffliche Substanzen erkannt werden kann. Wichtig ist diese Frage bei Thomas auch im Hinblick auf die Stellung des Menschen in der Welt und vor Gott und hinsichtlich dessen, was das Wesen des Menschen ist. Es ergibt sich nämlich aus der Argumentation eine Art Rechtfertigung oder Beweisführung dessen, dass der Mensch Geschöpf Gottes ist, welcher ihm in seiner Gnade die Gabe, unter Zuhilfenahme des Körpers geistig erkennen zu können, gegeben hat. Gott hat dem Menschen Anteil an seinem ewigen Licht gegeben, nämlich im tätigen Verstand. Der Verstand ist (als passiver und aktiver) untrennbar mit dem Körper verbunden, weswegen es Thomas nicht wie Platon so sieht, dass die Seele im Körper gefangen gehalten wird, sondern sie ist natürlicher Partner der Körpers. Der ganze Mensch hat Anteil am Licht Gottes durch seinen aktiven Verstand, durch dessen Akt ihm eben diese eigene Teilnahme am göttlichen Licht offenbar wird.

Thomas' Argumente und seine Antwort auf die Frage nach der Selbsterkenntnis der Verstandesseele sollen so ausführlich, wie es im Rahmen einer Hausarbeit möglich erscheint, nachvollzogen werden. Um die erkenntnistheoretische Argumentation hinsichtlich der Seele als einer an sich stofflosen Form des Körpers zu verstehen, scheint es wichtig, die Grundlagen der thomanischen Erkenntnislehre zu kennen und zu beachten, da sie nicht nur die Basis für die Körpererkenntnis ist, sondern auch für die Selbsterkenntnis der Seele, wie nachfolgend genauer erklärt werden wird. Daher wird diese grundlegende Erkenntnistheorie gleich im nächsten Punkt noch einmal so ausführlich wie es nötig und so kurz wie es möglich scheint, dargestellt. Die weiteren Erklärungen im sich dann anschließenden Hauptteil der Arbeit, greifen oftmals auf diese Grundlage zurück. Solche Rückgriffe auf die allgemeine Erkenntnistheorie werden im Hauptteil nicht mehr genau erläutert, sondern es wird durch einen Hinweis auf die Erklärung „weiter oben“ aufmerksam gemacht.

Der Hauptteil dieser Arbeit beschäftigt sich sodann mit der genannten Problemstellung selbst. Hierzu wird als erstes kurz die Antwort des Thomas vorweg genommen, damit die Argumente

besser nachvollzogen werden können, dies scheint mit dem Wissen um das Ziel des Argumentationsganges einfacher, da die einzelnen Schritte so gleich im richtigen Licht gesehen werden können. Anschließend werden die einzelnen Stufen der Argumentation Schritt für Schritt nachvollzogen und teilweise mit Beispielen belegt. Das Werk des Thomas bildet ein enges Gefüge einzelner Argumentationsschritte, welche zum Teil nicht eindeutig gegeneinander abgrenzbar sind, sondern ineinander übergehen. Die Darlegung der einzelnen Schritte geschieht in engem Bezug zum Text der Summa theologiae I.

In einem Unterpunkt des Hauptteiles dieser Arbeit werden die von Thomas angeführten Positionen anderer Philosophen dargestellt und ihre Widerlegung aus der Lösung und Argumentation des Thomas heraus erklärt. Dabei ist es, wie auch im argumentativen Teil dieser Arbeit, nicht möglich, die Positionen der anderen Philosophen ausführlich darzulegen, da es den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Aus dem gleichen Grund kann nicht detailliert beschrieben werden, inwieweit Thomas an diversen Stellen auf Aristoteles, Augustinus oder einen anderen Philosophen zurückgreift oder dessen ursprüngliche Anschauung in einigen Teilen zu seinen Zwecken neu interpretiert und der eigenen Theorie anpasst. Setzt er Lehren voraus, so werden diese nicht eingehend erläutert, sondern nur so weit es für das Verständnis des Textes nötig ist erwähnt. Ein persönlicher Schlusssatz befindet sich nicht am Ende der Arbeit, sie schließt vielmehr mit einer komprimierten Zusammenfassung von Thomas' Problemlösung, da dieser wohl nichts mehr hinzuzufügen ist.

2. Der Lehre zur Erkenntnis der Körperdinge nach Thomas von Aquin

Das Erkennen des Menschen ist ein einheitlicher Prozess, der sich aus mehreren Stufen zusammensetzt. Gerichtet ist die Erkenntnis naturgemäß auf materielle Dinge in der Welt, die für die Sinne erfassbar sind, denn die natürliche Umgebung des Menschen ist die sinnlich erfahrbare Welt. Alles Immaterielle ist vom Menschen nur durch Abstreifen der Materie, durch Abstraktion erkennbar. So erkennt der Mensch allgemein, d. h. aus einem Individuum nimmt er im Verstand das Allgemeine wahr, während er die sinnlich erkennbare Materie, die das Individuelle ausmacht, abstreift.

Grob ist die Erkenntnis des Menschen in Sinnes- und Verstandeserkenntnis zu unterteilen, wobei diese im Menschen wesensmäßig zusammenfallen, da die Seele, die substantielle Form des Menschen ist, ohne ihren materiellen „Teil“, den Körper, nichts erkennen kann, das α zu ihrem Wesen genauso dazu gehört, wie ihr geistiger Anteil. Der Tätigkeit der Seele muss eine Reizung, Affizierung, der Sinne vorangehen. Die Anregung der Sinne durch ein dem jeweiligen Sinn entsprechendes Objekt bildet so die Grundlage jeder Erkenntnis. Denn: „Der menschliche Verstand ist mit

dem Leib verbunden, und deshalb sind der ihm eigentümliche Gegenstand die Naturen körperlicher Dinge oder die Wesenheiten, insofern sie in materiellen Dingen verwirklicht sind.“¹

Das Sinnvermögen der Wahrnehmung wird in Gang gesetzt, indem ein oder mehrere Sinne durch einen Gegenstand gereizt werden, sich gewissermaßen eine ständig mögliche Beziehung zwischen Sinn und Ding tatsächlich aufbaut. Die Wahrnehmung des Gegenstandes wird durch den vermittelten sinnlichen Eindruck (*species sensibilis*) ermöglicht. Dieser geht nicht vom Gegenstand oder dem Menschen als erkennendem Subjekt aus, sondern ist das, *wodurch* ein Gegenstand wahrgenommen wird. Durch das Zusammenwirken der einzelnen Sinne des Gemeinsinnes, des Sinngedächtnisses und der Einbildungskraft entsteht eine Vorstellung (*phantasma*) des Gegenstandes in der Seele. Diese Wahrnehmung ist allerdings noch nicht mit Erkennen gleichzusetzen, da das Wesen, der Inhalt des Gegenstandes noch nicht erfasst ist, sondern lediglich seine materielle Beschaffenheit. Um ein sich ein wahres Urteil zu bilden, was erstes Ziel einer Erkenntnis ist (es wird dabei nicht übersehen, dass das letzte Ziel der Erkenntnis immer Gott ist), da sie erst in ihm wirklich vollzogen wird, muss über die Phantasmata hinaus noch mehr erkannt werden, nämlich das Wesen der Dinge, also das, was ein Ding ist, muss begriffen werden, es muss Begriffe geben. Dies kann nicht von den Sinnen, sondern muss vom Verstand geleistet werden. Dieser stellt zunächst ein passives, rezeptives Erkenntnisvermögen dar (*intellectus possibilis*), das sich seiner Möglichkeit nach auf alle Dinge erstreckt, also alles sein *kann*, aber nicht unmittelbar *ist*, denn es ist passiv oder *potentiell*. Der Verstand muss also, wie die Sinne auch, von einem Anderen in Gang gesetzt werden. Analog zum sinnlichen Eindruck ist hier die entsprechende Form, der verstehbare Eindruck (*species intelligibils*) des Gegenstandes bzw. des im Verstand vorgestellten Bildes verantwortlich, sie gleicht das Ding dem Verstand an. Durch dieses *Wodurch* wird der mögliche Verstand in Wirklichkeit überführt, *aktualisiert*. Indem sich der tätige Verstand (*intellectus agens*) dem wahrgenommenen Phantasma zuwendet, kommt es zu einer Herauslösung, einer Abstraktion des Verstehbaren (*Intelligiblen*) aus dem sinnlich Wahrgenommenen; der Verstand begreift nun das allgemeine Wesen des Gegenstandes, getrennt von den individuellen Akzidenzien. Diese *conversio ad phantasma* des Verstandes ist der Punkt, wo Verstand und Sinn ineinander greifen, der potentielle Verstand zum aktiven Verstand wird, der er in der spontanen Zuwendung bereits ist. Diese Tätigkeit braucht keine körperliche Beihilfe, es muss zwischen Sinn und Verstand vermittelt werden, dies tut der *intellectus agens*. Im Akt des Verstandes wird also das Verstehbare in ihm, in der Vorstellung des Dinges, verstanden.

Offensichtlich erfolgt die Erkenntnis also aposteriorisch, denn nur durch Sinnerfahrung wird der Vorgang ausgelöst, in dem der mögliche Verstand spontan in einen wirklichen überführt wird. Als Vorbedingung der Erkenntnis ist jedoch ein apriorisches Moment nötig, ohne das der Mensch

¹ Summa Theologicae I q. 84, art. 7 c.

nicht erkennen könnte. Der Seele, die als Substanz auf der Grenze zwischen Körper und Geist steht, ist ein natürliches Licht (*lumen naturale*) eigen, welches die Grundlage jeder Erkenntnis ist. Dieses Licht ist nicht im platonischen Sinne als „Einstrahlung von Wahrheit“² zu sehen, sondern ermöglicht das Sehen des Wesens der Dinge dadurch, dass es am ewigen Licht, also dem Licht Gottes, in welchem Sein und Erkennen gleich sind, teilhat. Wie das Auge Licht benötigt, benötigt der Mensch zum Sehen des Intelligiblen im Gegenstand ein Licht. Dieses Licht ist „...Aktivität und Spontaneität des Geistes: intellectus agens.“³

Der Erkenntnisakt läuft, wie oben beschrieben zwischen Subjekt und Objekt ab, dadurch dass das Erkennende zum Objekt geht und reflektierend zu sich zurück kommt. In diesem Kommen zu sich, der Erkenntnis des eigenen Wesens⁴, vollendet sich der Vorgang.

Abschließend ist hierzu zu sagen, dass das Urteil, welches in Zuordnung von Prädikaten, die im Laufe des Erkenntnisvorganges erfasst wurden, zu ihrem korrespondierenden Subjekt besteht, das das Ergebnis der Erkenntnis ist, dann wahr ist, wenn seine Aussage mit der Wirklichkeit übereinstimmt, Maß hierfür sind die wirklichen Dinge, diese aber haben ihr Maß von Gott. Von Gott sind sie also wirklich vollkommen erkannt, weswegen auch er prinzipiell erkennbar ist; in seinem Vollkommenen Erkennen ist er die Dinge. Da die Geistseele einen solchen Ursprung hat, kann auch sie, in eingeschränkter Weise, zu wahrer Erkenntnis kommen.

3. Summa theologiae I, Q. 84, art. 1:

Erkennt sich die Verstandesseele durch ihre Wesenheit?

3.1 Thomas' Antwort:

Die Verstandesseele erkennt, wie oben ausgeführt, von ihr verschiedene Dinge durch Sinneseindrücke, Phantasmata und die Überführung in Akte. Dass die Selbsterkenntnis der Verstandesseele anders von statten gehen muss, ist schon alleine aus ihrer Immaterialität ersichtlich. Thomas beantwortet die Frage des ersten Artikels seiner 87. quaestio in der Summa theologiae I, eindeutig negativ. Die Seele erkennt sich nicht durch ihr Wesen, sondern durch ihren auf irgendein Objekt gerichteten Erkenntnisakt.

² R. Heinzmann, „Thomas von Aquin“, Stuttgart u. a., 1994, S.50.

³ ebd.

⁴ Ohne vorgreifen zu wollen, ist hier in wenigen Worten das angesprochen, was im Zentralteil der Arbeit später, eingebettet in die Argumentation Thomas', genauer erläutert werden soll.

3. 2 Der Weg zur Lösung des Problems

Thomas, der in seine Erkenntnislehre die wichtigsten aristotelischen Grundlagen aufnimmt, versucht auf dieser Basis die Frage nach der Selbsterkenntnis der Verstandesseele zu lösen, wobei einen scheinbaren inneren Widerspruch bei Aristoteles lösen sucht, und außerdem probiert, sofern es im Rahmen seiner Argumentation möglich ist, die augustinische Auffassung beizubehalten.

„Jedwedes Ding ist erkennbar, sofern es in Wirklichkeit und nicht sofern es in Möglichkeit ist.“⁵ So schreibt Aristoteles in der Metaphysik, Thomas übernimmt diese These als Grundlage für die Entwicklung seiner Theorie. Es ist nicht sehr missverständlich, was er damit meint, denn etwas kann nur so sein, wahr sein und erkannt werden, wie es auch in Wirklichkeit ist. Man kann nicht wahrnehmen, dass beispielsweise ein Gesicht rot sein *kann*, die *Möglichkeit hat* rot zu sein /zu werden, wenn es augenblicklich, *in Wirklichkeit*, blass ist. Man erkennt die Röte im Gesicht also nicht, weil man das Gesicht mit dem Gesichtssinn sieht, sondern nur, weil und wenn sie wirklich vorhanden ist. Genau so wie in es in diesem Beispiel mit den Sinnen ist, ist es mit dem Verstand. Erkennt er körperliche Dinge, so kann er nicht erkennen, was nicht ist, sondern nur *möglicherweise* sein kann. Daher kommt es, dass die Seele auch den Urstoff, die *materia prima*, an sich und durch sich selbst, nicht erkennen kann, sondern nur im Verhältnis zu seiner jeweilig wirklichen Form. Denn der Urstoff hat die Möglichkeit alles zu werden, und wird er einer Form (als Substrat) zugeordnet, so wird er wirklich und damit erkennbar. Als pure Möglichkeit ist er, wie das potentiell rote Gesicht, nicht zu erkennen. Hier besteht eine Parallele zur Verstandesseele, in der Thomas' Problemlösung schon hier, zu Anfang seiner Argumentation, angerissen wird: Der aufnahmebereite Verstand kann in seiner Möglichkeit alles sein (s. o.), er kann aber unmöglich als alles erkannt werden, da er es ja nur sein *kann*, aber nicht *ist*. Sobald er aber aktiv wird und das Intelligible aus dem Gegenstand herauslöst, wird er wirklich und kann überhaupt erst –egal wie- erkannt werden, so wie auch der Urstoff erst in einer Form aktualisiert erkannt werden kann.

Von dort ausgehend kann man mit Thomas zunächst schließen, dass also auch stofflose Substanzen, zu diesen gehört der Verstand ja, nur in Wirklichkeit, in ihrem Akt, erkennbar sind. „Soweit eine jede von ihnen Wirklichkeit ist, ebensoweit ist sie auch durch ihre Wesenheit verstehbar.“⁶

Nachdem dieser Aspekt geklärt ist, wendet sich Thomas dem nächsten zu, er setzt die Art und Kraft der Verstandesseele des Menschen in Beziehung zur Erkenntniskraft Gottes und der Engel. Es gibt gewissermaßen drei Stufen innerhalb der Gattung des Verstehbaren, absteigend von Gott als der vollkommenen Erkenntnis hinab zum Menschen mit seinem Verstand als niedrigste Stufe.

⁵ „quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia“ S. th. I, q. 87, art. 1 c.

⁶ „secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per suam essentiam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essebntiam intelligibilis.“ S. th. I, q. 87, art. 1c.

In Gott sind Sein und erkennen ein und dasselbe, da er reine und vollkommene Wirklichkeit, *purus actus*, ist. Durch seine totale aktuelle Erkenntnis ist er die Verwirklichung aller Seinsmöglichkeiten, er ist zu nichts in Potenz, sondern verhält sich immer und zu allem aktuell. So erkennt er durch sein Wesen ausnahmslos alles, sich selbst inbegriffen.

Von seinem Wesen, der vollkommenen Erkenntnis, hat Gott den Engeln und Menschen etwas „eingepflanzt“, was ihnen auch, in eingeschränktem Maße und noch einmal gegeneinander abgestuft, die Möglichkeit zur aktuellen Erkenntnis gibt.

Der Engel steht eine Stufe unter Gott. Zwar gehört auch er zu der „Gattung des Verstehbaren als Wirklichkeit“⁷, aber er ist nicht reine Aktualität, wie es Gott ist, in ihm gibt es eine, wenn auch sehr geringe, „Restpotenz“. Sein Wesen wird nicht, wie das Gottes, durch aktuelle Erkenntnis erschöpft, er erkennt nicht alles aktuell. Sich selbst kann er wohl durch sein Wesen erkennen, aber nicht das, was anders ist als er. Solches erkennt er, wie der Mensch die Körperdinge erkennt, durch dessen Ähnlichkeit. So wäre für ihn die Erkenntnis Gottes durch sein eigenes Wesen zunächst potentiell.

Auf der untersten Stufe in der Gattung der verstehbaren Dinge steht der Verstand des Menschen. Die Seele steht auf der Grenze zwischen den rein stofflosen Substanzen auf der einen und den rein materiellen auf der anderen Seite. Sie ist Form des Menschen, eine Verbindung mit dem Urstoff auf höchster Ebene, sie macht den Menschen zum Menschen, beherrscht ihre Materie, den menschlichen Körper also, da sie „edler“ ist als diese und hat daher die Möglichkeit, im Akt darüber hinauszugehen. Der Mensch steht also in der Rangordnung der verstandbegabten Substanzen auf der untersten Stufe. Sein Verstand ist des Aktes „beraubt“, verhält sich demnach, wie der Urstoff zu den Sinnesdingen (s. o.), zu allem Verstehbaren potenziell, „...daher wird er ‚möglicher‘ Verstand genannt.“⁸, wie es Aristoteles in „de Anima“ beschreibt. Beim Menschen ist es nicht wie bei Gott oder den Engeln der Fall, dass der Verstand dasselbe wie das Verstandene ist, denn er ist nur potentiell, und sein Wesen (das des Verstandes) ist es, die Möglichkeit wirklich des wirklichen Erkennens zu besitzen, aber nicht selbst vollkommen in der Erkenntnis oder selbst durch sich verstanden zu sein. Der Verstand ist also aus sich heraus fähig Dinge zu erkennen. Jedoch, wie beschrieben, hat er nicht die Kraft „... erkannt zu werden, außer sofern er in Wirklichkeit versetzt wird.“⁹ Das ist, wie eben erklärt, nicht ständig der Fall.

Um Thomas' Antwort nicht falsch zu verstehen oder falsch zuzuordnen, muss sie von anderen Anschauungen unterschieden und getrennt werden. Thomas selbst sieht dieses Problem natürlich

⁷ „...in genere intellegibilium ut actus...“ S. th I, q. 87, art. 1c

⁸ „unde ‚possibilis‘ nominatur.“ S. th. I, q. 87, art. 1c.

⁹ „...non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.“ ebd.

und grenzt seine These daher deutlich gegen andere ab. So kommt er auf den Platonismus zu sprechen und trennt dessen Theorie zur Selbsterkenntnis der Seele streng von der seinen.

So wie die einzelne Stufen der Erkenntnisweise unterteilt werden, also in vollkommene Aktualität bei Gott, Aktualität und Potenz beim Engel und reine Potenz beim Menschen, womit das sich ver-stehende und verwirklichende Sein Gottes oben an der Spitze steht, so setzen die Platoniker ver-stehbare und verstandschenkende, *teilgebende* Formen, nämlich die *Ideen*, über die Kraft des *teil-nehmenden* Verstandes. Sie sagen nämlich, dass der Verstand nur verstehen kann, indem er an diesen höher stehenden Seinsheiten teilhat. Ihnen zu Folge würde der Verstand aktiv, also wirk-lich, indem er sich durch die Wahrnehmung der Sinnesdinge an die höher gestellten Ideen blitzar-tig erinnern und so die Dinge in der Welt erkennen würde. Durch solche Teilhabe an den immate-riellen Dingen würde der menschliche Verstand sich demnach selbst erkennen.

Doch so kann es nicht sein. Denn alle Menschen leben in einer Körperwelt, sind ja selbst Körper und wären ohne Körper nicht das, was sie sind. Da also der Körper untrennbar zum Wesen des Menschen gehört, genau wie der Verstand auch, ist es für den Menschen, und damit auch für seine Seele, ganz natürlich, dass er sich in dieser Welt auf andere stoffliche Körper, die er mit seinen Sinnen erkennen kann, bezieht. Dies ist im siebten Artikel der 84. Frage desselben Werkes von Thomas erklärt. Es wäre somit paradox zu behaupten, dass, obwohl der Mensch als Sinneswesen in einer Körperwelt lebt, er sich zur Erkenntnis auf konkrete, aber unstoffliche, mit den Sinnen nicht greifbare Formen bezieht, zu denen er nur in einer Erinnerung gelangen kann, zumal es sich nur schlecht mit der Schöpfung des Menschen durch Gott verbinden lässt, dass die Seele vor ihrer „Einkerkerung“ in den menschlichen Körper schon in einer überweltlichen „Ideenzone“ gelebt und sich dort die Grundlagen für ihre späteren Erinnerungen angeeignet hat.

Wenn man nun alles, was bisher erklärt wurde zusammennimmt, so folgt: Da der Verstand nur das erkennen kann, was wirklich da ist, aber nichts, was nur möglich ist, da er die Möglichkeit, Dinge zu erkennen, aus sich heraus hat, aber aktuell werden muss, um die Erkenntnis zu vollzie-hen, was wiederum nur über die sinnliche Wahrnehmung geschieht und nicht von einem getrennt existierenden Formenreich kommen kann, kann sich der Verstand nur soweit erkennen, wie „...*er in die Wirklichkeit (der Tätigkeit) versetzt wird durch die mittels des Lichtes des tätigen Verstan-des abgezogenen Erkenntnisbilder.*“¹⁰. Dies ist die Schlussfolgerung, mit der das Problem eigent-lich gelöst ist.

Um die Ausführung noch genauer zu begreifen, scheint es noch wichtig zu verstehen, was dieses schon weiter oben angesprochene Licht ist und bewirkt. Das Licht bewirkt, dass etwas aus der Möglichkeit des Erkennens heraus in den Akt überführt wird, also etwas der Möglichkeit nach

¹⁰ „...secundum quod fit in actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis...“ S. th. I, q. 87, art. 1 c.

Verstehbares auch wirklich verstanden wird. Es (das Licht) ist die „...Wirklichkeit des möglichen Verstandes“¹¹ also der Grund, weswegen wir Menschen verstehen können, es ist der *intellectus agens* selbst. Der Ursprung dieses Lichtes liegt in Gott, welcher selbst das ewige unerschaffene Licht ist. Dem Menschen hat er, wie oben schon erwähnt, bei seiner Schöpfung einen, wenn auch schwachen, Anteil dieses Lichtes mitgegeben, eingepflanzt. So nimmt dieser am ewigen göttlichen Licht teil, und hat dadurch die Kraft wirklich zu erkennen, aus den Sinnesbildern zu abstrahieren. Die Erkenntnis ist folglich ein Geschenk Gottes an den Menschen.

Diese thomistische Theorie der Teilnahme, der *participatio*, am göttlichen Licht ist nicht gleichzusetzen mit der augustinischen Illuminationslehre, die besagt, dass wie für das Sehen das Licht der Sonne, so für die Erkenntnis eine Erleuchtung von Seiten Gottes notwendig sei. Diese bestehe darin, dass ewige Wahrheiten durch Gott in den Menschen einstrahlen. Die Einstrahlung, *illuminatio*, ist demnach in gewisser Weise schon mit „...Keimgründen schwanger.“¹², also ist eine apriorische Erkenntnis im Menschen grundgelegt. Demgegenüber hat das natürliche Licht, das *lumen naturale*, bei Thomas eine ganz neutrale Funktion und ist Gabe Gottes, die noch keine apriorische Erkenntnis der Dinge mit sich bringt.

Um das Wichtigste der allgemeinen Erkenntnis und damit auch der Selbsterkenntnis der Seele ganz komprimiert zusammenzufassen, kann man sagen: Das Erkennen einer Wirklichkeit *außerhalb* des Subjekts kann man als ein „Hinausgehen des Erkennenden zum Objekt“¹³ bezeichnen. Das Prinzip der Erkenntnis, das partizipierende Licht, der *intellectus agens*, kommt in einer Reflexion *auf* sich selbst *zu* sich selbst zurück. Zurück vom Erkenntnisakt, der irgendwo zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt liegt. In dieser Rückkehr geschieht die Erkenntnis des eigenen Wesens, das ja in diesem Moment aktuell ist. Und „In der Erkenntnis des eigenen Wesens vollendet sich diese Rückkunft geistbegabter Wesen.“¹⁴. Die Seele erkennt also erst ihr Objekt, dann in ihrer Tätigkeit ihre Wirklichkeit und zuletzt, nämlich in ihrer Wirklichkeit, ihre Natur. Sich erkennen heißt für die Seele also „zu sich (zurück-)kommen“.

So kann man in einem Satz sagen: „Unser Verstand erkennt sich also nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Wirklichkeit (seine Tätigkeit).“¹⁵

Diese Lösung des Ausgangsproblems gilt gleich in zweifacher Weise. Und zwar spricht Thomas hierbei von der **Erkenntnis im Einzelnen** gegenüber der **Erkenntnis im Allgemeinen**, die beiden sind voneinander verschieden.

¹¹ „...quod est actus (...) mediantibus intellectus possibilis.“ Ebd.

¹² P. Böhner, E. Gilson, „Christliche Philosophie“, Paderborn 1954.

¹³ R. Heinzmann, „Thomas von Aquin“, Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

¹⁴ Vgl. Heinzmann, S. 50.

¹⁵ „Non ergo per essentiam ausm, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.“ S. th. I, q. 87, art. 1c.

Mit der **Erkenntnis im Einzelnen** ist gemeint, dass einem jeden Menschen sein Verstand bewusst ist, was alleine dadurch geschieht, dass dieser immer in irgendeiner Form da ist, ständig gegenwärtig bleibt. Das erkennt ein Mensch einfach, indem er bemerkt, dass er denkt und erkennt, und zwar nicht nur ab und zu sondern in gewisser Weise ununterbrochen. Denn um jederzeit spontan erkennen zu können muss etwas vorhanden sein, was die Grundlage dafür ist, und dieses ist der mögliche und aktive Verstand. Daher „...nimmt Sokrates oder Plato wahr, daß er eine verstandbegabte Seele hat, indem er wahrnimmt, daß er denkt.“¹⁶ Diese erste Erkenntnis der Seele im Einzelfall besteht also aus einem Gegenwartsbewusstsein des eigenen Verstandes. Dabei „...hält Thomas an einer Art augustinisch geprägter habitueller Selbstgegenwart der menschlichen Geistigkeit fest...“¹⁷.

Die zweite Erkenntnis vom menschlichen Geist, nämlich die **allgemeine Erkenntnis** über die Natur des Verstandes, ist nicht so offensichtlich, sie erfordert, über die ständige Selbstgegenwart des Geistes hinaus, eine genauere Untersuchung. Daher ist auch verständlich, warum sich vor Thomas nach dessen Ansicht schon so viele in dieser Frage geirrt haben. Um zu dieser allgemeinen Erkenntnis über die Natur des menschlichen Verstandes zu kommen, muss bei dessen Akt angesetzt werden, da wir ja, wie schon erklärt, nur hierdurch überhaupt irgendetwas von der Seele erkennen können. Nur durch die Wirklichkeit des Verstandes können wir ihn erkennen und uns ein Urteil über ihn bilden. Aus dem Akt der Seele schließen wir also in einer Art „Doppelreflexion“ (der Erkenntnisakt wird noch einmal aktuiert) auf die göttliche Natur des Verstandes. In der Abstrahierung des Verstehbaren aus der sinnlich wahrnehmbaren Materie stellt der Verstand fest, dass er nicht von der gleichen Art, der gleichen Gattung und Substanz wie die Materie ist, sondern von ihr verschieden. Es folgt, dass er feststellt, dass er immateriell und so von allen Dingen in dieser Welt, ausgenommen dem Verstand anderer Menschen, substantial verschieden ist. Dies ist natürlich nur möglich, wenn der Geist, seiner selbst bewusst, sich selbst und der Welt gegenüber gegenwärtig ist und sich nicht außerhalb der Welt zu verstehen sucht. Dieser Theorie passt auch in die Ansicht Thomas' bezüglich des Menschen als untrennbare Einheit von Leib und Seele hier in der Welt. Der Geist ist wie der Körper in der Welt gegenwärtig. Dementsprechend interpretiert Thomas auch Augustinus hinsichtlich der Forschung nach dem Geist: „Deswegen sagt Augustinus (...): ‚Nicht wie einen Abwesenden suche sich der Geist zu erkennen, sondern er suche den Gegenwärtigen heraus zu erkennen.‘ d. h. er soll seine Verschiedenheit von anderen Dingen und damit seine Wesenheit und seine Natur zu erkennen suchen.“¹⁸ Der Verstand erkennt seine Natur,

¹⁶ „...Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere.“ S. th. I, q.87, art.

1c

¹⁷ M. Gumann, „Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin“, Regensburg, 1999, S. 97.

¹⁸ „Propter Augustinus dicit (...): ‚Non velut absentem se quaerant mens cernere; sed praesentem quaerat discernere‘, idest cognoscere differentia suam ab aliis rebus, quod es cognoscere quidditatem et naturam suam.“ S. th. I, q. 87, art.

deren göttlichen Ursprung, also in seiner Verschiedenheit von anderen Dingen. Nun kann er dies, wie alle anderen Dinge, jedoch nur durch das ihm geschenkte am Licht Gottes teilnehmende Verstandeslicht. Er erkennt seine Natur und seinen Ursprung folglich durch diese, seine Natur und seinen Ursprung, selber. Das partizipierte Licht ist Prinzip jeder Erkenntnis. Die Erkenntnis „...kommt uns zu, sofern sich das Licht unseres Verstandes von der göttlichen Wahrheit herleitet, in der die Urbilder aller Dinge enthalten sind (84,5).“¹⁹ Mit diesem Satz, der eingangs noch einmal das Verstandeslicht als Grundlage der Erkenntnis betont, wird weiter eine Aussage des Augustinus' eingeleitet, die Thomas für seine Theorie verwenden kann. In der göttlichen Wahrheit sind die Urbilder der Dinge enthalten, insofern Gott reine Wirklichkeit ist und so alles Erkennbare in sich fasst. „Daher sagt Augustinus: ‚wir schauen in der unverletzlichen Wahrheit aus der wir so vollkommen wie möglich bestimmen, nicht wie eines jeden Menschen Geist beschaffen ist, sondern wie er nach den ewigen Urbildern beschaffen sein soll.‘“²⁰ Während Augustinus hier ursprünglich, entsprechend seiner Erkenntnistheorie, sicherlich meinte, dass man den Geist des Menschen nicht durch Summierung einzelner Begegnungen mit Menschenggeistern erhält, sondern dadurch, dass die von den ewigen Gründen, den *rationes aeternes*, aus, dem Verstand, gleich der blitzartigen Erinnerung, wie sie Platon beschreibt, schon vor aller Erfahrung eingepflanzt ist, und mit einem Mal einleuchtet, was das Wesen und die Natur des menschlichen Geistes ist, interpretiert Thomas es, bezogen auf den eigenen Erkenntnis-Entwurf, anders: Wir erkennen die Natur des menschlichen Geistes durch unsere Teilhabe am göttlichen Licht und damit in den ewigen Gründen. Wir erkennen die Natur unseres Verstandes durch das Licht in uns, das den Verstand aktuell werden, erkennen und damit reflektieren lässt, wodurch letzten Endes die göttliche Natur des Verstandes, wie eben erklärt, erkannt wird.

3. 3 Andere Anschauungen und ihre Entkräftung:

Während Thomas diese Theorie entwickelte, lagen ihm aus der Philosophie(-Geschichte) andere Positionen vor, mit denen er sich auseinandersetzen musste, was er innerhalb seiner Argumentation auch tut. Seine Argumentationsschritte selbst implizieren die Auseinandersetzung mit diesen anderen Positionen und rechtfertigen die Stellung Thomas'. Aus seiner Theorie geht hervor, dass

1c. - In wiefern Thomas Augustinus hier authentisch interpretiert oder diesem seine eigene Meinung in den Mund gelegt hat, ist an dieser Stelle schlecht nachzuvollziehen.

¹⁹ „...compedit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in quae rationes rerum omnium continentur, sicut supra dictum est.“ S. th. I, q. 87, art. 1c.

²⁰ „Und et augustinus dicit, in 9 de Trin (cap.6): ‚Inttuemur inviolabilem veritate ax qua perfectte, quantum possumus, definimus non qualis uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.‘“ S. th. I.

andere Meinungen zu der Frage, ohne in der Entwicklung zur Lösung selbst genannt zu werden, nicht richtig sein können. Sie werden systematisch ausgeschlossen.

Um dies noch einmal zu verdeutlichen greift Thomas drei Theorien heraus, an denen er noch einmal seine Position in Unterschied zu anderen verdeutlicht.

Der dem Platonismus zugeneigte Kirchenlehrer Augustinus, auch zu Thomas' Zeit nicht nur in Glaubensfragen eine absolute Autorität, vertrat in seiner Schrift „De Trinitate“ die Auffassung: „Der Geist erkennt sich selbst durch sich selbst, denn er ist körperlos.“²¹ Grundlegend für diese Aussage ist ein Verständnis von Erkenntnis, nach dem Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann, also Körperdinge vom Körper und körperlose Dinge nur von Körperlosem. Demzufolge würde sich die intellektive Seele also durch ihr Wesen selbst erkennen, da sie stofflos ist und es ihr Wesen ist, Stoffloses zu erkennen. Die Selbsterkenntnis der Seele besteht folglich in einer Art der Betrachtung des eigenen Wesens noch bevor überhaupt etwas anderes erkannt werden kann. In diesem Punkt ist der Widerspruch zu Thomas offensichtlich. Die Selbsterkenntnis der Seele ist bei ihm ein Akt, der der Erkenntnis eines anderen Dinges in der Reflexion und Rückkehr der Seele zu sich selbst folgt und nicht eine apriorische Wesenseigenheit der Seele. Denn sie erkennt sich ja, wie ganz zu Beginn der thomanischen Argumentation erklärt wird, durch ihre Wirklichkeit. Der Verstand erkennt sich selbst in der Erkenntnis, „... ,weil er sich selbst liebt’...“²², wie Augustinus an der letzt zitierten Stelle fortfährt. Lieben kann man aber nur das, was man kennt. Der Geist erkennt sich also schon auf gewisse Weise durch sein Wesen. Aber nicht in der Art, wie es Augustinus der allgemeinen Auffassung nach meinte. Denn etwas kann *entweder* durch sich selbst, also durch sein Wesen bekannt sein, weil man es schlicht nicht auf irgendeine andere Weise erkennen kann, wie es beispielsweise bei einem der ersten Prinzipien der Erkenntnis, der Erkenntnis des Seins, ist. Jeder weiß, was Sein ist, weil es ihm als einzige apriorische Grundlage zusammen mit dem Licht des Verstandes von Gott geschenkt wurde. So ist es erklärtermaßen mit der Seele nicht, wie es jedoch die gemäß der original-augustinischen Auffassung wäre. *Oder* man kennt etwas durch sich selbst, da man ihm nichts hinzufügen muss, um es zu erkennen. Die Substanz zum Beispiel ist nur erkennbar, wenn ihr etwas, nämlich eine bestimmte Form, zugefügt wird. Sie ist folglich nicht durch sich selbst erkennbar. Anders ist es z. B. mit der Farbe, die man erkennt, ohne, dass etwas bestimmtes Weiteres vorhanden ist, die also als durch sich bekannt gelten kann. In dieser Hinsicht ist auch die verstandbegabte Seele durch sich erkennbar. Nämlich nicht durch Hinzufügung, sondern durch den ihr wesenseigenen Akt.

Als Zweites greift Thomas die Feststellung auf, dass die verstandbegabte Substanz, die Gott den Engeln verlieh, die gleiche sei, wie diejenige, welche er bei der Schöpfung dem Menschen

²¹ „mens seipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea“ S. th. I, q. 84, art. 1 ad 1

²² „... ,quia ipsa seipsam amat’ ...“ S. th. I, q. 87, art. 1, ad 1.

schenkte. Und da es unstrittig sei, dass die Engel sich selbst durch ihr Wesen erkennen, müsste dies auch die menschliche Seele tun, da sie eben von der gleichen Substanz, wie die Erkenntnis-kraft der Engel sei, und daher auf gleiche Weise erkenne. Auch dieser Einwand ist in der Argu-mentation Thomas' schon genauer erläutert und außer Kraft gesetzt. Wie beschrieben, ist in den Engeln durch die fast restlose Aktivität ihres Verstandes, der Verstand und das Verstandene das-selbe. Sie erkennen sich also tatsächlich durch ihr Wesen. Es stimmt auch, dass im Menschen die gleiche Art der verstandbegabten Substanz wirksam ist. Der Punkt, weswegen die Aussage der Selbsterkenntnis der Seele auf den Menschen nicht zutrifft, ist der schon oben erklärte. Der Mensch steht in der Gattung des Verstehbaren auf einer niedrigeren Stufe als der Engel, sein Verstand ist nicht ständig aktuell. Vielmehr ist das Gegenteil ist der Fall. Der Verstand des Men-schen ist entweder in der Potenz alles zu werden, oder er ist im Akt die Wirklichkeit des Versteh-baren, der *intellectus agens*. Und dieser ist das göttliche Licht in ihm.

Eine dritte Position vertrat der im Mittelalter neu entdeckte Aristoteles. Seine Auffassung scheint in dem Werk „De Anima“ klar ausgedrückt: „In den stofflosen Wesen sind Verstand und das, was verstanden wird, dasselbe“²³. So müsse es also auch für die Verstandesseele gelten, denn sie ist ohne Stoff. Auch hier die offensichtliche Aussage: Die Seele erkennt sich durch ihr Wesen.

Jedoch scheint sich Aristoteles zu widersprechen. Denn nur einige Zeilen vor der letztgenannter Aussage spricht er in „De Anima“ davon, dass der Verstand sich auf die gleiche Weise erkenne, wie er die übrigen Gegenstände in der Welt erkennt. Das hieße, dass der Verstand sich durch Ab-straktion begreifen würde, wie es weiter oben unter 1. erklärt worden ist. Das nun steht offenbar im Gegensatz zu der Aussage, dass die Seele durch ihr Wesen erkennt, denn dadurch er-kennt sie die von ihr verschiedenen Dinge nicht.

Thomas schafft es, diese beiden Aussagen zu vereinen. Es ist, wie erklärt, tatsächlich so, dass der Verstand in Wirklichkeit das Verstandene ist, natürlich nur in der Wirklichkeit des Verstanden-seins und nicht so, als sei ein erkannter Gegenstand selbst in dem erkennenden Verstand, dies wird weiter unten erklärt. Wie der Sinn in der erwähnten Form, der *specia sensibilis*, das sinnlich Erfassbare in der Wirklichkeit dessen, wie wahrgenommen wird, ist, genauso ist es mit dem wirk-lichen Verstehen und der *species intelligibilis* der verstehbaren Dinge. Sie ist dann die „...Form des Verstandes in Wirklichkeit.“²⁴ Der Verstand wird durch diese Form zuerst aktuell, und er-kennt sich dann selbst durch die eben erkannte Form, die nun im Erkennen, als Erkannte, auch die seine ist, selbst. Also erkennt sich der Verstand als einen Erkennenden durch die Form des er-kannten Gegenstandes. Kurz: Er erkennt sich in seinem jeweiligen Erkenntnisakt, wie es schon mehrmals erklärt wurde. Damit ist der innere Widerspruch von Aristoteles geklärt. Denn zum

²³ „in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur“ S. th. I, q. 87, art. 1, ad 3.

²⁴ „...quae est forma intellectus in actu.“ S. th. I, q. 87, art.1, ad 3.

einen erkennt sich der Verstand, wie andere er Dinge auch erkennt, durch Bilder, die in ihm sind. Durch sie wird er wirklich und kommt zu sich, wobei er sich ja erkennt (s. o.). Zum anderen erkennt er sich dadurch, dass er ohne Stoff, und damit das Verstandene und Verstehbare (die intelligible Form) des zu verstehenden Dinges ist. Denn der Satz, dass der Verstand das Verstandene ist, der ausschließlich für stofflose Dinge gilt, wie Averroes erklärt, kann nach Thomas auch heißen: „in Wesen, die in Wirklichkeit verstanden sind, sind Verstand und das, was verstanden wird (also die species intelligibilis, M.J.), dasselbe“²⁵. Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas schwer verständliche Aussage leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass ein Ding doch nur dann wirklich erkannt ist, wenn es stofflos ist, da sie Materie im Erkenntnisprozess ja abgestreift wird. Daher ist leicht ersichtlich, dass z. B. im Engel Verstand und Verstandenes dasselbe ist, denn der Engel ist ohne Stoff und die Form des erkannten Dinges ist auch ohne Stoff. Bei materiellen Dingen dagegen ist der Verstand das Verstehbare an dem materiellen Ding, denn hat man verstanden, was ein Bus ist, so nicht den Bus selbst der Verstand, sondern seine (intelligible) Form.

3. 4 Der Schluss:

Die Verstandesseele erkennt sich selbst durch ihren Akt. Denn nur darin ist sie wirklich, also erkennbar. Dem Akt vorgeschaltet sind die intelligiblen Formen der Erkenntnisobjekte, die er in seinem Akt selber wird, und durch die er sich letzten Endes selbst erkennt, da dies aus der Reflexion der Abstraktion der Form heraus geschieht.

4. Literatur- und Quellenangabe:

Quelle:

Thomas von Aquin, Summa theologiae I, Q. 87 art.1 in: „Die dt. Thomasausgabe“ Bd. 6, übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, Verl. Anton Pustet, Salzburg 1937.

Sekundärliteratur:

Thomas von Aquin, „Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis“³ (Quaestio 84-88 des 1. Teils der Summa de theologia), übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1986.

R. Heinzmann, „Thomas von Aquin“, Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

A. Zimmermann, „Thomas Lesern“, Stuttgart, Bad Cannstadt 2000

M. Gumann, „Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin“, Regensburg 1999.

P. Böhner u. E. Gilson, „Christliche Philosophie“, Paderbaorn 1954

E. Gilson, „Der Geist der mittelalterlichen Philosophie“, Wien, 1950.

²⁵ „in his quae sunt intellecta in actu, idem est, intellectus et quod intelligitur“ S. th. I, q. 87, art. 1, ad 3.