

Selbstbezug und Selbstwissen


Texte zu einer
mittelalterlichen Debatte

Herausgegeben, übersetzt und kommentiert
von Dominik Perler und Sonja Schierbaum

Klostermann **RoteReihe**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg, alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.
Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 1865-7095
ISBN 978-3-465-04225-9

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Selbstbezug und Selbstwissen: eine Problemskizze	11
2. Der aristotelische und augustinische Hintergrund der mittelalterlichen Debatte	18
3. Zwei Modelle der Reflexivität	38
4. Die kognitiven Hilfsmittel	51
5. Das Subjekt	57
6. Literatur	64

Texte und Kommentare

1. Thomas von Aquin	69
1.1 Einführung	69
1.2 Text: <i>Summa theologiae</i> I, q. 87	80
1.3 Text: <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> , q. 10, art. 8 ...	100
2. Petrus Johannis Olivi	127
2.1 Einführung	127
2.2 Text: <i>Quaestiones in II librum Sententiarum</i> , q. 76	138
2.3 Text: <i>Quaestiones in II librum Sententiarum</i> , q. 79	148

3. Roger Marston	177
3.1 Einführung	177
3.2 Text: <i>Quaestiones disputatae de anima</i> , q. 1	186
4. Thomas Sutton	219
4.1 Einführung	219
4.2 Text: <i>Quaestiones ordinariae</i> , q. 3	228
5. Matthäus von Aquasparta	249
5.1 Einführung	249
5.2 Text: <i>Quaestiones de cognitione</i> , q. 5	258
6. Heinrich von Gent	283
6.1 Einführung	283
6.2 Text: <i>Quodlibet</i> IV, q. 7	294
6.3 Text: <i>Quodlibet</i> XV, q. 8	340
6.4 Text: <i>Quodlibet</i> XV, q. 9	352
7. Dietrich von Freiberg	365
7.1 Einführung	365
7.2 Text: <i>De visione beatifica</i> , pars 1	376
8. Wilhelm von Ockham	407
8.1 Einführung	407
8.2 Text: <i>Ordinatio</i> , prologus, q. 1, art. 1	416
8.3 Text: <i>Quaestiones in librum quartum Sententiarum</i> (<i>Reportatio</i>), q. 14	424
8.4 Text: <i>Quodlibet</i> II, q. 12	436
8.5 Text: <i>Quodlibet</i> I, q. 14	442

9. Walter Chatton	451
9.1 Einführung	451
9.2 Text: <i>Lectura et Reportatio super Sententias</i> , prologus, q. 2, art. 5	462
10. Johannes Buridan	489
10.1 Einführung	489
10.2 Text: <i>Quaestiones in De anima</i> III, q. 9.	498
Textnachweise	513
Personenregister	515
Sachregister	517

Vorwort

»Was ist denn der Erkenntnis so gegenwärtig wie das, was dem Geist gegenwärtig ist? Oder was ist dem Geist so gegenwärtig wie der Geist selbst?«

Augustinus, *De trinitate* X.7.10

Dass dem eigenen Geist nichts so gegenwärtig ist wie er selbst, erscheint ebenso einleuchtend wie verwirrend. Wenn wir an etwas denken, können wir nämlich nichts so unmittelbar und mühelos erfassen wie unser eigenes Denken. Doch ist uns dann wirklich gleich der ganze Geist gegenwärtig oder nur ein einzelner Denkakt mit seinem besonderen Inhalt? Warum wird uns dann der eigene Geist gegenwärtig? Auf welche Weise wird er uns gegenwärtig? Und welche Art von Wissen können wir aufgrund dieser Gegenwart von ihm erwerben? Diese Fragen wurden im Mittelalter ausführlich und äußerst subtil diskutiert. Ausgehend von Aristoteles und Augustin versuchten die scholastischen Autoren, das vertraute und doch verwirrende Phänomen des Selbstwissens zu erklären. Genau wie heutige Philosophen zielten sie darauf ab, dieses Phänomen begrifflich präzise zu fassen, aber auch seine Entstehung und seine besondere Funktion in Erkenntnisprozessen zu analysieren.

Im vorliegenden Band sollen die mittelalterlichen Analysen erschlossen und philosophiehistorisch aufgearbeitet werden. Drei Ziele stehen dabei im Vordergrund. Erstens sollen wichtige Texte aus dem 13. und 14. Jahrhundert, die weit über das Mittelalter hinaus die philosophischen Debatten geprägt haben, in einer zweisprachigen Ausgabe zugänglich gemacht werden. Die meisten Texte, die von insgesamt zehn Autoren stammen, liegen hier zum ersten Mal in einer Übersetzung in eine moderne Sprache vor. Zweitens sollen die Texteingführungen den historischen Kontext skizzieren, den Diskussionshintergrund beleuchten und einen Einstieg in die philosophi-

sche Auseinandersetzung mit den einzelnen Theorien ermöglichen. Natürlich können sie keine ausgefeilte Interpretation entwickeln, aber sie sollen eine exegetische Hilfe bieten und dazu anregen, die zentralen Thesen und Argumente in den Blick zu nehmen. Drittens schließlich soll die Gesamteinleitung den systematischen Rahmen der ganzen mittelalterlichen Debatte abstecken, ihren besonderen Hintergrund aufzeigen und auf einige Kernprobleme hinweisen, die bei allen hier versammelten Autoren – von Thomas von Aquin bis Johannes Buridan – immer wieder auftauchen.

Ohne die tatkräftige Hilfe und Unterstützung, die wir von zahlreichen Personen erfahren haben, wäre dieser Band wohl nicht zustande kommen. Im Wintersemester 2013/14 haben wir eine erste Fassung aller Texte und Einführungen in einem Seminar an der Humboldt-Universität zu Berlin vorgestellt. Wir danken den Studierenden, die an diesem Seminar teilgenommen haben, für ihre zahlreichen Kommentare und die lebendigen Diskussionen. Ebenso dankbar sind wir den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums, auf dem wir die Einleitung zur Diskussion gestellt haben, für ihre Verbesserungsvorschläge. Stephan Schmid sind wir für detaillierte, scharfsinnige Kommentare zur gesamten Einleitung zu Dank verpflichtet. Cécile Bonneton und Ramona Winter haben die Einleitung ebenfalls kommentiert und uns bei den Druckvorbereitungen unterstützt. Ihnen sei ebenfalls herzlich gedankt. Schließlich gebührt unser Dank auch den Verlagen, die uns die Druckerlaubnis für einige lateinische Texte gegeben haben.

Berlin, im März 2014

Einleitung

1. Selbstbezug und Selbstwissen: eine Problemskizze

Können wir uns auf uns selbst beziehen und ein Wissen von uns gewinnen? Selbstverständlich ist dies möglich, könnte man sogleich erwidern. Wir sind nämlich imstande, unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf Gegenstände und Personen in unserer Umgebung zu richten, sondern auch auf uns selbst. Genau wie den Stuhl, auf dem ich sitze, und den Freund, mit dem ich mich unterhalte, kann ich auch mich selbst als einen raumzeitlichen Gegenstand wahrnehmen, mich selbst beschreiben und so ein Wissen von mir gewinnen. So kann ich wissen, dass ich blaue Hosen trage, weil ich dies unmittelbar sehe, und ich kann auch wissen, dass ich mich mit dem Freund unterhalte, weil ich meine eigenen Worte höre. Ich kann sogar wissen, dass ich über besondere Eigenschaften – etwa eine große Nase und eine unverwechselbare Stimme – verfüge, durch die ich mich von anderen Menschen unterscheide. Kurz gesagt: Ich kann mich *von außen* auf mich beziehen, indem ich mich selbst wahrnehme. Auf dieser Grundlage erwerbe ich ein Wissen, das von gleicher Art ist wie das Wissen, das ich von anderen wahrnehmbaren Gegenständen habe. Es ist genauso gut fundiert wie dieses Wissen, weil es auf direkter Wahrnehmung beruht, aber auch genauso begrenzt, weil die Wahrnehmung sich auf körperliche, sinnlich zugängliche Eigenschaften beschränkt. Und natürlich ist es auch genauso anfechtbar, weil es aufgrund besonderer Wahrnehmungsbedingungen immer zu einer unvollständigen oder gar täuschenden Wahrnehmung kommen kann.

Es scheint aber selbstverständlich, dass ich mich auch *von innen* auf mich beziehen und dadurch ein besonderes Wissen gewinnen kann. Wenn ich mich darüber freue, dass ich einen alten Freund wieder treffe, weiß ich dies auch, und zwar ohne dass ich mein äußeres Verhalten wahrnehmen oder meinen Pulsschlag messen muss. Ich weiß von meiner Freude ganz einfach dadurch, dass ich sie habe.

Und wenn ich etwas denke, etwa dass der Freund immer noch jugendlich aussieht, weiß ich auch, dass ich dies denke, und zwar ohne dass ich erst eine sprachliche Äußerung hören muss, die diesen Gedanken ausdrückt. Ich weiß von meinem Gedanken ganz einfach dadurch, dass ich ihn habe. Über dieses unmittelbare Wissen verfüge nur ich, denn andere Personen müssen erst auf meine sprachliche Äußerung oder auf mein körperliches Verhalten achten. Ähnliches gilt für viele andere geistige Zustände, etwa das Empfinden von Schmerzen, das Hoffen, das Wünschen oder das Erinnern. Ich kann ohne äußere Wahrnehmung ein Wissen von diesen Zuständen gewinnen. Man könnte sagen, dass ich über ein exklusives Wissen aus der Perspektive der ersten Person verfüge, das sich von jenem aus der Perspektive der dritten Person unterscheidet. Entscheidend ist freilich, dass ich über *beide* Arten von Wissen verfüge, da ich einen zweifachen Zugang zu mir selbst habe. Das Wissen, das ich durch einen Zugang von innen gewinne, weist – zumindest auf den ersten Blick betrachtet – drei besondere Merkmale auf.¹

Zunächst fällt auf, dass es sich durch eine *Transparenz* auszeichnet. Wenn ich freudig bin, muss ich mich nicht erst fragen, ob ich mich tatsächlich in diesem Zustand befinde. Ich muss auch nicht nach der besonderen Qualität dieses Zustandes suchen. Meine Freude ist mir vollständig und gleichsam unverhüllt gegeben. Entsprechend unverhüllt ist auch mein Wissen: Ich weiß von meiner Freude so, wie sie sich mir präsentiert, ohne dass mir irgendein Aspekt verborgen bleibt. Darin liegt ein signifikanter Unterschied zu jenem Wissen, das sich auf äußere Wahrnehmung stützt. Wenn ich etwa meine Hand wahrnehme, kann es gut sein, dass mir ihre Farbe aufgrund schlechter Lichtverhältnisse verborgen bleibt. Ich muss dann erst optimale Verhältnisse herstellen, und selbst wenn mir dies gelingt, ist es immer noch möglich, dass ich einen bestimmten Farbton nicht genau sehe. Folglich bleibt mir auch in meinem Wissen von meiner Hand etwas verborgen.

Zweitens weist mein Wissen auch das Merkmal der *Unfehlbarkeit* auf. Wenn ich freudig bin, irre ich mich nicht darin, dass ich tatsächlich freudig bin. Natürlich kann es sein, dass ich eine irreführende sprachliche Beschreibung meines Zustandes gebe, etwa dass ich ihn mit den Ausdrücken ›heiter‹ oder ›begeistert‹ charakteri-

¹ Vgl. zu diesen Merkmalen konzis Newen und Vosgerau 2005, 10–11, ausführlich Gertler 2011, 59–86.

siere. Aber die Beschreibung ist von der bloßen Feststellung eines Zustandes zu unterscheiden: Ich registriere unfehlbar, dass ich mich in einem besonderen Zustand befinde, wie auch immer er im Detail beschrieben werden mag. Daher ist auch mein Wissen von diesem Zustand irrtumsfrei; es kann sich nicht als falsch und somit als bloß vermeintliches Wissen herausstellen. Auch hier besteht wiederum ein entscheidender Unterschied zu jenem Wissen, das auf äußerer Wahrnehmung beruht. Wenn ich meine Hand sehe, kann ich sehr wohl einer Täuschung unterliegen, etwa weil die Lichtverhältnisse schlecht sind oder weil meine Sehfähigkeit eingeschränkt ist. Folglich kann sich auch mein Wissen jederzeit als bloßes Scheinwissen herausstellen, das ich revidieren muss.

Eng damit verknüpft ist ein drittes Merkmal. Das Wissen aus der Perspektive der ersten Person zeichnet sich durch *Unkorrigierbarkeit* aus. Wenn ich freudig bin, kann keine andere Person bezweifeln, dass ich mich tatsächlich in diesem Zustand befinde, und mein Wissen anfechten. Gerade weil es unfehlbar ist, ist es auch unanfechtbar und unkorrigierbar. Natürlich kann mein körperlicher Ausdruck korrigiert werden. So kann mir jemand sagen, meine dürftige Beschreibung der Freude sei diesem Zustand gar nicht angemessen. Dann wird aber nicht die Freude selbst angefochten, sondern nur ihre sprachliche Artikulation. Ganz anders verhält es sich wiederum mit dem durch äußere Wahrnehmung fundierten Wissen. Wenn ich behaupte, ein Wissen von der Farbe meiner Hand zu haben, kann ich durchaus korrigiert werden, ganz einfach weil ich Opfer einer Sinnestäuschung sein kann oder auch nur weil meine Wahrnehmung vielleicht sehr eingeschränkt ist. In diesem Fall gibt es keine unanfechtbare Autorität der ersten Person.

Ob dies tatsächlich die entscheidenden Merkmale für das Wissen aus der Perspektive der ersten Person sind, ist heute freilich umstritten. So wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es auch Fälle gibt, in denen wir kein transparentes Wissen haben (etwa wenn wir uns in einem depressiven Zustand befinden, ihn aber gar nicht registrieren und erst von anderen darauf hingewiesen werden müssen) oder auch kein unfehlbares und unkorrigierbares Wissen (etwa wenn jemand sagt, er wisse ganz genau, dass er seine Kinder liebe, sich später aber eingestehen muss, dass sie ihm gleichgültig waren und er sich jahrelang nur vorgegaukelt hat, er liebe sie).² Zudem wird

² Vgl. prägnant Grundmann 2008, 518–529.

betont, dass es auch andere entscheidende Merkmale gibt (etwa eine besondere Prägnanz und Relevanz, so dass das Wissen von der eigenen Freude uns stärker betrifft und mehr bedeutet als das Wissen von irgendwelchen fremden Gegenständen).³ Zahlreiche gegenwärtige Diskussionen kreisen um die Frage, ob es tatsächlich angemessen ist, auf die genannten Merkmale zu verweisen, und bemühen sich teilweise darum, andere Merkmale zu bestimmen.⁴ Wenn auch Uneinigkeit darüber besteht, durch welche Merkmale sich das Wissen aus der Perspektive der ersten Person auszeichnet, besteht doch ein Konsens, dass dieses Wissen nicht einfach mit jenem aus der Perspektive der dritten Person gleichgesetzt werden darf. Doch wie und warum ist ein besonderes Wissen »von innen« überhaupt möglich? Fächert man diese sehr allgemeine Frage auf, zeigt sich, dass sie mindestens drei Problemfelder eröffnet.

Ein erster Bereich umfasst *ontologische* Probleme. Hier stellt sich die simple, aber entscheidende Frage, auf welche Art von Entität wir Bezug nehmen, wenn wir uns auf uns selbst beziehen und von uns selbst ein Wissen gewinnen. Die Antwort scheint zunächst klar zu sein: Wir beziehen uns auf uns selbst, insofern wir geistige Zustände wie Freudigsein oder Aufgeregtheit haben. Diese Antwort ist aber gleich in zweifacher Hinsicht unbefriedigend. Zum einen lässt sie offen, was hier unter *geistigen* Zuständen zu verstehen ist.⁵ Handelt es sich dabei um Zustände, die kategorial von körperlichen verschieden sind? Legen wir uns also auf einen Dualismus fest, wenn wir von geistigen Zuständen sprechen, und geht die Unterscheidung zweier Arten von Wissen mit der Unterscheidung zweier Arten von Entitäten einher: Wissen von innen bezieht sich auf Geistiges, Wissen von außen hingegen auf Körperliches? Dies wäre eine starke These, die einer Begründung bedarf. Es ist keineswegs unmittelbar einsichtig, dass einer bestimmten Art von Wissen auch eine bestimmte Art von Entität zugeordnet werden muss. Wir unterscheiden ja häufig verschiedene Arten von Wissen (z. B. alltägliches und wissenschaftliches oder individuelles und kollektives), ohne immer gleich auf verschie-

³ Vgl. Wright, Smith und Macdonald 1998, 1–2.

⁴ Einen hilfreichen Überblick über diese Diskussionen bieten Gertler 2003 und Hatzimoysis 2011.

⁵ Natürlich lässt sie auch offen, was unter geistigen *Zuständen* im Gegensatz zu geistigen *Ereignissen* oder *Prozessen* zu verstehen ist. Die Frage nach der Kategorisierung verschiedener Arten von geistigen Entitäten soll hier aber nicht weiter verfolgt werden; vgl. ausführlich Steward 1997.

dene Arten von Entitäten zu rekurrieren. Warum sollte gerade das Wissen von innen auf besondere geistige Entitäten abzielen? Zum anderen ist die Antwort aber auch unbefriedigend, weil sie unberücksichtigt lässt, dass sich das Wissen von innen auf die *eigenen* geistigen Zustände bezieht. Wenn ich ein Wissen von meiner Freude habe, beziehe ich mich ja nicht auf irgendeinen Zustand, der gerade aktuell existiert, etwa auf jenen meines Nachbarn oder eines Menschen auf einem fremden Kontinent. Es ist meine und nur meine Freude, auf die ich einen direkten Zugriff habe. Heißt dies, dass ich nicht nur einen Zustand, sondern auch mich selbst als dessen Träger oder Subjekt erfasse und somit ein Wissen von mir selbst als einem Subjekt im Zustand der Freude habe? Was ist dann dieses Subjekt? Und wie genau ist das Verhältnis zwischen dem Zustand und dem Subjekt zu verstehen? Zudem gilt es zu beachten, dass ich meistens ein Wissen von verschiedenen Zuständen habe, die ich alle mir selbst als einem einzigen Subjekt zuschreibe. So weiß ich nicht nur, dass ich freudig bin, sondern auch, dass ich mir ein baldiges Wiedersehen mit dem Freund wünsche und hoffe, dass er weiterhin gesund bleibt. Warum sind das Freudigsein, das Wünschen und das Hoffen Zustände eines einzigen Subjekts? Gibt es hier eine besondere Entität, die alle Zustände vereint? Und beziehen wir uns im Wissen von innen auf diese Entität? Oder ist die Annahme einer solchen Entität eine bloße Fiktion?⁶

Ein zweiter Bereich von Problemen ist *kognitionstheoretischer* Natur. Bislang wurde wie selbstverständlich angenommen, wir könnten uns unmittelbar und vielleicht sogar unfehlbar auf die eigenen geistigen Zustände beziehen und ein Wissen von ihnen gewinnen, ohne auf äußere Wahrnehmung angewiesen zu sein. Wir sehen unsere Freude oder Hoffnung ja nicht so, wie wir unsere Hände oder Hosen sehen. Doch wie können wir uns dann auf sie beziehen? Gibt es eine innere Wahrnehmung, die eine Bezugnahme ermöglicht? Dies würde bedeuten, dass ich meine Freude irgendwie geistig sehen oder erfassen kann, ähnlich wie ich meine Hände körperlich sehen kann. Es ist aber alles andere als klar, was unter einem geistigen Sehen zu verstehen ist, zumal es keinen inneren visuellen Apparat und schon gar keine inneren Lichtstrahlen gibt.⁷ Wenn

⁶ Für eine aktuelle Diskussion dieser Fragen in der analytischen Philosophie vgl. Coliva 2012, 17–122.

⁷ Vgl. für eine Kritik an dem Wahrnehmungsmodell Shoemaker 1996, 201–223.

die Rede von einer inneren Wahrnehmung mehr als eine Metapher sein soll, muss sie erläutert werden. Zudem muss dargelegt werden, warum die innere Wahrnehmung angeblich genau jene Merkmale nicht aufweist, die für die äußere Wahrnehmung kennzeichnend sind. Warum ist sie beispielsweise unfehlbar? Warum kann es nicht auch beim inneren Sehen zu Wahrnehmungstäuschungen kommen? Warum sind nicht auch da verzerrende Wahrnehmungsbedingungen möglich? Wenn die eigenen geistigen Zustände aber nicht durch innere Wahrnehmung zugänglich werden, muss geklärt werden, welchen Zugriff wir auf sie haben. Erfassen wir sie mit besonderen reflexiven Zuständen? Wenn ja, welche Struktur haben diese Zustände, wie werden sie verursacht und warum ermöglichen sie ein unfehlbares und unkorrigierbares Wissen? Erst wenn der kognitive Mechanismus deutlich wird, durch den uns die eigenen Zustände zugänglich werden, wird auch verständlich, welche Grundlage unser Wissen von ihnen hat.

Schließlich umfasst ein dritter Bereich *erkenntnistheoretische* Probleme. Bislang wurde argumentiert, dass wir ein Wissen und nicht bloß eine Meinung oder Vermutung in Bezug auf unsere eigenen geistigen Zustände haben. Aus diesem Grund ist in gegenwärtigen Diskussionen meistens von einem *Selbstwissen* die Rede. Das heißt: Wir haben nicht bloß ein sinnliches Bewusstsein von unseren Zuständen oder eine Selbstvertrautheit, sondern ein genuines Wissen. Gemäß der Standardauffassung ist unter Wissen eine gerechtfertigte, wahre Meinung zu verstehen.⁸ Eine Rechtfertigung kann aber stets angefochten werden. Somit kann auch Wissen stets angefochten werden. Wie sich aber gezeigt hat, ist das Wissen von innen (zumindest in vielen Fällen) ein unkorrigierbares und damit unanfechtbares Wissen. Doch lässt sich dann noch von einem Wissen sprechen? Bereits Wittgenstein hat darauf hingewiesen, dass dies unplausibel ist: »Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, dass ich Schmerzen *habe*?«⁹ Wenn ich Zahnschmerzen habe, verfüge ich nicht über eine Meinung, die ich gut rechtfertigen, aber auch anzweifeln kann. Eine Frage wie »Könnte es nicht sein, dass ich

⁸ Diese Auffassung ist seit den berühmten Gettier-Fällen natürlich immer wieder unter Beschuss geraten, stellt aber nach wie vor den Ausgangspunkt für Diskussionen über Wissen dar; vgl. Grundmann 2008, 86–99.

⁹ Wittgenstein 1984, 357, § 246.

mich darin irre, Zahnschmerzen zu haben?« ist sinnlos.¹⁰ Hier gibt es keinen Spielraum für einen Zweifel; durch die bloße Tatsache, dass ich Schmerzen habe, ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Diese Feststellung zeigt, dass es sich hier um einen Sonderfall handelt. Zwei Reaktionen sind möglich:

(i) Man könnte bestreiten, dass es sich hier überhaupt um Wissen handelt, weil zu jedem echten Wissen gehört, dass es eine Rechtfertigung gibt, die im Prinzip auch angefochten werden kann. Das würde bedeuten, dass ich nur von den Schmerzen einer anderen Person wissen kann, weil ich nur eine Rechtfertigung für dieses Wissen anfechten kann, etwa indem ich die Berichte über den Schmerz oder die Aufrichtigkeit des Schmerzausdrucks anzweifle. In diesem Fall gilt es aber zu erklären, in welcher epistemischen Relation ich zu meinem eigenen Schmerz stehe, wenn hier kein Wissen vorliegt.

(ii) Man könnte aber auch daran festhalten, dass es sich beim Wissen vom eigenen Schmerz um genuines Wissen handelt. Dann müsste man zugestehen, dass es so etwas wie selbst-evidentes Wissen gibt, das von anderem Wissen genau zu unterscheiden ist. Und natürlich müsste man dann auch erklären, warum es hier eine Selbst-Evidenz gibt. Garantiert das bloße Auftreten eines Schmerzes oder eines anderen geistigen Zustandes bereits Selbst-Evidenz? Und warum kann sie nicht infrage gestellt werden? Auf jeden Fall gilt es, die Struktur dieses epistemischen Phänomens zu klären.

Die drei genannten Problembereiche zeigen, dass es nicht ausreicht, ein Wissen von innen von einem Wissen von außen zu unterscheiden und es einfach mit Verweis auf einige Merkmale zu charakterisieren. So plausibel oder gar trivial es auch erscheinen mag, dass jeder über ein solches Wissen verfügt, so sehr bedarf diese Tatsache einer genauen Analyse und Erklärung.

¹⁰ Es ist freilich nicht sinnlos, nach der Kategorisierung der Schmerzen zu fragen, etwa im Sinne von »Könnte es nicht sein, dass ich Kieferhöhlenschmerzen habe, die ich irrtümlicherweise für Zahnschmerzen halte?«. Doch im bloßen Wissen davon, dass ich Schmerzen habe, wie auch immer diese zu kategorisieren sind, irre ich mich nicht.

2. Der aristotelische und augustinische Hintergrund der mittelalterlichen Debatte

Betrachtet man die gegenwärtige Debatte zum Problem des Selbstwissens, könnte man den Eindruck gewinnen, dass es sich hier um ein genuin modernes Problem handelt, das erst seit dem 17. Jahrhundert erörtert wird. Häufig wird argumentiert, Descartes habe mit seinem berühmten *Cogito*-Argument als Erster das Wissen aus der Perspektive der ersten Person klar charakterisiert und von jenem aus der Perspektive der dritten Person unterschieden. Die Auseinandersetzungen rund um die Fragen nach den Merkmalen und dem Status des Selbstwissens werden daher oft als Reaktionen auf das cartesische Erbe beschrieben.¹¹ Doch handelt es sich hier tatsächlich um ein Problem, das erst in der Moderne auftaucht? Bereits ein flüchtiger Blick auf mittelalterliche Texte zeigt, dass es bereits im 13. und 14. Jahrhundert ausführlich und kontrovers diskutiert wurde. Alle in diesem Band versammelten Autoren behandelten die Frage, wie ein Wissen von den eigenen geistigen Zuständen möglich ist, und alle versuchten, dieses besondere Wissen von jenem zu unterscheiden, das von anderen Gegenständen erworben wird. Genauer gesagt, fragten sie nach dem Wissen von den eigenen Akten (*actus*), aber sie verstanden unter den Akten nicht etwa Handlungen, sondern Aktualisierungen eines Vermögens. So ist etwa das eigene Denken ein Akt, weil es dadurch zustande kommt, dass das intellektuelle Vermögen aktualisiert wird. Entscheidend ist freilich, dass mittelalterliche Autoren den Zugang zu einem solchen Akt mit Verweis auf die gleichen Merkmale charakterisierten wie moderne Autoren. So sagte Wilhelm von Ockham, der eigene Akt werde untrüglich erkannt; daher könne das Wissen von diesem Akt nicht bezweifelt werden. Seiner Ansicht nach können kontingente Wahrheiten bezüglich eines solchen Aktes »mit größerer Gewissheit und Evidenz« erkannt werden als kontingente Wahrheiten bezüglich äußerer Objekte.¹² Damit verwies Ockham auf die besondere Unfehlbarkeit und Unkorrigierbar-

¹¹ So spricht Shoemaker 1996, 25, von einer »Cartesian doctrine«, und Wright 1998, 23, verweist auf ein »Cartesian picture«. Gertler 2011, 28, behauptet, nach den antiken Diskussionen, die um ethische Fragen kreisten, sei erst mit Descartes die metaphysische und epistemische Dimension in den Blick geraten.

¹² Vgl. Wilhelm von Ockham, *Ordinatio*, prol., q. 1 (Text 8.2).

keit, die das Selbstwissen von dem Wissen von äußeren Gegenständen unterscheidet. Ähnliche Aussagen finden sich auch bei anderen Autoren.¹³ Es scheint somit, als hätten mittelalterliche Philosophen lange vor Descartes zwei Arten des Wissens unterschieden und das Selbstwissen mit Verweis auf eine unanfechtbare Evidenz charakterisiert. Bevor ihre Bestimmung dieses Wissens näher untersucht wird, müssen in terminologischer Hinsicht allerdings drei Punkte beachtet werden.

Erstens fragten die mittelalterlichen Autoren immer, wie die *Seele* ein Wissen von ihren eigenen Akten oder gar von sich selbst gewinnen kann. Teilweise wählten sie auch die Ausgangsfrage, wie der *Intellekt* ein solches Wissen haben kann. Der Grund für diese Formulierung liegt darin, dass sie einen Menschen aristotelisch als eine Zusammensetzung aus Form und Materie auffassten und die Seele als die Form bestimmten, die nicht nur das Lebensprinzip für die Materie ist, sondern auch das kognitive Prinzip. Es ist somit immer die Seele, die Wissen hat, worauf auch immer es sich beziehen mag. Da Wissen die Fähigkeit zur Begriffs- und Urteilsbildung voraussetzt, ist der Intellekt als das höchste Seelenvermögen für Wissen zuständig. Dies bedeutet freilich nicht, dass der Intellekt als isoliertes Vermögen Wissen gewinnt. Die Pointe einer hylemorphistischen Theorie besteht ja gerade darin, dass der Intellekt stets zusammen mit den anderen Seelenvermögen im Körper präsent ist und somit als »verkörpertes« Vermögen Wissen erwirbt – auch von den eigenen Akten.¹⁴

Zweitens gilt es zu beachten, dass in der mittelalterlichen Debatte nur selten der technische Ausdruck ›Wissen‹ (*scientia*) oder gar ›Selbstwissen‹ bzw. ›Wissen von sich‹ (*scientia sui*) verwendet

¹³ So etwa bei Walter Chatton, der behauptet (wenn auch aus anderen Gründen als Ockham), dass eine »Gewissheit von den eigenen Akten« besteht. Vgl. *Reportatio*, prol., q. 2, art. 5 (Text 9.2).

¹⁴ Dies betonten die mittelalterlichen Philosophen in Anlehnung an *De anima* I.4 (408b13–15), wo Aristoteles festhält, dass nicht die Seele Mitleid hat oder denkt, sondern der ganze Mensch. Dies gilt zumindest für die Zeit vor dem Tod. Mittelalterliche Autoren diskutierten teilweise auch die Fragen, ob und wie der Intellekt nach dem Tod, wenn er vom Körper abgetrennt ist, ein Wissen von den eigenen Akten haben kann. Doch selbst das Wissen des abgetrennten Intellekts kann nur in Relation zu jenem des verkörperten Intellekts bestimmt werden, da es auf ihm aufbaut. Vgl. zur methodischen Bedeutung der Diskussionen über den Zustand nach dem Tod Perler 2001.

wurde. Einige Autoren bedienten sich zwar dieses Ausdrucks. So sagte Petrus Johannis Olivi ausdrücklich, dass »die Seele durch eine unmittelbare Hinwendung ihres intellektuellen Blicks auf sich selbst und auf ihre Akte ein Wissen von sich hat.«¹⁵ Viele andere Autoren verwendeten aber die Ausdrücke ›Erkenntnis‹ (>*cognitio*< oder >*intellectio*<) und ›Erfassen‹ (>*apprehensio*<). Der Grund liegt darin, dass ›*scientia*< in der aristotelischen Tradition für einen sehr eng gefassten epistemischen Bereich verwendet wurde, nämlich für jenes Wissen, das ausgehend von ersten, wahren und untrügerischen Prämissen auf syllogistische Weise gewonnen wird.¹⁶ Dieses demonstrative Wissen ist aber ausgeschlossen, wenn es um den Zugang zu den eigenen geistigen Akten geht, denn dann gibt es keine ersten Prämissen, aus denen etwas geschlossen werden könnte. Der Ausgangspunkt ist ja immer die unmittelbare Erfahrung einzelner, unmittelbar präsenter Akte. Somit stellt sich gar nicht die Frage, ob es hier eine *scientia* im strengen Sinn geben kann. Dies schließt aber nicht aus, dass Wissen in einem weiteren Sinn erworben werden kann, nämlich indem die Seele ihre eigenen Akte intellektuell erfasst oder erkennt. Daher ist es nicht erstaunlich, dass die meisten mittelalterlichen Autoren von der Frage nach einer *cognitio sui* ausgingen und die Struktur dieses besonderen Wissens auf dieser Grundlage zu klären versuchten. Selbst Olivi, der ausdrücklich von einer *scientia* spricht, hält an der zitierten Stelle fest, dass es hier nicht um demonstratives Wissen geht, sondern um ein ganz besonderes Wissen, das die Seele durch »eine unmittelbare Hinwendung« zu den eigenen Akten erwirbt. Genau diese Hinwendung und die kognitiven Voraussetzungen, die dafür erfüllt sein müssen, gilt es zu klären. Wenn dies berücksichtigt wird, kann man durchaus den modernen Terminus ›Selbstwissen‹ verwenden, der sich in der neueren analytischen Debatte eingebürgert hat.¹⁷ Er bringt treffend zum Ausdruck, dass es hier um ein Wissen

¹⁵ Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 76 (Text 2.2, 40): »... scientiam sui habet anima per immediatam conversionem sui intellectualis aspectus super se et super suos actus.«

¹⁶ Diese technische Verwendung beruht auf *Anal. Post.* I.2 (71b20–32) und wurde von den scholastischen Kommentatoren uneingeschränkt übernommen; vgl. einen Überblick in Pasnau 2010.

¹⁷ Er ist eine Übersetzung des englischen Ausdrucks ›self-knowledge‹ (so etwa in Newen und Vosgerau 2005) und betont genau wie der lateinische Ausdruck ›*cognitio sui*< den epistemischen Zugang zu den eigenen geistigen Akten oder Zuständen, nicht etwa das Durchdringen der eigenen Persön-

von den eigenen geistigen Akten (oder auch von der eigenen Seele als Trägerin dieser Akte) geht, nicht etwa um eine Erkenntnis des eigenen Charakters oder gar des eigenen Wesens als Person.¹⁸

Ausgehend vom delphischen Leitspruch »Erkenne dich selbst!« befassten sich mittelalterliche Autoren natürlich auch mit dem Problem, ob und wie der eigene Charakter erkannt werden kann, aber sie erörterten dieses Problem in einem moralphilosophischen Kontext, in dem vornehmlich die Erziehung und die Verbesserung des eigenen Charakters zur Debatte standen.¹⁹ In den kognitionstheoretischen Texten, die in diesem Band versammelt sind, wird fast immer von der Frage ausgegangen, ob und wie ein Wissen von einzelnen Akten der Seele möglich ist. Diese Frage steht freilich nicht unverbunden neben der Frage nach dem eigenen Charakter. Im Gegenteil: Sie geht ihr notwendigerweise voraus. Denn erst wenn feststeht, wie ein Wissen von den eigenen Akten möglich ist, wird auch verständlich, wie ein Wissen von den eigenen Dispositionen, die aktuelle Akte hervorbringen, und damit auch von den charakterlichen Dispositionen (etwa von Tugendhaftigkeit oder Barmherzigkeit) möglich ist. Daher stellten mittelalterliche Autoren teilweise explizit eine Verbindung zwischen den beiden Fragen her.²⁰

Drittens muss terminologisch genau zwischen einer *cognitio sui* und einer *conscientia* unterschieden werden. Unter einer *conscientia* wurde in mittelalterlichen Diskussionen gewöhnlich ein Wissen im moralischen Sinn verstanden, nämlich ein Wissen – oder besser Gewissen – von den eigenen Akten als guten oder schlechten. So hält

lichkeit im Sinne einer umfassenden Selbsterkenntnis. Zur Terminologie vgl. Gertler 2011, 2.

¹⁸ Der Status der eigenen Person wurde von den mittelalterlichen Autoren natürlich auch diskutiert, aber meistens im Rahmen metaphysischer Diskussionen, die von der Frage ausgingen, wie aus der hylemorphistischen Verbindung von Form und Materie eine einheitliche natürliche Substanz entstehen kann – vor allem eine Substanz, die als rationales Subjekt agieren und für ihre Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden kann. Vgl. dazu Kobusch 1996.

¹⁹ Dies dokumentiert Courcelle 1975 für die monastische Tradition.

²⁰ So etwa Thomas von Aquin, der in *Summa theologiae* I, q. 87, art. 2–3 (Text 1.2), das Wissen von den eigenen Akten ebenso wie von den eigenen Dispositionen diskutiert. In *Summa theologiae* II, qq. 49ff. greift er dann die Frage nach den Dispositionen wieder auf und fügt sie in einen moralphilosophischen Kontext ein, um Tugenden (ibid. qq. 56ff.) als besondere Dispositionen zu diskutieren.

Thomas von Aquin fest, mit der *conscientia* werde gewusst, »ob ein Akt korrekt ist«, liege dieser nun in der Vergangenheit oder in der Zukunft.²¹ Dieses Gewissen ist von zentraler Bedeutung, denn nur wer seine eigenen Akte bewerten kann, ist in der Lage, sich selbst (genau wie eine andere Person) als eine moralisch gut oder schlecht handelnde Person zu verstehen. Natürlich setzt das Gewissen ein Selbstwissen voraus, denn nur wer überhaupt ein Wissen von seinen eigenen Akten hat, kann diese als gut oder schlecht bewerten. Doch das Gewissen geht über das Selbstwissen hinaus, denn es erfordert das Erfassen von moralischen Prinzipien und die Anwendung solcher Prinzipien. Daher empfiehlt es sich, moralphilosophische Fragen nach der *conscientia* sorgfältig von kognitions- und erkenntnistheoretischen Fragen nach der *cognitio sui* (oder *scientia sui*) zu unterscheiden.²²

Nachdem nun geklärt ist, wie Fragen nach dem Selbstwissen terminologisch gestellt wurden, gilt es, den theoretischen Rahmen zu skizzieren, in dem sie diskutiert wurden. Für diesen Rahmen ist es entscheidend, dass einzelne Akte nie isoliert betrachtet wurden, sondern immer im Hinblick auf die Vermögen, von denen sie hergebracht werden. Sie wurden, wie bereits erwähnt, als Aktualisierungen (*actus*) eines Vermögen (*potentia*) untersucht. Und die Vermögen wurden ebenfalls nicht isoliert betrachtet, sondern im Hinblick auf die Seele als zugrundeliegende Substanz. Daher drehte sich die mittelalterliche Debatte – ganz im Gegensatz zu der heutigen – nicht nur um die Frage, wie denn ein Wissen von den eigenen Akten möglich ist, sondern um drei Teilfragen: Wie kann ich ein Wissen (i) von meinen eigenen, unmittelbar präsenten Akten, (ii) von den sie hervorbringenden Vermögen und (iii) von der ganzen Seele gewinnen? Exemplarisch zeigt sich dies bei Thomas von Aquin, der die drei Fragen in drei gesonderten Artikeln einer *Quaestio* behandelt.²³ Dieses methodische Vorgehen bringt natürlich eine bestimmte ontologische Auffassung zum Ausdruck: Da Akte – auch die eigenen – nie frei schwebende Entitäten sind, sondern Akzidenzien einer Substanz, müssen sie immer im Verhältnis zu der zugrundeliegen-

²¹ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17, art. 1 (ed. Leonina XXII/2, 516b).

²² Zu den moralphilosophischen Fragen, die sich zur *conscientia* stellen, vgl. konzis Potts 1982.

²³ Vgl. *Summa theologiae* I, q. 87, art. 1–3 (Text 1.2).

den Substanz betrachtet werden.²⁴ Und wenn es ein Wissen von den Akten gibt, muss auch untersucht werden, wie es sich zu einem möglichen Wissen von der Substanz verhält. Ergibt sich aus dem ersten Wissen unmittelbar das zweite? Oder verhält es sich gerade umgekehrt? Und welche kognitiven Leistungen sind für das erste Wissen erforderlich, welche für das zweite? Wie die Texte in diesem Band verdeutlichen, wurden diese Fragen ganz unterschiedlich beantwortet. Doch wie uneins sich die mittelalterlichen Autoren auch in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Arten von Wissen waren, so sehr stimmten sie doch darin überein, dass beide in den Blick genommen werden müssen. Die ontologische Annahme, dass alle Akte die Existenz einer Substanz voraussetzen, warf unweigerlich das epistemologische Problem auf, ob und wie ein Wissen von *beiden* Arten von Entitäten erworben werden kann.

Von welchen Erklärungsmodellen gingen nun die mittelalterlichen Philosophen in der Analyse dieses Wissens aus? Ihre wichtigsten Bezugspunkte waren die aristotelische und die augustinische Tradition. Beide Traditionen waren spätestens seit der Mitte des 13. Jahrhunderts weit verbreitet und prägten den Unterricht an den Universitäten; die aristotelische war durch die Rezeption von *De anima* bekannt, die augustinische vornehmlich durch *De trinitate*.²⁵ Um zu verstehen, von welchen inhaltlichen und methodischen Annahmen die mittelalterlichen Philosophen ausgingen, empfiehlt es sich, diese beiden einflussreichen Texte kurz in den Blick zu nehmen.²⁶

²⁴ Wenn das Wissen von der eigenen Seele in heutigen analytischen Diskussionen kaum mehr thematisiert wird, liegt der Grund dafür in den veränderten ontologischen Vorannahmen. Sobald nur noch einzelne Zustände angenommen werden (etwa im Rahmen eines humeanischen Modells), stellt sich die Frage nach einem Wissen von dem zugrundeliegenden Träger für diese Zustände gar nicht mehr. Vgl. zum humeanischen Ausgangspunkt Shoemaker 1996, 3–24.

²⁵ *De trinitate* wurde bereits im Früh- und Hochmittelalter rezipiert, *De anima* ausgiebig nach 1255, als an der Pariser Universität das Verbot der aristotelischen »libri naturales« aufgehoben wurde. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte und zum universitären Curriculum im 13. Jahrhundert Marenbon 2007, 206–215. Zur zentralen Bedeutung beider Texte für die Debatte über Selbstwissen vgl. Putallaz 1991b, 15–38; zur Rezeption von *De anima* ausführlich Counet und Friedman 2013, zu *De trinitate* Friedman 2011.

²⁶ Zusätzlich zu den beiden philosophischen Traditionen spielten auch theologische eine große Rolle. So wurde etwa die Situation der glückseligen Gottesschau als exemplarische Situation für die Frage gewählt, wie jemand nicht

Aristoteles präsentiert in *De anima* nicht bloß eine Kognitionstheorie, sondern eine umfassende metaphysische Theorie, die die Seele als Lebens- und Aktivitätsprinzip für jedes Lebewesen – nicht nur für den Menschen – bestimmt. Aus dieser Grundthese ergibt sich aber unmittelbar eine kognitionstheoretische Konsequenz: Wenn die Seele für jede Aktivität eines Lebewesens verantwortlich ist, dann auch für jede kognitive Aktivität. Doch heißt dies, dass sie auch eine ganz besondere Aktivität, nämlich das Erfassen der eigenen Akte, ermöglicht? Und wenn ja, wie ermöglicht sie diese Aktivität? Eine Antwort auf diese Fragen lässt sich nur finden, wenn der umfassende Rahmen der Kognitionstheorie in den Blick genommen wird.

Aristoteles geht von der These aus, dass die Kognition eines beliebigen Gegenstandes nur zustande kommt, wenn dessen Form aufgenommen wird. Da er zwei Ebenen der Kognition – eine sinnliche und eine intellektuelle – unterscheidet, heißt dies, dass ein Gegenstand nur dann sinnlich erfasst werden kann, wenn seine wahrnehmbare Form (oder eine Vielzahl solcher Formen) aufgenommen wird; und er kann nur dann intellektuell erfasst werden, wenn seine intelligible Form aufgenommen wird. Diese Aussage wirft natürlich sogleich mehrere Fragen auf. Was ist unter der jeweiligen Form zu verstehen? Und was heißt es, dass eine Form aufgenommen wird? Beantworten wir diese Fragen zunächst mit Bezug auf die sinnliche Ebene.

Angenommen, vor mir steht ein Apfelkuchen, der gerade frisch gebacken aus dem Ofen kommt. Die leicht bräunliche Farbe und der angenehme Duft sind wahrnehmbare Formen dieses Gegenstandes. Sie sind in ihm auf materielle Weise vorhanden, d. h. als Formen in einem konkreten Stück Materie. Wenn ich nun direkt vor dem Apfelkuchen stehe, kann ich diese Formen in mich aufnehmen – freilich ohne die Materie, denn das bloße Sehen und Riechen unterscheidet sich markant vom Essen, durch das ich mir den Kuchen mit seinen Formen einverleibe. Solange ich ihn bloß sehe und rieche, erhalte ich nur eine bestimmte Information über den Kuchen. Dies ermöglicht

nur ein äußeres Objekt (nämlich Gott), sondern auch sich selbst und seine eigenen Akte erkennen kann; vgl. Jeschke 2011. Die theoretischen Mittel, die zur Beantwortung dieser Frage verwendet wurden, stammten vornehmlich aus der aristotelischen und der augustinischen Tradition.