

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	37 (1990)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	"Dicendum est eum non esse hominem" : ein mögliches frühes Zeugnis für die anthropologische Gewichtung des Phänomens des reflexiven Selbstverhältnisses
<b>Autor:</b>	Köhler, Theodor Wolfram
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760838">https://doi.org/10.5169/seals-760838</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

THEODOR WOLFRAM KÖHLER

## «Dicendum est eum non esse hominem»

Ein mögliches frühes Zeugnis  
für die anthropologische Gewichtung  
des Phänomens des reflexiven Selbstverhältnisses

Die Rede von der «philosophia perennis» ist nach dem Erscheinen von Thomas Kuhns «The Structure of Scientific Revolution» gewiß abermals um einiges delikater geworden. Ohnehin verbindet sich mit ihr wohl nur noch für wenige (*sed sunt quidam!*) der treuherzige Gedanke an eine Wagenladung festgezurrter philosophischer Erkenntnisse, die nur getreulich durch die Jahrhunderte hindurch zu eskortieren und jeweils immer neu von der Philosophie einer jeden Zeit auszurufen wäre als zeitlose, im Prinzip stets gültig gebliebene Lösungs-Kollektion für die Probleme auch ihrer Zeit. Aber etwas Richtiges bleibt gleichwohl ohne Zweifel dran an jener Rede von der «philosophia perennis». Hält sie doch die Erinnerung hoch an den frühen Ursprung so vieler philosophischer Gedanken, die durch die Zeiten und auch für uns Heutige noch immer Kristallisierungspunkte unseres Denkens geblieben sind. Und dieses Erinnern ist, sofern es sich nur durch die sirenenhafte Lockung zum «zurückbleibenden Glückserleben in schöner Geschichte»<sup>1</sup> nicht betören läßt, letztlich Wille zu philosophischer Vernunft. Gilt doch mit Recht als vernunftsichernde philosophische Kommunikationsgemeinschaft seit je nicht nur jene *der Jetzigen*, sondern wesent-

<sup>1</sup> H. EBELING, Vernunft und Widerstand (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg i.Br./München 1986, 217.

lich stets die der *Jetzigen mit den Vorderen*. Die «aufmerksame Pflege und Prüfung» der philosophischen Überlieferung ist – um mit Horkheimer und Adorno zu sprechen – «ein Moment der Erkenntnis»<sup>2</sup> selbst.

## I

Zu den traditionsreichen und fruchtbarsten philosophischen Gedanken, die durch die Jahrhunderte stets von neuem die philosophische Arbeit gebunden haben, zählt das Konzept des reflexiven Selbstverhältnisses des Menschen. Die philosophische Kultur sieht gemeinhin René Descartes am Beginn des bestimmenden Einflusses dieses Gedankens und des daraus erwachsenen Paradigmas der Bewußtseins- und Reflexionsphilosophie auf den Gang des philosophischen Denkens bis in unsere Tage – durch alle noch so tiefgreifenden Transformationen von Transzentalpragmatik und Universalpragmatik hindurch<sup>3</sup>. Manchen gilt das Paradigma der Bewußtseins- bzw. Reflexionsphilosophie nach dem Erdbeben des «linguistic turn» in der Philosophie der letzten Jahrzehnte nunmehr freilich als «abgelöst», das «Bewußtseinssubjekt» endgültig durch das «Sprachsubjekt» ersetzt<sup>4</sup>. Und in der Tat hat auch ein ganz bedeutender und irreversibler Umbruch im Philosophieren unserer Tage stattgefunden. Das ist unbestritten. Vielleicht aber ist es doch wohl angemessener, eben von einer «Transformation» jenes Paradigmas zu sprechen, anstatt von seiner «Ablösung». «Ablösung» klingt mir ein wenig zu befehlsmäßig kurz: so als hätte jene Denkfigur für das Philosophieren in heutiger Zeit ein für alle Mal ihre Schuldigkeit getan, gehörte gefälligst ins Ausgedinge und wäre allein als philosophische Archivalie noch einiger Aufmerksamkeit wert. Dies möchte ich freilich

<sup>2</sup> M. HORKHEIMER; Th. W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Bücher des Wissens, 6144), Frankfurt a.M. 1986, 1.

<sup>3</sup> Vgl. H. EBELING 1986, 111ff.; W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1984, 348; R. RORTY, Philosophy and the Mirror of Nature, Oxford 1983 (passim); W. KUHLMANN, Tod des Subjekts? Eine transzentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts, in: H. Nagl-Docetal; H. Vetter (Hg.), Tod des Subjekts? (Wiener Reihe, Themen der Philosophie, 2), Wien/München 1987, 120–163; K. CRAMER; H.F. FULDA; R.-P. HORSTMANN; U. POTTHAST (Hg.), Theorie der Subjektivität, Frankfurt a.M. 1987; J. REICHMANN, The «Cogito» in St. Thomas. Truth in Aquinas and Descartes, in: International Philosophical Quarterly 26 (1986) 341; H.P. RICKMAN, Is Philosophic Anthropology Possible?, in: Metaphilosophy 16 (1985) 34.

<sup>4</sup> Vgl. J. HABERMAS, Die Neue Unübersichtlichkeit (edition Suhrkamp, 1321), 1985, 136f.; DERS., Metaphysik nach Kant, in: K. Cramer u.a. 1987, 428; 439.

nur nebenbei bemerken. Denn eigentlich ist es mir hier um nichts Weiteres zu tun, als zu Beginn meiner Überlegungen nochmals zunächst dies zu vergegenwärtigen: Descartes pflegt weithin als derjenige erinnert zu werden, der jener maßgebenden, neuzeitlichen Entwicklung des philosophischen Denkens die entscheidende Bresche geschlagen hat, für die das Konzept des reflexiven Selbstverhältnisses des Menschen das Ferment gewesen ist. Die philosophische Tradition sieht Descartes zu Recht am Beginn einer tiefgreifenden bewußtseinsphilosophischen Wende der abendländischen Philosophie.

Weit weniger Aufmerksamkeit scheint mir nun demgegenüber gefunden zu haben, daß dieser bahnbrechende Denker darüber hinaus in der jüngeren Geistesgeschichte offenbar auch einer der ersten war, der das *Phänomen des reflexiven Sichzusichverhaltens explizit mit der gleichermaßen ausdrücklich gestellten anthropologischen Kernfrage*, wie wir uns als Mensch philosophisch verstehen sollen, *in Beziehung gesetzt hat*. So jedenfalls lese ich seine zweite Meditation. Mitten aus der Reflexion dieser Meditation über die Natur des menschlichen Geistes heraus drängt sich ihm die Frage nach dem Menschen als solchem auf. Aus der Selbstreflexion heraus sucht er sie auch zu beantworten. «Aber was ist das «ein Mensch»?» lautet seine Frage<sup>5</sup>. Wer/was ist der Mensch? Diese Frage liegt letztlich aller philosophischen Anthropologie zugrunde, löst sie aus, treibt sie voran. Und bis jetzt ist sie durch keine noch so letztgültig vermeinte Antwort tatsächlich zu Ende gebracht worden!

Etwas Neues bricht mit jenem «Aber was ist das «ein Mensch»?» durch. Schon so zu fragen, ist neuartig. Descartes fragt nicht mehr nach dem Menschen in den präformierten, eingeschränkten Hinsichten hochscholastischer Schulfragen bzw. Disputationen und ihrer objektivierenden Distanziertheit<sup>6</sup>. Er fragt viel eher «ganzheitlich» und, wenn

<sup>5</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia* (*Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam & P. Tannery*, vol. VII, Paris 1964, 25 n. 19); deutsch: A. BUCHENAU, R. Descartes. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (*Philosophische Bibliothek*, 27/I), Hamburg 1955, 18. Einen allgemeinen Überblick über Descartes' Anthropologie bietet u.a.: L. OEING-HANHOFF, *Der Mensch in der Philosophie Descartes'*, in: H. Rombach (Hg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift für M. Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/München 1966, 375–409.

<sup>6</sup> Vgl. Th.W. KÖHLER, Was heißt: «Dies und das muß anthropologisch betrachtet werden»? – Mediävistische Marginalien zu einer an sich systematischen Frage, in: H. Paarhammer; F.-M. Schmözl (Hg.), *Uni Trinoque Domino. Karl Berg – Bischof im Dienste der Einheit. Eine Festgabe Erzbischof Karl Berg zum 80. Geburtstag*, Thaur-

dieses Wort durch seine Rolle im «Jargon der Eigentlichkeit» nicht so gelitten hätte, «existentiell» in der 1. Person: in sehr persönlichem Ringen um den archimedischen Punkt letzter philosophischer Gewißheit und Selbstversicherung. Neuartig scheint mir aber auch die Art zu sein, wie er eine Antwort auf seine Frage sucht. Mit den bereitgehaltenen Auskünften der Schultradition hat er ganz offensichtlich nicht mehr viel im Sinn. Sie sind ihm, das sagt er deutlich, weit eher selbst Frage als Antwort: «Aber was ist das <ein Mensch>? Soll ich sagen ein vernünftiges lebendiges Wesen? Keineswegs, denn dann müßte man ja hernach fragen, was <ein lebendes Wesen> und was <vernünftig> ist, und so geriete ich aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere. Auch habe ich nicht soviel Zeit, daß ich sie mit derartigen Spitzfindigkeiten vergeuden möchte». Und dann folgt die entscheidende Wendung: «Lieber will ich hier mein Augenmerk darauf richten, was vordem ganz von selbst und naturgemäß sich meinem Bewußtsein (*cogitatio*) darbot, so oft ich erwog, was ich sei»<sup>7</sup>. Descartes sucht Antwort auf die Frage in der Rückwendung auf sich selbst, sein eigenes Bewußtsein und dessen in «innerer Kenntnisnahme» sich darbietende Vollzüge: «Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Ding! Und was heißt das? Nun – ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das auch Einbildung und Empfindung hat»<sup>8</sup>. Der Rekurs auf das Selbstbewußtsein ist bei Descartes methodisch angelegt und erfolgt – das ist das Bezeichnende an seinem bewußtseinsphilosophischen Neuansatz – «zum Zwecke der Begründung sehr weitreichender Behauptungen»<sup>9</sup>, eben auch in anthropologischer Hinsicht.

Tirol, 1989, 47–64; W. SCHULZ 1984, 349; N.A. LUYTEN, Anthropologie philosophique et la philosophie de la nature, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17–24 aprile, 1974, 339–353.

<sup>7</sup> «Sed quid est homo? Dicamne animal rationale? Non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficilioresque delaberet; nec jam mihi tantum otii est, ut illo velim inter istiusmodi subtilitates abuti. Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam.» (R. DESCARTES, Meditationes, II, ed. Adam & Tannery, VII, 25f. n. 19; Üb. BUCHENAU 18f.).

<sup>8</sup> «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.» (R. DESCARTES, Meditationes, II, ed. Adam & Tannery, VII, 28 n. 23; Üb. BUCHENAU 21). Vgl. W. SCHULZ 1984, 349.

<sup>9</sup> R.-P. HORSTMANN, Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? in: K. Cramer u.a. 1987, 226 Anm.; vgl. L. OEING-HANHOFF 1966, 402.

Mag diese Rückwendung auf sich selbst bei Descartes aus heutiger Sicht auch noch so bewußtseinsphilosophisch-individualistisch enggeführt erscheinen, so bricht doch in ihr die *Grundstruktur philosophisch-anthropologischen Fragens und Antwortsuchens* überhaupt auf. So jedenfalls sehe ich es: Anthropologisch fragend und Antwort suchend, setzen wir uns immer schon, als Glied der Kommunikationsgemeinschaft, zu uns selbst ins Verhältnis im Hinblick auf unser Leben als Ganzes und im ganzen dessen, was ist. *Das reflexive Selbstverhältnis*, freigehalten von der durchaus abkömmlichen bewußtseinsphilosophischen und individualistischen Engführung, ist die *Vollzugsform philosophischer Anthropologie (im modernen Verständnis) schlechthin*. Und die philosophische Spezifizierung dieses reflexiven Selbstverhältnisses macht zugleich, so meine Ansicht, die zuträglichste Antwort auf die Frage, die sie bewegt, aus<sup>10</sup>.

## II

Nun mag es von Interesse sein, bei Johannes Duns Scotus auf einen Text zu stoßen, der, früher als der der cartesianischen Meditationen und zugleich diesem merklich ähnlich, gleichfalls von der Einsicht in die Bedeutung des Phänomens des reflexiven Selbstverhältnisses des Menschen für die anthropologische Frage, was/wer der Mensch sei, Zeugnis zu geben scheint. Im folgenden möchte ich mich speziell unter diesem Gesichtspunkt mit diesem Text befassen. Mir ist nicht bekannt, daß dies bereits in vergleichbarer Weise anderswo geschehen wäre. Sollte es aber doch der Fall sein und wäre mir dies angesichts des ‹mare magnum› der Scotus-Studien entgangen, wollte ich natürlich mit den anschließenden Überlegungen niemandem den Vortritt streitig machen.

Mit meinem Blick auf den Text des Doctor subtilis verbinde ich, das sollte ich noch sagen, nicht eigentlich historisch-quellenanalytische Absichten, d.h. ich bin nicht in erster Linie darauf aus, den Verbindungen Descartes zur hochscholastischen Philosophie an Hand der erwähnten Ähnlichkeit neuerlich nachzuspüren und philosophische Ahnenreihen zu erweitern – so reizvoll dies auch wäre. Mein Interesse

<sup>10</sup> Vgl. u.a. H. EBELING 1986; Th. W. KÖHLER, Studien zum umgangssprachlichen Wirklichkeitskonzept in anthropologischer Absicht, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 32 (1987) 37–63; E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (stw 221), Frankfurt a.M. 1979.

gilt vielmehr dem Text als solchem, und zwar eben in seiner Rolle als mögliches frühes Zeugnis für die anthropologische Gewichtung des reflexiven Selbstverhältnisses des Menschen. Mir will nämlich scheinen, daß im erwähnten Text dieser Denkansatz in gewisser Weise – wenn auch zugegebenermaßen eher «in obliquo» – vor der Zeit<sup>10a</sup> und jedenfalls mit einem gewissen «Charme der Ursprünglichkeit» aufbricht. Ich stelle daher im weiteren Verlauf dieser Studie hauptsächlich diesen Text selbst dar (II.1-II.2) und äußere mich anschließend, nur eher beiläufig und mehr referierend, über Descartes' Beziehung zu Johannes Duns Scotus (III).

II.1 Der Text, den ich im Auge habe, findet sich in Scotus' Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen, und zwar in *Distinctio* 43 q. 2<sup>11</sup>. Der Doctor subtilis befaßt sich in dieser Quaestio mit der Frage: «Ob aus natürlicher Vernunft erkannt werden könne, daß es zu einer allgemeinen Auferstehung der Menschen kommen werde»?<sup>12</sup> Seine sehr umfangreiche Responsio, in der er dieses Problem zu klären sucht, interessiert uns hier nur in den Stücken, die den unmittelbaren Kontext für die erwähnte Textstelle bilden und daher zu deren Verständnis notwendig sind.

Für Duns Scotus steht zunächst fest, daß, falls es einen zureichenden Vernunftgrund für die Annahme einer zukünftigen allgemeinen Auferstehung gebe, dieser aus dem abgeleitet werden müsse, was ausschließlich dem Menschen als solchem zukomme, ihm eigentümlich («proprium hominis») sei. Das aber sind nach der aristotelisch ausgerichteten Hintergrundtheorie entweder die spezifische Form des Menschen oder aber eine dem Menschen auf Grund dieser seiner Wesensform, d.h. formell und ausschließlich, zukommende Tätigkeit («opera-

<sup>10a</sup> «Vor der Zeit», nämlich im Hinblick auf Descartes. Elemente dieses Denkansatzes finden sich vor allem schon bei Augustinus (z.B. Confess. X, 6), vgl. E. DINKLER, Die Anthropologie Augustins (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, IV), Stuttgart 1934, 42; B. GROETHUYSEN, Philosophische Anthropologie, in: A. Bäumler; M. Schröter (Hg.), Handbuch der Philosophie, Abteilung III: Mensch und Charakter, München/Berlin 1931, 78f.; 97ff.; E. GILSON, Introduction à l'étude de saint Augustin (Etudes de Philosophie Médiévale, XI), Paris 1949, 57f.

<sup>11</sup> Johannes Duns Scotus, In IV Sent. d. 43 q. 2 (Johannes Duns Scotus, Opera Omnia, Bd. X, Reprographischer Nachdruck der Lyoner Ausgabe von 1639, Hildesheim 1968, 21–40).

<sup>12</sup> «Utrum posset esse notum per rationem naturalem, resurrectionem generalem hominum esse futuram?» (Johannes Duns Scotus, op. cit., Op. Omnia X, 21).

tio»)<sup>13</sup>. Gemäß dieser Vorgabe untersucht er insgesamt drei Aussagen daraufhin, ob von ihnen gelten könne, daß sie aus natürlicher Vernunft an sich einsichtig seien bzw. als wahr erkannt werden könnten<sup>14</sup>. Die erste dieser Aussagen ist nichts anderes als der Kernsatz der aristotelisch geprägten, hochscholastischen Anthropologie selbst, daß nämlich die Vernunftseele die spezifische Form des Menschen sei<sup>15</sup>. Mit Scotus' Erwägungen hierzu müssen wir uns des näheren befassen; unser Text ist ein Teil dieser Erwägungen. Die anderen beiden Aussagen können wir hingegen übergehen. Sie sind für die Interpretation unseres Textstückes nicht von Belang.

Was also den erkenntnismäßigen Status jener Aussage, daß die Vernunftseele die spezifische Form des Menschen sei, betrifft, so gilt nach Johannes, daß dieser Satz zweifellos aus natürlicher Vernunft einsichtig sei. Hierfür bürgen ihm zum einen philosophische Autoritäten wie Thomas von Aquin und Aristoteles. Zum anderen nötigen nach ihm vor allem aber auch sachliche Überlegungen zu dieser Annahme. Johannes bündelt dieselben in einer Argumentation *a posteriori*. Dabei geht er von der Betrachtung der für den Menschen eigentümlichen Tätigkeit des verstandesmäßigen Erkennens («intelligere») aus, um alsdann von dieser auf die Vernunftseele als spezifische Form des Menschen rückzuschließen. Bereits in Thomas von Aquins Auseinandersetzung mit Siger von Brabant hatte diese Argumentationsfigur eine wichtige Rolle gespielt. Thomas hatte sich ihrer bedient, um die averroistische Auslegung der aristotelischen Seelenlehre zurückzuweisen und seine eigene Lehre von der menschlichen Vernunftseele zu entwickeln<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Zum Sachverhalt vgl. auch: E.H. WÉBER, L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin (Bibliothèque Thomiste, XL), Paris 1970, 199 ff. – Scotus unterscheidet «operatio» als «actio immanens» einerseits von «actio»/«factio» als «actio transiens» andererseits (Johannes Duns Scotus, op. cit., Op. Omnia X, 23 n. 6).

<sup>14</sup> «Respondeo, hoc manifestum est, quod si ratio aliqua resurrectionem ostendit, oportet quod accipiatur ex aliquo, quod est proprium hominis, ita quod non conveniat aliis corruptibilibus ... ergo oportet quod accipiatur a forma specifica hominis, vel ab operatione conveniente homini secundum illam formam. Primo modo procedendo ex tribus propositionibus concluditur propositum, et si illae omnes ratione naturali essent notae, haberemus propositum». (Johannes Duns Scotus, op. cit., Op. Omnia X, 22 n. 4). – Zum Folgenden vgl. auch: E. GILSON, Jean Duns Scot. Introduction à ses propositions fondamentales (Etudes de Philosophie Médiévale, XLII), Paris 1952, 484f.

<sup>15</sup> Vgl. Johannes Duns Scotus, op. cit. (Op. Omnia X, 22 n. 4).

<sup>16</sup> Vgl. E.H. WÉBER 1970, 127ff.

Das Antecedens dieser Argumentation, daß das verstandesmäßige Erkennen die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit («*propria operatio*») sei, erörtert Duns Scotus sehr eingehend und sorgfältig. Der Anlaß hierfür mag ein doppelter gewesen sein: Zum einen hielt er auf Grund seiner unterschiedlichen Auffassung von der Natur des Intellekts die von Thomas von Aquin gegebene Begründung (in der von ihm zitierten Fassung) so nicht für stichhaltig, sondern vielmehr für verbesserungsbedürftig. Zum anderen spürt man deutlich sein Bemühen, die vorgebrachte Argumentation möglichst umfassend gegen eventuelle Einwände abzusichern. Vorab präzisiert er daher, in welchem Sinne er von «verstandesmäßigem Erkennen» («*intelligere*») zu sprechen gedenkt. Er will darunter zunächst nichts anderes verstanden wissen als ein Erkennen, das jedenfalls jegliche Art sinnlicher Erkenntnis transzendierte<sup>17</sup>. Daß dieses so charakterisierte verstandesmäßige Erkennen eine dem Menschen eigentümliche Tätigkeit darstelle, sucht er dann im Hauptargumentationsstrang in zwei Begründungsschritten nachzuweisen. Diese führen unmittelbar zu dem uns interessierenden Text hin.

Von Anfang an fällt an Scotus' Argumentation auf, welche zentrale Rolle in seinen Gedankengängen die Berufung auf introspektive Erfahrung spielt. Im ersten Argumentationsschritt, den ich nur eher kurz erwähne, hebt der Doctor subtilis darauf ab, daß der Mensch nach dem Zeugnis unserer introspektiven Erfahrung Erkenntnisakte vollzieht, die nicht organgebunden sein können und somit notwendigerweise die sinnliche Erkenntnis transzendentieren. Voraussetzungsgemäß wären sie demnach als Akte «verstandesmäßigen Erkennens» einzustufen. Daß diese Erkenntnisakte tatsächlich organungebunden sein müssen, ergibt sich nach ihm aus dem Umstand, daß sie nicht eingeschränkt auf jeweils eine bestimmte Klasse sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände ausgerichtet sind, sondern generell auf den Unterschied zwischen sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen überhaupt und dem, was nicht unter dieselben fällt, zielen<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> «... et hoc intelligendo in antecedente *intelligere* proprie acceptum: per quod intelligo actum cognoscendi transcendentem totum genus cognitionis sensitivae». (Johannes Duns Scotus, op. cit., Op. Omnia X, 23 n. 7).

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 23f. n. 7–8.

Der zweite Begründungsschritt knüpft erneut an eine Überlegung des Aquinaten an<sup>19</sup>. Danach würden wir – so gibt Scotus dieselbe wieder – über eine gewisse immaterielle Erkenntnis verfügen, und das hieße wiederum: eine Erkenntnis, die per definitionem keine sinnliche sein kann. Was aber meint «immaterielle Erkenntnis» und inwiefern läßt sich zeigen, daß wir über eine solche Erkenntnis tatsächlich verfügen bzw. sie in uns zu entdecken vermögen? Scotus lenkt wiederum zunächst die Aufmerksamkeit auf die Terminologie. Den Terminus «immateriell» hält er für mehrdeutig. Er expliziert insgesamt drei Bedeutungsvarianten desselben. Neben der Bedeutung von «unkörperlich» und «nicht ausgedehnt» führt er eine dritte an, die der Terminus speziell in der Verbindung «immaterielle Erkenntnis» annehme. Diese hebt auf die Gesichtspunkte bzw. Bedingungen ab, unter denen uns Gegenstände bei dieser Art Erkenntnis jeweils gegeben sind: Wir erfassen sie in abstrakter Weise, abgehoben von ihren individuierenden, konkret-materiellen Bedingungen<sup>20</sup>. Scotus betrachtet diese dritte Bedeutungsvariante als die für den Argumentationsgang maßgebliche. Dementsprechend stellt er auch seine weiteren Überlegungen in der Hauptsache auf dieses Verständnis von «immaterieller Erkenntnis» ab.

Einen entscheidenden Schritt in diesen Überlegungen bildet der Nachweis, daß wir Objekte unter Gesichtspunkten erkennen, die notwendigerweise ausschließen, daß die betreffende Erkenntnis eine sinnliche ist. Scotus sucht diesen Nachweis dadurch zu führen, daß er sich ausgiebig und mit Nachdruck – für unser heutiges methodenkritisch geschärftes Bewußtsein vielleicht ein wenig zu forsch – auf das Zeugnis unserer introspektiven Erfahrung («quia experimur in nobis») beruft. Hierbei begnügt er sich nicht etwa mit nur summarischen Hinweisen, sondern wartet mit einer ganzen Reihe recht detaillierter Angaben zu einzelnen introspektiven Erfahrungen auf. Diese Angaben stellen im Grunde nichts anderes als einen Satz von theoriengeleiteten, ansatzweisen Verhaltensbeschreibungen kognitiven (verstandesmäßigen) Ver-

<sup>19</sup> Nach der Randglosse in der Lyoner Ausgabe bezieht sich Johannes auf Thomas' S. Th. I q. 75 a. 2. Thomas spricht hier allerdings von «principium incorporeum et subsistens». Den Begriff «immaterialis cognitio» verwendet Thomas u.a. in Q. disp. De anima q. un. a. 1c.

<sup>20</sup> Vgl. Johannes Duns Scotus, op. cit. (Op. Omnia X, 24 n. 9).

haltens dar<sup>21</sup>. Mir will es besonders bemerkenswert erscheinen, daß Scotus denselben einmal in seiner Argumentation überhaupt solch relativ breiten Raum gibt, und daß er ihnen vor allem – wie sich bereits absehen läßt und wir sogleich auch noch ausdrücklich bestätigt finden werden – zugleich einen ausgesprochen hohen argumentativen Stellenwert beimißt.

Von den introspektiven Erfahrungen, auf die Johannes verweist, führe ich u.a. an: daß wir Universelles erkennen, wie beispielsweise Seiendes oder Qualität unter allgemeinstem Gesichtspunkt; daß wir Beziehungen erkennen, die sich aus der Natur auch nicht sinnlich wahrnehmbarer Dinge ergeben; daß wir – wovon schon die Rede war – die Gattung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge von etwas unterscheiden, das nicht zu dieser Gattung gehört; daß wir logische Beziehungen erkennen. Alle diese introspektiven Erfahrungen sind sozusagen solche 1. Ordnung. Sie beziehen sich auf *Erkenntnisinhalte*. Darüber hinaus ist ihm aber auch eine introspektive Erfahrung gewissermaßen 2. Ordnung wichtig, durch die wir uns reflexiv auch der *Erkenntnisakte* selbst bewußt werden, mit denen wir die angesprochenen Erkenntnisinhalte jeweils erfassen. Und das bedeutet, so interpretiere ich: wir erfahren uns prinzipiell in einem reflexiven Selbstverhältnis in bezug auf diese Erkenntnisakte stehend. Konkret äußert sich dieses reflexive Selbstverhältnis nach ihm darin, daß wir uns als solche erfahren, die bestimmten Sätzen («complexiones») ohne Möglichkeit, zu widersprechen bzw. zu irren, zustimmen oder durch schlußfolgerndes Denken zu evidenten Konklusionen gelangen<sup>22</sup>.

Ich unterbreche an dieser Stelle und lenke den Blick kurz auf jenen Paralleltext in der *Summa* des Thomas von Aquin, den Scotus bei seinen Überlegungen wahrscheinlich mit vor Augen hatte. Das Besondere an den Überlegungen des Doctor subtilis tritt bei diesem Vergleich möglicherweise noch markanter zutage. Zwar gilt es zu beachten, daß Thomas' Argumentation in einem etwas anderen Zusammenhang erfolgt, nämlich der Frage, ob die menschliche Seele ein Subsistierendes sei<sup>23</sup>. Die Kernüberlegung aber ist durchaus dieselbe. Sie besteht in eben

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 24 f. n. 9–10. Vgl. auch ders., In Sent. d. 3 q. 4c (Op. Omnia V. 1, 484 n. 10).

<sup>22</sup> Vgl. Johannes Duns Scotus, In IV Sent. d. 43 q. 2 (Op. Omnia X, 24–25 n. 10).

<sup>23</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I q. 75 a. 2c.

jenem Schluß von der Verstandestätigkeit auf die menschliche Vernunftseele als deren unstofflichem Prinzip<sup>24</sup>. Dennoch nimmt sie sich bei Thomas merklich anders aus. Der Aquinate trägt sie aufs äußerste gestrafft und in streng objektivierender Perspektive vor. Zum Antecedens, daß das verstandesmäßige Erkennen die sinnliche Erkenntnis transzendiere und die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit sei, verliert Thomas im Unterschied zu Scotus kaum Worte. Er stellt lediglich lapidar fest: «Es ist evident, daß der Mensch mit seinem Verstand die Naturen aller Körperdinge zu erfassen vermag»<sup>25</sup>. Ganz offensichtlich sieht er keinen Anlaß, ähnlich detailliert wie Scotus auf die inneren Erfahrungen als solche einzugehen, noch sich mit besonderem Nachdruck auf sie zu berufen. So, wie er seine Argumentation durchführt, deutet nichts darauf hin, daß er dem Phänomen des reflexiven Selbstverhältnisses des menschlichen Subjekts als solchem in diesem Zusammenhang ein spezifisches argumentatives Gewicht zu verleihen gedachte.

II.2 Soweit dieser kurze Blick auf Thomas von Aquin. Wenn sich also Johannes Duns Scotus in seiner Argumentation so nachhaltig auf das Zeugnis introspektiver Erfahrung mit unseren Erkenntnisakten stützt, müssen wir, wie oben schon angedeutet, daraus schließen, daß er derselben einen entsprechend hohen erkenntnistheoretischen Rang zuerkennt. Das ist auch tatsächlich der Fall. Die im Text folgenden Ausführungen bestätigen es. Für Scotus ist das Zeugnis jener introspektiven Erfahrung 1. und 2. Ordnung von nicht weiter hinterfragbarer Evidenz: da wir eine innere Wahrnehmung von den zuvor angeführten Erkenntnisakten haben – so setzt er seine Argumentation fort –, könne auch nicht bestritten werden, daß sich im Menschen solche Akte finden. Sollte entgegen dieser introspektiven Erfahrung gleichwohl jemand jene Akte abstreiten, sieht Scotus von seinem Standpunkt aus schlechterdings keine Möglichkeit mehr, einen solchen durch weitere Sachargumente vom Gegenteil zu überzeugen. Es bleibt nach ihm – modern gesprochen – letztendlich nur noch der «Abbruch des Diskurses» und polemisches Weiterstreiten mit *«argumenta ad hominem»*. Ich

<sup>24</sup> Vgl. ebd.; auch Q. disp. De anima, q. un. a. 1c: «Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest»; Q. disp. De spirit. creat., q. un. a. 1–2; S. Th. I q. 76 a. 1c.

<sup>25</sup> «Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum.» (Thomas von Aquin, S. Th. I q. 75 a. 2c).

füre dieses, für meine Untersuchungsperspektive entscheidende Textstück nun im Wortlaut an:

«Mit einem solchen läßt sich nicht weiter argumentativ streiten. Man muß ihm sagen, er sei dumm und ohne Verstand (gleich einem Tier). Ebensowenig soll man sich mit jemand auf ein Streitgespräch einlassen, der behauptet: «Ich sehe die Farbe dort nicht!» Einem solchen gegenüber bleibt einem nur die Feststellung: «Dir geht der Gesichtssinn ab, du bist blind!» In gleicher Weise erfahren wir mittels eines gewissen Sinnesvermögens, d.h. durch innere Wahrnehmung, in uns die erwähnten Erkenntnisakte. *Streitet nun jemand diese ab, bleibt nichts anderes übrig als festzustellen, daß der betreffende kein Mensch ist: denn er hat jene innere Schau nicht, die die anderen in sich erfahren*»<sup>26</sup>.

Ich halte hier inne und fasse Scotus' bisherige Überlegungen für eine Zwischenbilanz zusammen:

1. Scotus beruft sich bei seiner Begründung a posteriori der Aussage, daß die Vernunftseele die spezifische Form des Menschen sei, auf die introspektive Wahrnehmung von uns als Menschen eigentümlichen, d.h. uns als Menschen formell und wesentlich zukommenden Erkenntnisakten, die zugleich notwendigerweise die sinnliche Erkenntnis übersteigen.

2. Die von Scotus angeführten, nach ihm uns in introspektiver Wahrnehmung gegebenen eigentümlichen Erkenntnisakte umfassen sowohl solche, die sich auf Gegenstände (im weitesten Sinn), als auch solche, die sich auf unsere Erkenntnis von Gegenständen beziehen. Scotus schildert in ihnen Instanzen eines reflexiven (theoretischen) Selbstverhältnisses 1. und 2. Ordnung.

3. Den introspektiven Wahrnehmungen, in denen sich dieses reflexive Selbstverhältnis vollzieht, kommt nach Scotus Evidenzcharakter zu.

Mein Interesse richtet sich auf etwas Spezifisches an diesem hier dargestellten Text. Der Doctor subtilis geht nämlich in seinen Überle-

<sup>26</sup> Die Übersetzung stammt vom Verf., im Original: «Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulteris disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum: sicut nec cum dicente, non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere.» (Johannes Duns Scotus, op. cit., Op. Omnia X, 25 n. 11).

gungen nicht nur relativ ausführlich auf introspektive Wahrnehmungen von Erkenntnisakten und damit auf das sich darin äußernde menschliche reflexive Selbstverhältnis ein; er zeichnet es nicht nur erkenntnistheoretisch besonders aus, sondern *er scheint mir überdies auch – zumindest implizit – eine anthropologische Gewichtung desselben vorzunehmen*. Worin bestünde diese? Ich meine, sie aus jener Bemerkung herauszuhören, daß jemand, der die in der inneren Schau gegebenen Erkenntnisakte bestreite bzw. dem das reflexive Selbstverhältnis introspektiver Wahrnehmung abgehe, nicht Mensch genannt werden könne.

Darf aber Scotus' Bemerkung überhaupt im Sinne einer solchen Gewichtung aufgefaßt werden? Oder hieße das, dieselbe über-, wenn nicht gar fehlinterpretieren?

Ich sehe zunächst sehr wohl, daß der Redezweck des Textabschnittes insgesamt, in dem diese Bemerkung steht, ein polemischer ist. Auch stellt die Bemerkung formell offenkundig ein *argumentum ad hominem* dar. Der Text selbst spricht eine hinlänglich deutliche Sprache. Hinzukommt, daß wir auf ähnliche Wendungen auch an anderen Stellen in den Werken unseres Magisters stoßen<sup>27</sup>. Und in ihnen schlägt jedenfalls seine Lust am Polemisieren durch. So läßt sich Scotus beispielweise in seiner Erklärung zum ersten Buch der Sentenzen – offenbar angesteckt durch ein Avicenna-Zitat – zu der bedenklichen Bemerkung hinreißen, diejenigen, die leugneten, daß es contingentes Seiendes gäbe, sollten am besten durch physische Zwangsmittel zum Eingeständnis des Gegenteils gebracht werden: Es gälte, sie solange zu foltern, bis sie zugäben, daß es auch möglich sei, sie nicht zu foltern<sup>28</sup> – und auf diese Weise gezwungen wären, Kontingenzen anzuerkennen. Ebenso hebt auch der Kommentar in der Lyoner Ausgabe zu obiger Textstelle das Polemische an jener Bemerkung hervor, wenn er sie, wie folgt, paraphrasiert: «Wer diese Erfahrungen (d.i.: die introspektive Schau der angeführten Erkenntnisakte) abstritte, wäre als einer zurückzuwei-

<sup>27</sup> Zu beachten ist vor allem die im weiteren Verlauf der Responsio fallende, auf die averroistische Position bezogene Bemerkung: «... et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus.» (Johannes Duns Scotus, In IV Sent. d. 43 q. 2c, Op. Omnia X, 35 n. 26).

<sup>28</sup> «Et etiam isti, qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri.» (Johannes Duns Scotus, In I Sent. dist. 39 q. 5c, Op. Omnia V. 2, 1299–1300 n. 13). Vgl. A. KOYRÉ, Descartes und die Scholastik, Darmstadt 1971, 89.

sen, der weder Sinn noch Verstand habe»<sup>29</sup>. Im Sachindex der Antwerpener Ausgabe allerdings wird andererseits auf die obige Bemerkung mit der eher sachlich gehaltenen Eintragung verwiesen: «Als Mensch darf der nicht bezeichnet werden, der allgemeine Erfahrungen leugnet»<sup>30</sup>. Und Gilson hebt bei seiner Darstellung der Seelen-Lehre des Johannes Duns Scotus, dessen Aussagen in unserer Quaestio kommentierend, ebenfalls eher einen sachbezogenen Aspekt an jener Wendung hervor, wenn er resümiert: die Aussage, das verstandesmäßige Erkennen komme dem Menschen formell, d.h. kraft seiner Wesensform, zu, «sei so evident, daß man nicht länger Mensch sein dürfte, um sie zu bestreiten»<sup>31</sup>. Ich möchte Gilsons Interpretation dahingehend charakterisieren, daß er in diesem «dicendum est eum non esse hominem» offenbar ein Stilmittel des Doctor subtilis sieht, um die von ihm aufgestellten Evidenz-Behauptungen emphatisch zu bekräftigen.

All das trifft zweifellos zu. Die Bemerkung «dicendum est eum non esse hominem» steht in der Tat in einem polemischen Kontext, sie formuliert in der Tat ein *argumentum ad hominem* und sie übernimmt zugleich eine Bekräftiger-Rolle. Ist sie aber deswegen ausschließlich eine rhetorische Figur und unter inhaltlich-sachlichen Gesichtspunkten weitgehend belanglos? Darf man sie sozusagen nicht beim Wort nehmen? Eben das meine ich nicht. Unabhängig davon nämlich, welches ihre perlokutive oder illokutive Funktion ist, impliziert sie in ihrem propositionalen Teil – sofern ich recht sehe – jedenfalls die Annahme, daß das in jenen introspektiven Wahrnehmungen sich vollziehende reflexive Selbstverhältnis etwas für das Selbstverständnis des Menschen Wesentliches sei, ja, *menschliches Sein als solches ausweise*. Hieraus wiederum glaube ich folgern zu dürfen, daß Scotus, über das Gesagte hinaus, mit seiner Bemerkung *das in jenen introspektiven Wahrnehmungen sich vollziehende reflexive Selbstverhältnis – implizit und in actu exercito – als ein notwendiges anthropologisches Identifikationskriterium für*

<sup>29</sup> «Et qui negaret ... has experientias, esset repellendus tamquam insensatus aut irrationabilis.» (Op. Omnia X, 25). Ähnlich heißt es im Scholion: «Si vero proterve aliquis istas experientias negaret, dimittendus esset ut brutum.» (Op. Omnia X, 24). Zur Polemik in der Diskussion vgl. E.H. WÉBER 1970, 130.

<sup>30</sup> «Homo non est dicendus qui negat experientias communes.» (Eintragung unter dem Stichwort «Homo» im Sachindex der Ausgabe: F. Ioannis Duns Scoti O. M. Doctoris subtilis Theologorum Principis in III et IV Sententiarum quaestiones subtilissimae, Antwerpiae 1620 [ohne Seitenzählung]).

<sup>31</sup> E. GILSON 1952, 484 (Übersetzung v. Verf.). Vgl. A. KOYRÉ 1971, 89.

*menschliches gegenüber nicht-menschlichem (tierischem) Sein in Anschlag bringt.* Darauf deutet, abgesehen von der oben erwähnten Eintragung im Sachindex der Antwerpener Ausgabe, m.E. auch die Parallelisierung von zwei Aussagen in diesem Textabschnitt selbst hin. Diese sprechen bezeichnenderweise den Unterschied zwischen Mensch und Tier an, angedeutet durch die Verwendung der beiden konträren Termini «*homo*» und «*brutus*»/«*brutum*» – wobei letztergenannter in der wissenschaftlichen Literatur dieser Zeit nahezu als stehendes Attribut von «*animal*» auftritt bzw. als Synonym von diesem verwendet wird:

«Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed *dicendum sibi quod est brutum.*»

«Et ideo si quis istos neget, *dicendum est eum non esse hominem.*»

Spätestens seit den Sophisten ist der Unterschied Mensch-Tier bekanntlich gewissermaßen Standard-Topos (prä)-anthropologischer Reflexion.

Daß jener starke Satz «*dicendum est eum non esse hominem*» nicht einfach nur als polemische und sachlich belanglose Überspitzung verbucht werden kann, scheint mir auch ein Vergleich der beiden Feststellungen zu zeigen, mit denen Johannes einerseits demjenigen entgegnen will, der eine hier und jetzt sichtbare Farbe nicht zu sehen behauptet, und andererseits einem solchen, der die in innerer Erfahrung gegebenen Erkenntnisakte leugnet. Im ersten Fall begnügt er sich damit, dem Betreffenden gezielt und kontrolliert den *Mangel einer partiellen Fähigkeit*, nämlich zu sehen, vorzuhalten. Im zweiten Fall hingegen sieht er sich genötigt, einem solchen einen *Mangel an menschlicher Identität als solcher* zu unterstellen: ihm gehe nämlich mit der Fähigkeit zum reflexiven Selbstverhältnis, vollzogen in der inneren Erfahrung, etwas für menschliches Sein schlechthin Konstitutives ab. Ich vermag nicht zu sehen, warum nicht auch diese zweite Feststellung ebenso wie die erste von Scotus gezielt und kontrolliert gemeint sein soll. Im übrigen liegt dieses Urteil «*eum non esse hominem*» letztlich auch in der Logik seines Gedankenganges, in dem er a posteriori von *der dem Menschen eigentümlichen Tätigkeit* («*operatio propria*»), der verstandesmäßigen Erkenntnis, aus argumentiert.

Das anthropologisch Bedeutsame an jener Äußerung des Doctor subtilis sehe ich darin, daß er mit der Feststellung «*dicendum est eum*

non esse hominem» im Grunde in einer «bewußtseinsphilosophischen» und weniger in «objektivierender» Perspektive argumentiert. Er rechtfertigt nämlich seine Äußerung «dicendum est eum non esse hominem» nicht etwa (objektivierend) damit, daß der Leugner die im einzelnen aufgezählten *verstandesmäßigen Erkenntnisakte* nicht habe, sondern damit, daß ihm die *introspektive Erfahrung dieser Akte* nicht gegeben sei: «quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere».

Soweit meine Überlegungen zu diesem Text, die ich hiermit zur Diskussion stellen möchte. Träfe meine obige Interpretation zu, dann hätten wir in diesem Text aus dem Sentenzenkommentar des Johannes Duns Scotus in der Tat ein mögliches frühes Zeugnis für die neuzeitliche anthropologische Gewichtung des Phänomens des reflexiven Selbstverhältnisses vor uns.

Ich schließe meine Überlegungen zu obigem Text, indem ich, die Skizze des näheren Kontextes desselben abrundend, kurz nachfrage, auf welche Weise Duns Scotus die Argumentation dieses Abschnittes seiner *Responsio* zu Ende führt: Im Anschluß an jene von uns hier untersuchte Bemerkung legt Scotus fernerhin eine Reihe von Gründen vor, durch die er zu beweisen sucht, daß keine der erwähnten, in innerer Erfahrung gegebenen Erkenntnisakte einem sinnlichen Vermögen zugeordnet werden können<sup>32</sup>. Als Subjekt dieser Erkenntnisakte komme allein die Vernunftseele in Betracht<sup>33</sup>.

Die übrigen Teile der *Responsio* brauchen wir nicht weiter darzulegen. Sie enthalten, bis auf jene oben in Anm. 27 erwähnte Bemerkung, nichts, was für die von mir hier verfolgte spezielle Thematik unmittelbar bedeutsam wäre.

### III

Auch wenn mein Hauptinteresse in dieser Studie, wie eingangs betont, nicht eigentlich ein quellenanalytisches ist, möchte ich gleichwohl die Frage wenigstens nicht völlig übergehen, welche Beziehung zwischen dem Text aus der zweiten Meditation Descartes' und demje-

<sup>32</sup> Vgl. Johannes Duns Scotus, op. cit. (Op. Omnia X, 25 n. 11).

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 26 n. 12; vgl. E. GILSON 1952, 485.

nigen aus dem Sentenzenkommentar des Johannes Duns Scotus bestehen könnte. Hierzu werde ich zunächst kurz in Erinnerung rufen, was die neuere philosophiegeschichtliche Forschung über Descartes' Beziehung zur hochscholastischen Philosophie und zum Doctor subtilis im allgemeinen zu berichten weiß, und anschließend prüfen, ob sich darüber hinaus noch etwas Spezielleres über die Beziehung zwischen jenen beiden Texten ausmachen läßt.

Die neuere philosophiegeschichtliche Forschung, zumal seit Gilson, hat uns nachhaltig darüber aufgeklärt, daß sich Descartes' philosophische Gedanken bei all ihrer Neuartigkeit und Neuerungskraft selbstverständlich nicht einfach sozusagen einem ahistorischen Einfall der Vernunft verdanken. Descartes fügt sich nicht mehr länger in das Bild eines «Deus ex machina», «der ... aus der unfruchtbaren Öde der Scholastik ohne alle Beziehungen zur Vergangenheit und ohne allen Kontakt zum Denken seiner Zeit» in einem Moment hervorgetreten ist<sup>34</sup>. Das zu wissen, nüchtern wohl manch frühere phantasievolle Überhöhung seiner Originalität ein wenig aus, tut aber der Genialität seines denkerischen Entwurfs im übrigen durchaus keinen Abbruch. Von Descartes' Denken laufen in der Tat vielfache Fäden zur scholastischen Philosophie, gerade auch der franziskanischen Schule und eben des Johannes Duns Scotus. Dabei ist es, wie Koyré dargelegt hat, alles andere als leicht, diese Fäden im einzelnen aufzuspulen und dadurch zu sicheren «Quellen seiner Inspiration» treffgenau vorzustoßen. Descartes selbst gibt uns nämlich keinerlei ausdrücklichen Wink. Im Gegenteil, er scheint sogar ein ausgesprochenes Interesse daran gehabt zu haben, im Dunkeln zu belassen, wer und was ihn jeweils inspirierte<sup>35</sup>. So wird es immer wieder zwar möglich sein, Parallelen zwischen Elementen seines Denkens und dem scholastischer Autoren zu entdecken. Inwiefern diese Parallelen dann aber des weiteren auf eine direkte Beeinflussung zu schließen gestatten, dürfte zu entscheiden sehr schwer fallen<sup>36</sup>. Das trifft auch auf die Beziehung zwischen Descartes und Johannes Duns Scotus zu<sup>37</sup>. Immerhin scheint so viel gewiß zu sein, daß Descartes

<sup>34</sup> A. KOYRÉ 1971, 1f. Vgl. auch F. FERRIER, L'influence scotiste sur les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, in: Recherches sur le XVII<sup>e</sup> siècle, I (Cahiers de l'Equipe de Recherche 75. Centre d'histoire des sciences et des doctrines), Paris 1976, 35–49.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 7; 59.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>37</sup> Vgl. aber ebd., 34f. Koyré vermutet einen direkten Einfluß des Johannes Duns Scotus auf Descartes in bezug auf das «Natur»-Konzept. Vgl. auch ebd., 69; 82.

Lehrmeinungen des Doctor subtilis gekannt haben muß. Gute Gründe lassen nach Koyré zudem vermuten, daß er mit ihnen nicht nur aus zweiter Hand, sondern unmittelbar aus erster Hand, nämlich aus dessen Schriften selbst, bekannt wurde<sup>38</sup>.

Soweit der kurze Blick auf die Forschungslage, Descartes' Beziehung zur hochscholastischen Philosophie bzw. zu Johannes Duns Scotus im allgemeinen betreffend. Aus ihr können wir immerhin so viel entnehmen, daß jedenfalls nicht von vornherein auszuschließen ist, daß Descartes den Text aus dem Sentenzenkommentar des Johannes Duns Scotus kannte und sich möglicherweise von ihm zu seinen Überlegungen in der zweiten Meditation anregen ließ. Ähnlichkeiten sind vorhanden. Damit ist aber dann auch schon erschöpft, was ich derzeit über die Beziehung jener beiden Texte zueinander zu sagen vermag. Insbesondere sehe ich im Augenblick keine zusätzlichen Anhaltspunkte, die mir zu entscheiden gestatteten, ob Descartes jenen Scotus-Text auch tatsächlich kannte und sich an ihm orientierte oder nicht.

Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten betreffen aus meiner Sicht zwei Aspekte: zum einen die Annahme einer evidenten inneren Erfahrung von Erkenntnisakten des Subjekts und zum andern die Verknüpfung dieser Erfahrung mit dem anthropologischen Gesichtspunkt des Selbstverständnisses des Menschen als Menschen. Was erste anbelangt, so ruft Koyré in Erinnerung, «daß die Theorie von der Evidenz der inneren Wahrnehmung während des Mittelalters niemals vergessen worden ist. Wir können hinzufügen, daß sie anscheinend sehr viel weiter verbreitet war, als man im allgemeinen annimmt. Wir finden sie nicht nur bei Scholastikern des 14. Jahrhunderts, wie Pierre d'Ailly und Wilhelm von Occam, nicht nur bei Wilhelm von Auvergne und Hugo von St. Victor, sondern auch bei Thomas. Zu einem gewissen Zeitpunkt scheint sie *opinio communis* geworden zu sein»<sup>39</sup>. Diese erste Ähnlichkeit ist demnach eher untypisch, so daß sie auf keine direkte Beziehung zwischen beiden Texten zu schließen erlaubt. Ich füge hinzu, daß auch eine Gegenüberstellung des Wortlauts der beiden Textstellen keinen weiteren Aufschluß erbringt. Eine wörtliche Übereinstimmung gibt es erwartungsgemäß nicht. Descartes führt auf der einen Seite außer den in innerer Erfahrung gegebenen verstandesmäßigen Erkenntnisakten

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 94; 86; 93.

<sup>39</sup> Ebd., 76; vgl. J. REICHMANN 1986.

auch andere kognitive und volitive Akte an, während Duns Scotus auf der anderen Seite die introspektiv erfahrenen, verstandesmäßigen Erkenntnisakte detaillierter anführt als Descartes<sup>40</sup>.

Die zweite Ähnlichkeit, daß beide Autoren in ihren Texten jeweils mit der inneren Erfahrung von Erkenntnisakten bzw. mit dem sich in dieser äußernden reflexiven Selbstverhältnis des Subjekts die Frage des menschlichen Selbstverständnisses in Verbindung bringen, scheint mir, soweit ich jedenfalls im Augenblick sehe, an sich die bezeichnendere zu sein. Auch hier führt ein Vergleich des genauen Wortlauts darüber hinaus nicht weiter. Dieser stimmt wiederum natürlich nicht überein. Es zeigt sich dabei lediglich nochmals, daß Descartes die Verbindung zur anthropologischen Frage des menschlichen Selbstverständnisses direkter und ausdrücklicher herstellt als Scotus, indem er diese Frage im selben Zug auch explizit formuliert: «sed quid est homo?» – Es bleibt also dabei: ob Descartes sich von dem hier erörterten Text des Johannes Duns Scotus in irgendeiner Weise unmittelbar in seinem Gedankengang anregen ließ, vermag ich aus den Texten heraus nicht näher zu klären.

Damit komme ich zum Schluß und fasse die Hauptpunkte meines Essays, wie folgt zusammen:

1. Ich habe versucht, zwei Etappen zu beleuchten, in denen jener Gedanke sich innerhalb der abendländischen Philosophie herauszubilden begann, daß das Phänomen des reflexiven Selbstverhältnisses (in seinen fundamentalen Äußerungsformen) des Menschen für den Entwurf einer Antwort auf die anthropologische Kernfrage von Wichtigkeit sei.
2. Eine sehr deutliche anthropologische Gewichtung des Phänomens des reflexiven Selbstverhältnisses höre ich aus der zweiten «Meditation» Descartes' heraus. Ich neige zu der Annahme, daß eine Stelle aus der Sentenzenerklärung des Johannes Duns Scotus als ein gewisser Vorläufertext für die dort von Descartes geäußerten Gedanken in Betracht zu ziehen ist.
3. Der Sachverhalt des reflexiven Selbstverhältnisses (in seinen verschiedenen Äußerungsformen) scheint mir für eine systematische

<sup>40</sup> Vgl. R. DESCARTES, *Meditationes*, II (ed. Adam & Tannery, VII, 28 n. 23) und Johannes Duns Scotus, In IV Sent. d. 43 q. 2c (Op. *Omnia X*, 24f. n. 10); vgl. auch: In I Sent. d. 3 q. 4c (Op. *Omnia V*, 1, 484 n. 10).

Grundlegung und Entfaltung der philosophischen Anthropologie fundamental zu sein. Dem Interesse einer solchen systematischen Grundlegung und Entfaltung diente letztlich auch diese Rückbesinnung auf Frühstadien einer anthropologischen Gewichtung des reflexiven Selbstverhältnisses. Sie kann helfen, im Sinne der eingangs angesprochenen philosophischen Kommunikationsgemeinschaft der Jetzigen mit den Vorderen Sachaspekte des Problems nicht zu übersehen und richtig einzuordnen. «Quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas»<sup>41</sup> – darum ging es mir in einem sehr bescheidenen Rahmen.

<sup>41</sup> Thomas von Aquin, In de Coelo et mundo I lect. 22 n. 228.