

# Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie — nach dem hl. Augustinus.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

„Wie man einer Gesamtdarstellung der antik-mittelalterlichen Philosophie“, schreibt mit Recht Bernhard Jansen, „am bezeichnendsten das aristotelische Wort: *Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* — Das Sein ist ein vielfältiges‘ als Motto voranschicken würde, so der Geschichte der neueren Philosophie fast noch erschöpfender den Satz von Descartes: *Cogito, ergo sum* — Ich denke, also bin ich.‘ . . . Ausgang vom Ich und Erkenntnistheorie sind der innerste Geist der modernen Philosophie. In beiden zeigt sich ihr Augustin aufs engste verwandt. Das gerade ist es, was ihn mehr als alles andere so modern macht<sup>1</sup>.“ Bei der heutigen erkenntniskritischen Grundeinstellung der Philosophie<sup>2</sup> und dem gleichzeitigen mehr und mehr durchbrechenden Sehnen nach absoluter Wahrheit<sup>3</sup> erscheint es durchaus zeitgemäß, die Grundlagen absoluter Wahrheitserkenntnis erkenntniskritisch zu prüfen. Keiner prüft diese Grundlagen kritischer, keiner stellt sie sicherer fest als der hl. Augustinus in seiner unübertroffenen Analyse der Selbsterkenntnis. Es verlohnt sich darum, diesen feinsinnigen Gedankengängen des großen Afrikaners nachzugehen.

## I. Die Tatsache der Selbsterkenntnis.

Augustinus hat seine Philosophie nicht nur durchdacht, er hat sie durchlebt. Das gilt vorzüglich von seiner Lehre über die Selbsterkenntnis. Errungen hat er sie in zäher Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, der ihn zeitweise umfängen

<sup>1</sup> B. Jansen S. J., Wege der Weltweisheit (Freiburg 1924) 80 f.

<sup>2</sup> Man denke nur an den Einfluß Descartes', Kants, des Empirismus und Positivismus auf die neuere Philosophie.

<sup>3</sup> Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen<sup>3</sup> (Halle 1922); N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis<sup>2</sup> (Berlin 1925). Noch metaphysischer sind A. v. Pauler und B. v. Brandenstein eingestellt. A. v. Pauler, Grundlagen der Philosophie (Berlin 1925). Seine Auffassungen von der Wahrheitserkenntnis hat er erweitert und vertieft in seiner: Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit (Berlin 1929). B. v. Brandenstein, Grundlegung der Philosophie (Halle 1926). Auf den Aufschwung der Neuscholastik sei nur

hielt, als er die Haltlosigkeit der manichäischen Phantasiegebilde durchschaut hatte<sup>4</sup>. „Mit Rücksicht auf diese Frage“, schreibt Augustinus, „habe ich bald nach meiner Bekehrung drei Bücher gegen die Akademiker geschrieben, um damit Hindernisse zu beseitigen, die mir gleichsam schon auf der Schwelle den Weg zu vertreten drohten. Jedenfalls mußten gerade diese bangen Zweifel, ob ich überhaupt jemals die Wahrheit finden würde, weggeräumt werden; diese Verzweiflung findet aber scheinbar in den Beweisen der Akademiker eine Stütze<sup>5</sup>.“ In diesen Büchern gegen die Akademiker zeigt Augustinus mit bewunderswerter Schärfe den inneren Widerspruch des Skeptizismus<sup>6</sup>, deckt aber gleichzeitig die Grundlage auf, von der aus positiv der Skeptizismus überwunden werden muß: Die Selbsterkenntnis<sup>7</sup>. Immer wieder kommt er in seinen späteren Schriften<sup>8</sup> auf sie zurück, immer feiner und sicherer arbeitet er die verschiedenen Teilrücksichten, die in ihr enthalten sind, heraus, bis er in seinem großen Lebenswerke „Über die Dreifaltigkeit“, das er „als Jüngling begonnen, als Greis vollendet<sup>9</sup>“, eine Analyse der Selbsterkenntnis gibt<sup>10</sup>, die in ihrer Feinheit und Schärfe bis heute noch unübertroffen ist und sich nicht nur im Mittelalter<sup>11</sup>,

---

kurz hingewiesen. Eine Synthese zwischen Scholastik und Phänomenologie versucht M. Honecker, *Logik* (Berlin 1927). Vgl. Schol 3 (1928) 137 266 ff. 269 ff.; 4 (1929) 433 ff.

<sup>4</sup> Conf. lib. 3 c. 6 — lib. 6.

<sup>5</sup> „Unde tria confeci volumina in initio conversionis meae, ne impedimento nobis essent, quae tamquam in ostio contradicebant. Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari.“ *Enchir.* c. 20 (n. 7).

<sup>6</sup> *Contra Academ.* lib. 2 c. 7 — lib. 3 c. 16. — <sup>7</sup> *Ebd.* lib. 3 c. 11.

<sup>8</sup> *De beata vita* c. 2 n. 7; *Soliloq.* lib. 2 c. 1; *De lib. arbitr.* lib. 2 c. 3; *De vera rel.* c. 39 n. 73; *Enchir.* c. 20 (n. 7); *De civ. Dei* lib. 11 c. 26.

<sup>9</sup> *Epist.* 174.

<sup>10</sup> *De trinit.* lib. 9 c. 3 n. 3 ss.; lib. 10 c. 1 n. 1 ss.; lib. 14 c. 5 n. 7 ss.; lib. 15 c. 10 n. 17 ss.

<sup>11</sup> Erkenntnistheoretisch haben Wilhelm von Auvergne, Matthäus von Aquasparta u. a. Augustinus Lehre von der Selbsterkenntnis verwertet. Vgl. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (*BeitrGeschPhilMA* II 1, Münster i. W. 1893) 85; M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta* (Wien 1906) 36ff.; ders., *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1916) 33 ff. Auf die mittelalterliche Psychologie und psychologische Trini-

sondern bis in die neueste Philosophie<sup>12</sup> hinein als überaus fruchtbar erwiesen hat.

„Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist? — Ich weiß es. — Woher weißt du das? — Das weiß ich nicht. — Meinst du, daß du einfach oder zusammengesetzt seiest? — Das weiß ich nicht. — Weißt du, daß du dich bewegst? — Das weiß ich nicht. — Weißt du, daß du denkst? — Das weiß ich. — Also ist es wahr, daß du denkst. — Es ist wahr<sup>13</sup>.“

„Wir sind und wir wissen, daß wir sind, und wir lieben dieses Sein und Wissen. Nichts kann uns beunruhigen, daß uns in diesen drei Stücken ein bloßer Schein der Wahrheit trüge. Denn nicht wie die Dinge, die außer uns sind, nehmen wir sie durch irgendeinen körperlichen Sinn wahr, so wie wir die Farben durch das Auge, die Töne durch das Ohr wahrnehmen . . . . Ohne daß hier eine trügerische Vorspiegelung der Phantasie und ihrer Vorstellungen möglich ist, ist es für mich über alles sicher, daß ich bin und dieses erkenne und liebe. In diesen wahren Erkenntnissen brauchen wir in keiner Weise den Einwand der Akademiker zu fürchten: ‚Vielleicht täuschst du dich‘; denn wenn ich mich täusche, bin ich; wer nämlich nicht ist, kann sich auch nicht täuschen; darum bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie kann ich mich denn täuschen, daß ich bin, da es ja sicher ist, daß ich bin, wenn ich mich täusche? Weil ich also auch dann, wenn ich mich täuschte, ein solcher wäre, der sich täuscht, so täusche ich mich offenbar nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folgerichtig täusche ich mich auch darin

---

fätscherklärung hat Augustins Analyse der Selbsterkenntnis und Selbstliebe den tiefstgreifenden Einfluß ausgeübt. Vgl. die überaus wertvolle Schrift von M. Schmaus, die nicht nur für die Gottes- und Trinitätslehre des hl. Augustinus, sondern auch für seine Psychologie eine wahre Fundgrube ist: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927) 417 ff. — Der hl. Thomas von Aquin folgt in seiner Erkenntnislehre, die er S. th. 1, q. 79 ss. und in seinem Kommentar zur Schrift des Aristoteles „Über die Seele“ entwickelt, wesentlich Aristoteles. Vgl. Schol 1 (1926) 573 ff. In seiner Erkenntnisanalyse, die er mit seiner Trinitätsspekulation verflocht, ist er aber wesentlich von Augustinus abhängig, so daß Thomas eine innere Synthese der aristotelischen und augustiniischen Erkenntnisauffassung herstellt. Vgl. Schol 1 (1926) 204 ff.; S. th. 1, q. 27, a. 1; De pot. q. 8, a. 1; Opusc. De natura verbi intellectus; Opusc. De differentia divini verbi et humani. Über die Echtheit dieser zwei Schriften vgl. M. Grann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 264 f. Über die synthetische Eigenart des Aquinaten vgl. B. Jansen S. J., Wege der Weltweisheit 98 ff.

<sup>12</sup> Auf die Erkenntnisanalyse der neueren Phänomenologen (Anm. 3) hat Franz Brentano einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Ihm war das augustinische Erbgut durch Thomas von Aquin bekannt.

<sup>13</sup> Soliloq. lib. 2 c. 1.

nicht, daß ich um dieses mein Wissen weiß. Denn so wie ich weiß, daß ich bin, so weiß ich auch, daß ich um dieses mein Wissen weiß<sup>14</sup>."

„Keiner zweifelt, daß er lebt, sich erinnert, versteht, will, denkt, weiß und urteilt. Denn wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich, weshalb er zweifelt; wenn er zweifelt, weiß er, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er zur Sicherheit gelangen; wenn er zweifelt, denkt er; wenn er zweifelt, weiß er, daß er noch nichts Sicheres weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht ohne Grund seine Zustimmung geben darf. Mag einer auch an allen anderen Dingen zweifeln, an all diesem kann er nicht zweifeln; denn wenn dieses nicht wäre, so könnte er überhaupt nicht zweifeln<sup>15</sup>."

„Nicht einmal das kann der Akademiker einwenden: Vielleicht schläfst du und weißt es nicht und siehst ein Traumbild; denn wer weiß nicht, daß die Gesichte eines Träumenden den Gesichtern eines Wachenden sehr ähnlich sind? Aber wer sich sicher bewußt ist, daß er lebt, sagt damit nicht: ‚Ich weiß, daß ich wache‘, sondern: ‚Ich weiß, daß ich lebe.‘ Mag er also schlafen oder wachen, er lebt. In diesem Bewußtsein kann er durch Träume nicht getäuscht werden, weil, wer schläft und träumt, lebt<sup>16</sup>."

## II. Augustins Analyse der Selbsterkenntnis.

Daß wir in der tatsächlichen Selbsterkenntnis die unumstößliche Evidenz absolut sicherer Wahrheitserkenntnis haben, geht aus der Analyse hervor, die Augustinus in seinem Werke „Über die heiligste Dreifaltigkeit“ von ihr gibt. Wie bei jeder Erkenntnis unterscheidet er auch bei ihr den Erkenntnisakt als Akt, das innere Wort, das Subjekt, den Gegenstand, untersucht die verschiedenen Beziehungen zwischen den einzelnen Erkenntniselementen und beleuchtet das vollkommene

<sup>14</sup> De civ. Dei lib. 11 c. 26. — <sup>15</sup> De trinit. lib. 10 c. 10 n. 14.

<sup>16</sup> Ebd. lib. 15 c. 12 n. 21. Vgl. Th. Gangauf O. S. B., Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (Augsburg 1865); J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg 1882) 30 ff.; A. Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (München 1913) 5 ff.; B. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Sarnen 1921) 75 ff.; M. Schmaus a. a. O. 235 ff.; M. Grabmann (wie in Anm. 11); J. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit<sup>2</sup> (Freiburg 1895) 190 ff.; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I<sup>2</sup> (Freiburg 1929) 53 f. 87 ff.; Cl. Baeumker, Die patristische Philosophie<sup>2</sup>: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg, I 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie (Leipzig 1913) 293; E. Portalié, Augustin (Saint): DictThéolCath I<sup>3</sup> (Paris 1923) 2332; L. Blanchet, Les antécédents historiques du „Je pense, donc je suis“ (Paris 1920).

Insichselbstzurückkehren, das zwar jede intellektuelle Erkenntnis in sich schließt, am vollkommensten aber in dem intellektuellen Selbstbewußtsein ist.

### 1. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnisakt.

Augustinus faßt das Wesen des Erkenntnisaktes ähnlich wie Plato und die Neuplatoniker auf. Diese Auffassung unterscheidet sich durchaus von der aristotelischen, wenn sie auch bis zu einem gewissen Grade mit ihr vereinbar ist. Plato wie Aristoteles sehen das Wesen der Erkenntnis in einer Verähnlichung des Erkenntnisaktes mit dem Gegenstande. Doch fassen sie diese Verähnlichung durchaus verschieden auf.

Nach Aristoteles wird der Erkenntnisakt dem Gegenstande ähnlich, aber nicht gleichartig. Er lehnt darum die Auffassung des Empedokles und anderer früherer Philosophen ab, die die Seele aus denselben Elementen wie die Dinge bestehen ließen, weil nach ihnen Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne<sup>17</sup>. Nach Aristoteles besteht die Verähnlichung nicht in einer seinshaften Gleichartigkeit, sondern wesensmäßig in einem Abbilden, so daß das Erkennen wesensmäßig in diesem Abbilden aufgeht. Freilich ist das Abbilden kein physisches, sondern das Erkenntnisbild hat die physische Seinsweise der Erkenntniskraft und ihres substantiellen Trägers. Aristoteles stellt darum dem Satze der früheren Philosophen: „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“ den anderen gegenüber: „Das Erkannte ist im Erkennenden nach Weise des Erkennenden.“ Die Verähnlichung mit dem Erkenntnisgegenstande ist nur eine rein bildhafte. Man hat dafür den Ausdruck „intentional“ geprägt.

Mit dieser ersten Eigentümlichkeit des Erkennens hängt eine zweite zusammen: die Passivität. Die menschliche Seele ist aus sich nur in Potenz zu ihren Lebensäußerungen. Das gilt insbesondere vom menschlichen Verstande. Er ist von Anfang an, wie Aristoteles sagt, gleich einem unbeschriebenen Blatte und muß erst zu den einzelnen Erkenntnisakten bestimmt werden. Er ist darum ein leidender Verstand (*intellectus possibilis*); denn die bewußten Erkenntnisakte, deren der Verstand fähig ist (*in potentia ad actum*), müssen in ihm erst verursacht werden; der Verstand muß erst zu ihnen aktuiert werden. Dieses Aktuiertwerden bezeichnet Thomas als ein Erleiden (*pati*). Aktuiert wird der Verstand durch die *species (impressae)*, die der

<sup>17</sup> Aristot., De anim. lib. 1 c. 2, pag. 404 b 8 ff.; c. 5, pag. 409 b 26 ff. Theophrast, De sensu. Vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: BeitrGeschPhilMA Suppl. II (Münster i. W. 1923) 65 ff.

sogenannte tätige Verstand (*intellectus agens*) aus den sinnfälligen Einzeldingen abstrahiert hat. Zusammen mit dem von ihnen aktuierten leidenden Verstande (*intellectus possibilis*) bilden sie das Prinzip des bewußten Erkenntnisaktes. Ist dieses bewußte Erkennen auch ein Akt, so trägt doch das intentionale „Abilden“ des Gegenstandes, worin nach Aristoteles das eigentliche Wesen des Erkennens besteht, vorwiegend einen passiven Charakter; denn es ist durchaus durch die *species (impressae)* bestimmt<sup>18</sup>.

Gerade hierin liegt der größte Unterschied von der platonisch-augustinischen Auffassung. Nach Plato<sup>19</sup> ist das Erkennen durchaus aktiv, spontan. Es ist das lichtvolle Durchdringen und das sich angleichend durchdringende Erfassen des Gegenstandes selbst. Spontaneität und durchdringendes Erfassen des Gegenstandes sind nach Plato und Augustinus die Wesenszüge des Erkennens. Die Spontaneität steht der aristotelischen Passivität, das durchdringende Erfassen des Gegenstandes dem bloßen intentionalen „Abilden“ gegenüber. Besonders Plotin hat diese zwei Eigentümlichkeiten des Erkennens im Geiste Platos herausgestellt. Schon die sinnliche Empfindung ist nach ihm „nicht wesentlich ein Bestimmtwerden durch Äußeres, sondern eine auf Grund oder bei Gelegenheit der körperlichen Affektion ausgelöste Selbsttätigkeit der Seele<sup>20</sup>“. Sie besteht in dem affektionslosen Schauen von Formen. Das gilt erst recht von dem intellektuellen Erkennen, das Plotin mit einem durchdringenden Licht vergleicht<sup>21</sup>.

Ebenso ist nach Augustinus der Erkenntnisakt als Akt seinem innersten Wesen nach ein „Licht“. Er unterscheidet „das körperliche Licht, das wir mit den Augen des

<sup>18</sup> Aristot., De anim. lib. 1 c. 2; lib. 2 c. 5 ss.; lib. 3 c. 4 ss.; Thom. de Aq., In 1 de an. lect. 4; lib. 2 lect. 10 ss.; lib. 3 lect. 7 ss.; S. th. 1, q. 14, a. 1 2; q. 79 ss.; De ver. q. 2, a. 1 2; q. 10, a. 4 ss. Fr. Sladeczek, Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 573 ff.; J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit I<sup>2</sup> (Innsbruck 1878) 23 ff.

<sup>19</sup> Rep. VI 508 ss.; VII 514 ss.; Phaedon 65 ss.; Theaet. 184 C; Timaeus 45 B.

<sup>20</sup> H. Siebeck, Geschichte der Psychologie (Gotha 1884) I 2, 323 ff.

<sup>21</sup> Enn. I 1, 6; 1, 7; 6, 9; IV 4, 23; V 5, 7; VI 8, 18. Vgl. IV 3, 17; V 3, 12; 3, 17; 6, 4; VI 7.

Leibes sehen, wie das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne“, von „dem Licht, das in der Seele seinen Sitz hat“ und das „empfindende Leben“ selbst ist. Ähnlich wie das „empfindende Leben“, jedoch wesentlich höher, ist das „geistige Licht, durch das wir denken“<sup>22</sup>. Unter diesem inneren Lichte versteht Augustinus nicht, wie gewöhnlich, das objektive Licht der ewigen Wahrheiten<sup>23</sup>, sondern den Erkenntnisakt selbst, durch den wir eines Objektes *innewerden*<sup>24</sup>. Dieses „Innewerden“, diese ursprüngliche, unzurückführbare Gegebenheit der „Bewußtheit“, vergleicht er mit dem „Licht“, ja sie ist ihm „Licht“ im volleren Sinne

<sup>22</sup> „Iam quot modis possit intelligi lux, supra dictum est, quibus contrariae privationes possunt tenebrae nominari. Alia est enim lux, quae videtur his oculis corporeis, etiam ipsa corporea, ut solis et lunae et stellarum, et si quid huiusmodi est, cui contrariae sunt tenebrae, cum aliquis locus ea luce caret. Alia item lux est vita sentiens, et valens discernere, quae per corpus ad animae iudicium referuntur... Alia est enim lux, quae sentitur oculis, alia, qua per oculos agitur, ut sentiat. Illa enim in corpore, haec autem, quamvis per corpus ea, quae sentit, percipiat, in anima est tamen. Huic contrariae sunt tenebrae, insensibilitas quaedam, vel si melius insensualitas dicitur, id est non sentire, quamvis inferantur, quae sentiri possent, si esset in illa vita lux ista, unde sentitur... Tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur. Huic contrariae tenebrae sunt irrationabilitas, sicut sunt animae bestiarum. Sive ergo lucem aetheream, sive sensualem, cuius animalia participant, sive rationalem, quam angeli et homines habent, a Deo factam primitus in rerum natura haec sententia vult intelligi...“ De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 5 n. 24 s.; vgl. n. 20. De trinit. lib. 12 c. 15 n. 24; lib. 15 c. 8 n. 14.

<sup>23</sup> De magistro c. 12 ss.; De lib. arbitr. lib. 2 c. 10 ss.; De civ. Dei lib. 11 c. 27 s.; De trinit. lib. 12 c. 14 s.; Contra Faustum lib. 20 c. 7 und anderswo. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin: Veröffentlichungen des kath. Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln I 4 (Münster i. W. 1924) 14 ff. Siehe auch die Literaturangaben daselbst. Storz a. a. O. 59 ff. Kälin a. a. O. 41 ff. O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II<sup>2</sup> (Braunschweig 1907) 296 ff. Portalie a. a. O. 2334 ff. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin (Paris 1920). Baumeier, Die patristische Philosophie a. a. O. 293.

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 22. Selbst das körperliche Licht ist in der Gesichtswahrnehmung nicht bloß Objekt, sondern Mittel der Wahrnehmung. Erkenntnis mittel ist es sogar in allen Sinneswahrnehmungen. De Gen. ad litt. lib. 7 c. 15 n. 21. De trinit. lib. 9 c. 3 n. 3. Die Auffassung geht auf Plato (vgl. Anm. 19) zurück, nach dem das körperliche wie geistige „Licht“ nicht nur Gegenstand der Erkenntnis ist und die Erkenntnisgegenstände sichtbar macht, sondern offenbar auch Erkenntnismittel.

als das körperliche Licht<sup>25</sup>. Aus dieser innersten Eigenart des „Innewerdens“ als eines geistigen „Lichtes“ verstehen wir auch die Wesenszüge des Erkennens überhaupt: die Spontaneität, mit der der Erkenntnisakt den Gegenstand durchdringt, ja gleichsam durchleuchtet, ähnlich wie das Sonnenlicht einen Bergkristall oder das Röntgenlicht einen Körper durchdringt und durchleuchtet — und die Verähnlichung des Erkenntnisaktes mit dem Objekte nicht im Sinne eines bloßen „Abbildes“, sondern eines sich angleichenden, lichtvoll durchdringenden Erfassens des Gegenstandes, so wie das Röntgenlicht, den Körper durchdringend, ihm sich angleicht und das Sonnenlicht, das den Bergkristall durchleuchtet, gleichsam dessen Gestalt annimmt<sup>26</sup>. Selbst wenn im Erkenntnisakt ein Abbild des Objektes entsteht, wie nach Augustinus bei der äußeren Wahrnehmung, so ist das Erkennen nicht im Abbild selbst zu suchen, sondern im lichtvollen Erfassen des Bildinhaltes oder besser des im Bildinhalte entgegenleuchtenden Objektes. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnisakt ist also ein geistiges Licht, durch das die Seele sich ihrer selbst bewußt wird<sup>27</sup>. Worin dieses Bewußtwerden besteht, geht aus Augustins feinsinnigen Untersuchungen über das innere Wort hervor.

## 2. Das Objekt der Selbsterkenntnis.

### a) Das Erkenntnisbild.

In jeder Erkenntnis ist nach Augustinus das Bild des erkannten Gegenstandes. Am ausführlichsten spricht er über das Erkenntnisbild bei der Analyse der äußeren Wahrnehmung<sup>28</sup>. Er unterscheidet hier den Gegenstand, z. B. einen Stein oder eine Flamme oder sonst etwas, was wir mit

<sup>25</sup> Das geistige Licht ist im volleren Sinne des Wortes „Licht“ als das sinnfällige. De Gen. ad litt. lib. 4 c. 28 n. 45.

<sup>26</sup> Vgl. die Texte in Anm. 28. So erklären sich auch die daselbst und sonst oft gebrauchten Ausdrücke, wie „acies mentis“ und ähnliche.

<sup>27</sup> Vgl. Cl. Baemker, Witel: BeitrGeschPhilMA III 2 (Münster i. W. 1908) 357 ff. 459 ff.; Siebeck a. a. O. 387 f.; O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II 296 ff.; A. Kratzer a. a. O. 48 ff.

<sup>28</sup> De trinit. lib. 11 c. 1 ss.; lib. 12 c. 15 n. 25; lib. 14 c. 8 n. 11; lib. 15 c. 3 n. 5.

den Augen sehen können, und was schon da sein konnte, bevor wir es gesehen haben — das Erkenntnisbild, das er hier *visio* „Schauung“ nennt<sup>29</sup> — und die „Intention der Seele“, worunter er die vom Willen auf den Gegenstand gerichtete Aufmerksamkeit des Erkenntnisaktes versteht<sup>30</sup>. Die „Schauung“ (*visio*) ist ein „Bild“ (*imago*) des Gegenstandes, das vom Gegenstande und der Erkenntnisfähigkeit erzeugt wird<sup>31</sup>. In diesem Bilde wird der Gegenstand geschaut, ähnlich wie ein Gegenstand in seinem Spiegelbild gesehen wird, ohne daß etwas vom Spiegel selbst bemerkt wird. Bei der Wahrnehmung selbst können wir somit das Erkenntnisbild vom Gegenstand nicht unterscheiden. „Erst durch Überlegen können wir (nachträglich) feststellen, daß eine Wahrnehmung nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht in unserem Sinne (Wahrnehmungsvermögen) ein Bild des gesehenen Körpers entstanden wäre.“ Augustinus veranschaulicht das durch ein Beispiel. Drücken wir einen Siegelring in Wachs, so entsteht im Wachs ein Abbild. Das können wir aber erst feststellen, wenn wir den Ring entfernt haben. Während des Eindrückens selbst können wir das Abbild vom Gegenstande nicht unterscheiden. Ebenso entsteht im Wasser ein Abbild, wenn wir einen Ring in dasselbe drücken. Verschwindet dieses Abbild auch, wenn wir den Ring entfernen, so können wir daraus nicht schließen, daß kein Abbild da war, als wir den Ring ins Wasser drückten; denn im Wasser mußte ebenso ein Abbild durch das Eindrücken entstehen wie im Wachs. Ähnlich verhält es sich mit der Wahrnehmung. Auch bei der Wahrnehmung haben wir ein Erkenntnisbild des gesehenen Gegenstandes. Verschwindet es auch mit dem Aufhören der Wahrnehmung, so folgt daraus nicht, daß es nicht in der Wahrnehmung da war, auch wenn wir es von dem gesehenen Gegenstande selbst nicht unterscheiden konnten. Ja, Augustin-

<sup>29</sup> Ebd. lib. 11 c. 2. Augustinus gebraucht hier in gleicher Weise die Ausdrücke *visio* (Schauung), *forma* (Form), *sensus formatus* (gestalteter Sinn), *imago* (Bild), *similitudo* (Ähnlichkeit).

<sup>30</sup> Ebd. lib. 11 c. 2 n. 2. Vgl. Anm. 28.

<sup>31</sup> „Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit et videns. Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio.“ Ebd. n. 3.

nus führt auch einen positiven Beweis für das Vorhandensein eines Erkenntnisbildes in der sinnlichen Wahrnehmung aus der Tatsache der sogenannten „Nachbilder“<sup>32</sup>. Wie in der äußeren haben wir auch in der inneren sinnlichen Wahrnehmung ein Erkenntnisbild des Gegenstandes. Das Erkenntnisbild der äußeren Wahrnehmung verschwindet nämlich nicht ganz, sondern wird im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrt. Durch das Sicherinnern wird sein Inhalt wieder ins Bewußtsein erhoben und in einem Vorstellungsbilde von neuem erfaßt<sup>33</sup>.

Ähnlich ist auch in jeder Verstandeserkenntnis ein Bild des erkannten Gegenstandes. Sachlich fällt es mit dem „inneren Worte“ zusammen. Aus dem Schatze des Wissens, das im Gedächtnis ruht, bildet der Verstand das innere Wort, das „dem erkannten Gegenstande ganz ähnlich ist, von dem es als sein Bild erzeugt wird“<sup>34</sup>. In ihm erkennt, schaut er den Gegenstand selbst<sup>35</sup>. Dieses Bild ist aber nicht immer als selbständiges Bild wie ein Spiegelbild zu denken, sondern als Angleichung an den erfaßten Gegenstand, wie es das angeführte Beispiel vom Siegelring nahelegt und nachher noch eigens dargetan werden soll. So wie das Sonnenlicht, das einen Kristall durchdringt, diesem sich angleicht und gleichsam seine Gestalt annimmt, so daß der Kristall in dem ihn durchdringenden Lichte abgebildet ist — noch viel mehr gilt das von dem Röntgenbilde —, ebenso ist das Erkenntnisbild im intellektuellen Erkenntnisakte, der ja

<sup>32</sup> Ebd. n. 4.

<sup>33</sup> Ebd. c. 3 ss. Vgl. Anm. 28. Schmaus a. a. O. 201 ff.; Storz a. a. O. 40 ff., Kälin a. a. O. 8 ff.; W. Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis: PhJb 13 (1900) 45 ff. 138 ff.

<sup>34</sup> „Haec igitur omnia et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando, quod scimus, loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.“ De trinit. lib. 15 c. 12 n. 22.

<sup>35</sup> De trinit. lib. 15 c. 9 n. 16; c. 12—16 n. 22—25; c. 27 n. 50; De Gen. ad litt. lib. 12 c. 6 ss.

nach Augustin ein „geistiges Licht“ ist, nicht immer als Spiegelbild des Gegenstandes aufzufassen, sondern als das abbildende unmittelbare Erfafßtsein des Gegenstandes durch das ihn durchdringende geistige Licht des Verstandesaktes.

### b) Das innere Wort.

Inneres Wort und Erkenntnisbild fallen sachlich zusammen, unterscheiden sich aber formell. Augustinus unterscheidet drei Arten von Worten: das äußere Wort, das gesprochen wird und aus Lautsilben besteht; — die Vorstellung dieses äußeren Wortes, die wir bilden, bevor wir etwas sprechen, z. B. ein Lied vortragen; — das innere Wort des Geistes, den Begriff, der durch das äußere Wort ausgedrückt wird<sup>36</sup>.

„Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt. Denn nur der Schall geht aus dem Munde hervor. Es gibt ein Wort, welches wahrhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schalle erschließest, welches aber nicht selbst der Schall ist. Siehe, ich spreche ein Wort, wenn ich sage: Gott. Wie kurz ist das Wort, das ich gesprochen habe, vier Buchstaben und eine Silbe. Ist etwa dies das ganze Wesen Gottes, vier Buchstaben und eine Silbe? Oder ist, so gering an Wert dieses ist, so wertvoll dasjenige, was man darunter versteht? Was ist in deinem Herzen geschehen, als du hörtest: Gott? Was ist in meinem Herzen geschehen, als ich sagte: Gott? Ein großes und überaus hohes Wesen ist gedacht worden, welches alle veränderliche Kreatur übertrifft, die fleischliche und die beseelte. ... Was ist also das in deinem Herzen, wenn du ein lebendiges, ewiges, allmächtiges, unendliches, allgegenwärtiges, überall ganz gegenwärtiges, nirgends eingeschlossenes Wesen denkst? Wenn du das denkst, so ist dies das Wort (der Begriff) von Gott in deinem Herzen<sup>37</sup>.“ „Notwendig muß nämlich, wenn wir Wahres sagen, d. h. das sagen, was wir wissen, aus diesem unserem Wissen, das wir im Gedächtnis bewahren, ein Wort erzeugt werden, das derartig ist, wie das Wissen, aus dem es erzeugt wird. Dieses Wort, das wir mit dem Herzen sprechen, ist der Gedanke, gestaltet durch den Gegenstand, den wir wissen. Dieses Wort ist weder griechisch noch lateinisch, noch gehört es sonst einer Sprache an<sup>38</sup>.“ Die Eigenart dieses Wortes läßt sich ähnlich wie die Eigenart des äußeren Wortes bestimmen.

<sup>36</sup> De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20.

<sup>37</sup> Tract. 1 in Io. n. 8 (Übersetzung von Th. Specht [Kempten 1913, Kösel]).

<sup>38</sup> De trinit. lib. 15 c. 10 n. 19.

Das äußere Wort bezeichnet irgendeinen Gegenstand und ist der äußere Ausdruck der Erkenntnis dieses Gegenstandes. „Es steht fest,“ sagt Augustinus, „daß die Worte Zeichen sind<sup>39</sup>.“ „Alle artikulierten Laute, die hervorgebracht werden, damit sie etwas bezeichnen, heißen Worte<sup>40</sup>.“ Zum Zeichen gehört ein Doppelpes: Dasjenige, was das Zeichen physisch in sich ist, und dasjenige, was es bedeutet. „Etwas kann nur dann ein Zeichen sein, wenn es etwas bedeutet<sup>41</sup>.“ Das Wort „Gott“ ist in sich ein vom Munde hervorgebrachter Laut von einer Silbe. Er bedeutet aber das allmächtige, höchste Wesen, das alle Kreaturen unendlich übertrifft. Das Wort bedeutet aber nicht nur einen Gegenstand, es ist auch der äußere Ausdruck der Erkenntnis dieses Gegenstandes. „Meistens wird ein Laut, bisweilen auch ein Wink, jener für die Ohren, dieser für die Augen, angewandt, um durch körperliche Zeichen auch den körperlichen Sinnen das Wort (Begriff) bekanntzugeben, das wir im Innern tragen<sup>42</sup>.“

Wie das äußere Wort der äußere Ausdruck, so ist das innere Wort der innere Ausdruck der Erkenntnis eines Gegenstandes, wie der Ausdruck des erkannten Gegenstandes selbst. Es wird vom Verstande aus dem inneren Wissen, das wir im Gedächtnis haben (dem habituellen Wissen), erzeugt und ist so ein innerer Ausdruck des subjektiven Wissens und Erkennens von dem gewußten Gegenstande, den der Erkenntnisakt in sich ausdrückt<sup>43</sup>. Augustinus nennt darum das innere geistige Wort, und zwar nicht nur das göttliche, sondern auch das menschliche, ein Wissen vom Wissen (*scientia de scientia*)<sup>44</sup>. Es ist ihm mehr „Wort“ als das äußere Wort. „Das äußere Wort ist ja nur ein Zeichen des Wortes, das uns im Innern leuchtet, dem mehr der Name ‚Wort‘ zukommt. . . . Das äußere Wort wird ja nur wegen des inneren Wort genannt, von dem es den Namen übernommen hat, um es nach außen auszudrücken<sup>45</sup>.“

<sup>39</sup> De magistro c. 2 n. 3. — <sup>40</sup> Ebd. c. 4 n. 9. — <sup>41</sup> Ebd. c. 2 n. 3.

<sup>42</sup> De trinit. lib. 15 c. 10 n. 19.

<sup>43</sup> „Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat, et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Similima est enim visio cogitationis visioni scientiae.“ De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20. „Ex scientia, quam memoria tenemus, nascitur verbum.“ Ebd. lib. 15 c. 10 n. 19. Vgl. Anm. 34.

<sup>44</sup> Ebd. lib. 15 c. 15 n. 24. — <sup>45</sup> Ebd. lib. 15 c. 11 n. 20.

Wie verhält sich nun das innere Wort zum Erkenntnisbilde? Sachlich fällt es mit ihm zusammen. Das innere Wort ist darum nicht nur wie das äußere Wort ein bloßes Zeichen des Gegenstandes, sondern auch sein wahres Abbild. Dementsprechend wird es nicht nur wie das äußere Wort vernommen und gesprochen, sondern auch geschaut<sup>46</sup>. Sachlich ist „Erkenntnisbild“ und inneres „Wort“ dasselbe<sup>47</sup>.

Gleichwohl besteht zwischen beiden ein formeller Unterschied. Das „Erkenntnisbild“ ist ein Mittel, in dem (*medium in quo*) oder durch das (*medium quo*) der Gegenstand selbst erfaßt und erschaut wird. Das „innere Wort“ ist der innerlich gebildete Ausdruck des erkannten Gegenstandes und damit seiner Erkenntnis, „Wissen vom Wissen“. Es wird bewußt gebildet und selbst erkannt, wie noch eingehend dargelegt werden wird, ist somit ein Ausdruck des Gegenstandes, aus dem (*ex quo*) dieser erkannt werden kann.

Dem „Erkenntnisbilde“ und dem „inneren Worte“ entsprechen zwei verschiedene Funktionen des Erkenntnisaktes selbst. Dem Erkenntnisbilde entspricht das Erfassen des Gegenstandes und damit das Erkennen in seiner eigentlichsten Bedeutung. Terminus dieser Funktion ist der Gegenstand selbst, der in dem Erkenntnisbilde erfaßt wird. Nur untergeordnet ist das Bild selbst Terminus der Erkenntnis<sup>48</sup>. — Dem Worte entspricht die Funktion des inneren „Sprechens“ (*dicere*), d. h. des bewußten Ausdrückens des Gegenstandes und seiner Erkenntnis, so wie das Sonnenlicht den durchleuchteten Kristall oder das Röntgenbild den durchstrahlten Körper lichtvoll ausdrückt. Ausdrücklich macht Augustinus in Gott einen Unterschied zwischen Wissen (*nosse*), dem Erkennen in seiner eigentlichsten Bedeutung, und dem Sprechen (*dicere*). Dieses Sprechen identifiziert er mit dem Zeugen des inneren Wortes<sup>49</sup>. Auch im menschlichen Erkennen nennt er das Ausdrücken des Gegenstandes in gleicher Weise ein Zeugen und Sprechen. Terminus des „inneren

<sup>46</sup> Ebd. lib. 15 c. 10 n. 18. — <sup>47</sup> Vgl. Anm. 34.

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 35. — <sup>49</sup> De trinit. lib. 15 c. 14 n. 23.

Sprechens“ ist das „innere Wort“ selbst, nur im weiteren, uneigentlichen Sinne der Gegenstand <sup>50</sup>.

Es besteht also ein Unterschied zwischen dem Sp: hen (Zeugen) des inneren Wortes und dem Erfassen des Gegenstandes im Worte, und damit auch ein formeller Unterschied zwischen dem „inneren Worte“ und dem „Erkenntnisbilde“.

### c) Das „Ich“ im Erkenntnis, im inneren Worte.

Augustins Auffassungen vom Wesen des Erkenntnisaktes, des Erkenntnisbildes und des inneren Wortes geben uns den Schlüssel für das Verständnis der Analyse des Selbstbewußtseins, wie er sie unnachahmlich im 9. Buche seines Werkes „Über die Dreifaltigkeit“ entwickelt. Daß es sich hier um das aktuelle Selbstbewußtsein im Gegensatz zu dem habituellen, nur unbewußten Sichwissen handelt, hat Schmaus unwiderleglich dargelegt <sup>51</sup>.

Eine Schwierigkeit macht der Ausdruck *notitia sui*, der wie *nosse sui* vom hl. Augustinus sehr oft vom habituellen unbewußten Sichwissen verstanden wird <sup>52</sup>. Schmaus zeigt nun, daß *notitia sui* im 9. Buch von Augustinus als das innere Wort und Erkenntnisbild von sich selbst verstanden wird <sup>53</sup>. Das innere Wort als solches findet sich aber nur im aktuellen Erkennen <sup>54</sup>. Augustinus läßt darum auch die *notitia sui* aus dem *cognoscere* entstehen, das die aktuelle Erkenntnis bezeichnet <sup>55</sup>. Dazu kommt, daß er sie zur aktuellen Liebe in Parallele setzt, was nur dann einen Sinn hat, wenn es sich um die aktuelle Selbsterkenntnis handelt <sup>56</sup>. Die aufgeworfene Schwierigkeit löst Schmaus dadurch, daß er einen Bedeutungswechsel des Ausdruckes *nosse* annimmt, so daß er im 9. Buche das aktuelle Erkennen, in den folgenden das habituelle Erkennen bezeichnen würde.

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 43. Schmaus a. a. O. 331 ff.

<sup>51</sup> Schmaus a. a. O. 250 ff. Er setzt sich hier vor allem auseinander mit: C. van Ender, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit (Freiburg 1869) 104; H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes (Marburg 1901) 69; Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (München 1915) 27 ff.

<sup>52</sup> Er wird so in Gegensatz zum Ausdruck „cogitare“ gesetzt, der das aktuelle Denken bedeutet. De trinit. lib. 10 c. 12 n. 29; c. 3 n. 5; lib. 14 c. 6 s.; lib. 15 c. 21 n. 40.

<sup>53</sup> Ebd. lib. 9 c. 11 s.

<sup>54</sup> „Verbum esse sine cogitatione non potest.“ Ebd. lib. 14 c. 7 n. 10.

<sup>55</sup> Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4; lib. 10 c. 9. — <sup>56</sup> Ebd. lib. 9 c. 3 ss.

Uns scheint nicht ein eigentlicher Bedeutungswechsel vorzuliegen, sondern nur eine Einschränkung des Begriffes. So bezeichnen wir mit dem Ausdruck „Wissen“, der dem Ausdruck *nosse* entspricht und auch von Augustinus so aufgefaßt wird<sup>57</sup>, sowohl das aktuelle Wissen wie das unbewußte Wissen im Gedächtnis. In welchem Sinne es im Einzelfalle zu nehmen ist, ist aus dem Zusammenhange festzustellen<sup>58</sup>. Jedenfalls kann man nicht bezweifeln, daß Augustinus im 9. Buche von der aktuellen Selbsterkenntnis spricht.

Diese kommt nach Augustinus dadurch zustande, daß der Geist in sich ein inneres Wort, ein Bild von sich selbst erzeugt (spricht), indem er sich selbst schaut und erfaßt. Die Selbsterkenntnis (*notitia sui*) ist „ein Erzeugnis des Geistes und ein Ausdruck, inneres Wort, von ihm selbst“; sie ist „sowohl Bild wie Wort“<sup>59</sup>. — Es fragt sich nun: Ist dieses Bild im Sinne eines Spiegelbildes aufzufassen, aus dem der eigene Geist, das „Ich“, entgegenleuchtet, — oder wird dieses „Ich“ unmittelbar in sich erfaßt, indem das „geistige Licht“ des Erkenntnisaktes, ihm sich angleichend, es durchdringt, durchleuchtet und durchscheint? Augustin läßt keinen Zweifel darüber, daß die Selbsterkenntnis im zweiten Sinne verstanden werden muß. Das erfaßte „Ich“ (*notitia sui*) ist nämlich nach ihm schlechthin identisch mit dem erkennenden Geiste selbst und ihm schlechthin gleich<sup>60</sup>. Das wäre aber unmöglich, wenn die Selbsterkenntnis nur ein Spiegelbild

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 52.

<sup>58</sup> Der Ausdruck „*nosse*“ wird nicht nur im 10. Buche, das mit dem 9. Buche innerlich zusammenhängt, im Sinne des „habituellen Wissens“ verstanden, sondern im 15. Buche bezeichnet der Ausdruck „*notitia*“ auch das aktuelle innere Wort. De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20: „Quando ergo quod in *notitia* est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum...“

<sup>59</sup> „Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis *notitiam sui*. Ab utroque enim *notitia* paritur a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est *notitiae suae*; et cognitum enim et cognitor ipsa est. ... Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et *notitia eius*, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.“ De trinit. lib. 9 c. 12 n. 18. — „Cum habeat *notitia* similitudinem ad eam rem, quam novit, hoc est, cuius *notitia* est, haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur et est gignenti aequale, quod genitum est.“ Ebd. lib. 9 c. 11 n. 16.

<sup>60</sup> Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4; c. 11 n. 16.

wäre, das ja mit dem Urbilde nicht identisch sein kann, sondern notwendig von ihm verschieden ist. Nach Augustinus ist darum die Selbsterkenntnis als *notitia sui* das Erfäßt- und Ausgedrücktsein des substantiellen „Ich“ im Selbstbewußtsein.

Nun erhebt sich die Schwierigkeit: Wie kann das substantielle „Ich“ unmittelbar erfaßt werden, da ja die Selbsterkenntnis ein Akzidens des Geistes, nicht seine Substanz ist? Daß die menschliche Selbsterkenntnis nur ein Akzidens ist, legt Augustinus klar dar, wo er über den Unterschied des göttlichen Wortes von dem menschlichen Worte spricht. Darum nennt er das menschliche Wort wohl „Wissen vom Wissen“, aber nicht wie das göttliche Wort „Wesen vom Wesen“ (*essentia de essentia*)<sup>61</sup>. Gottes Wort ist seine Substanz, weil er absolut einfach ist, die Bestimmungen der Seele ändern sich; sie können also nicht die Seele selbst sein. Auch das aktuelle Wort ist vorübergehend; denn unsere Erkenntnisakte bleiben nicht immer aktuell dieselben; sie sind also nur Bestimmungen der Seele, nicht die Seele selbst<sup>62</sup>.

Die Schwierigkeit löst sich dadurch, daß die Bestimmungen nicht als etwas von der Seele Getrenntes aufgefaßt werden dürfen, sondern als diese selbst innerlich bestimmend. Der Geist selbst ist es ja, der durch den Erkenntnisakt denkt, nicht der Akt ist der Denkende. Der Geist ist also in seiner Bestimmung, und die Bestimmung ist innerlich im Geiste. Wie also der substantielle Geist selbst im Erkenntnisakte erkennt, ebenso wird derselbe substantielle Geist im Erkenntnisakte erkannt. So kann Augustinus das erkannte „Ich“ (*notitia sui*) ebenso Substanz und Wesenheit nennen, wie das erkennende „Ich“, was er ausdrücklich tut<sup>63</sup>. Erkennendes

<sup>61</sup> Vgl. Anm. 44. — <sup>62</sup> De trinit. lib. 15 c. 7 11 ss. 22 s.; lib. 6 c. 4 n. 6; c. 6 n. 8.

<sup>63</sup> De trinit. lib. 9 c. 4 n. 5 6; c. 5 n. 8; c. 12 n. 18; De lib. arbitr. lib. 2 c. 3 n. 9. Es liegt gar kein Grund vor, hier den Begriff „Substanz“ im abgeschwächten Sinne zu verstehen. In Ps. 68 n. 5 wird Substanz im Sinne des „Seins“ verstanden. Augustinus zählt als Substanzen Mensch, Erde, Himmel, Sonne, Mond usw. auf und fährt fort: „Omnia ista substantiae sunt, eo ipso, quo sunt. Naturae ipsae substantiae dicuntur. Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est.“ Hier wird das „Sein“ im Sinne des „Dingseins“ (*ens nominaliter sumptum*) verstanden, das in seiner eigentlichsten Bedeutung mit der „Substanz“ zusammenfällt. Die von Augustin angeführten Beispiele: „Mensch,

Subjekt und erfaßtes Objekt sind in der Selbsterkenntnis vollkommen gleich und identisch, und darum gleich substantiell und wesenhaft, obschon der Erkenntnisakt und das Erfassen des Objektes wie sein Erfaßtsein (inneres Wort) nur akzidentell sind.

d) Das „Ich“ als Gegenstand der Selbsterkenntnis.

Unter Gegenstand verstehen wir den Terminus des Erfassens, des Erkennens in seiner engsten Bedeutung, also das, was erkannt wird, nicht das, wodurch oder worin etwas erkannt wird. Gegenstand der Selbsterkenntnis kann nach dem Gesagten nur das substantielle „Ich“ selbst sein. Auch als Träger der eigenen bewußten Akte, und damit als Subjekt der Selbsterkenntnis, ist das „Ich“ Gegenstand der Selbsterkenntnis, wie später gezeigt werden wird. „Gegenstand“, d. h. Terminus des Erkennens und Erfassens, ist das substantielle „Ich“ in sich selbst. Terminus des „inneren Sprechens“ ist das „Ich“ im inneren Worte, im Erfaßtsein, das dem substantiellen „Ich“, wie dargetan, nur akzidentell zukommt. Freilich wird durch und in diesem Worte der Gegenstand, das substantielle „Ich“, unmittelbar in sich erkannt und ausgedrückt.

Dieses substantielle „Ich“ ist aber nur als bloße Tatsache Gegenstand der Selbsterkenntnis. Sein Wesen und seine wesentlichen Eigenschaften, wie Geistigkeit usw., werden erst durch weitere Reflexionen erkannt. Wir erkennen in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein nur, daß wir sind, nicht, was wir sind <sup>64</sup>.

---

Erde, Himmel, Sonne, Mond usw.“ bedeuten eigentliche Substanzen. Selbst wenn hier der Ausdruck „Substanz“ in weiterer Bedeutung verstanden werden müßte, läge kein Grund vor, ihn in dieser weiteren Bedeutung in De trinit. lib. 9 zu verstehen. Ja, dies scheint sogar ausgeschlossen, da Augustinus sowohl den Geist wie die Selbsterkenntnis (*notitia sui*) und die Selbstliebe „Substanzen“ nennt, alle drei aber zusammen ausdrücklich nur eine Substanz sind. „Eorum singulum quodque substantia est et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem.“ De trinit. lib. 9 c. 5 n. 8. Ebenso c. 12 n. 18.

<sup>64</sup> De trinit. lib. 10. Siehe B. Romeyer, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 6 (1928) Heft 2. Vgl. Anm. 16.

### 3. Das Subjekt der Selbsterkenntnis.

Subjekt der Selbsterkenntnis ist der Geist (*mens*). Der Geist ist der höhere Teil der menschlichen Seele. Er ist die menschliche Seele, soweit sie Prinzip der höheren, dem Menschen eigentümlichen Seelentätigkeiten ist, also des intellektuellen Erkennens und Wollens<sup>65</sup>. Der Geist ist die Ursache des Erkenntnisaktes. Als Ursache ist er aber nicht bewußtes Subjekt der Selbsterkenntnis; denn als Ursache ist er wenigstens der Natur nach früher als der Erkenntnisakt. Bewußtes Subjekt der Selbsterkenntnis ist der Geist insofern, als er im fertigen Erkenntnisakte den erfaßten Gegenstand ausdrückt, das innere Wort spricht, und in diesem inneren Worte den Gegenstand erfaßt. Dieses Bewußtsein ist hier nicht als das Bewußtsein eines Objektes zu verstehen, sondern als die Urgegebenheit der „Bewußtheit“, die dem Erkenntnisakt als Akt eignet. Wir können sie funktionelle Bewußtheit nennen. Der Erkenntnisakt als Akt und das Ausdrücken des Gegenstandes in ihm, das Sprechen des inneren Wortes, fällt nicht unter die aristotelische Kategorie der Tätigkeit (*actio*), sondern der Qualität (*qualitas*), ist aber, wie nach scholastischer Auffassung das Licht, eine Tätigkeitsqualität, und darum ein absolutes, kein relatives Sein. Das Entstehen und Verursachen des Erkenntnisaktes fallen freilich unter die Kategorien des Erleidens (*passio*) und der Tätigkeit (*actio*). Stammen diese Bezeichnungen auch nicht von Augustinus selbst, so geben sie doch ganz den augustiniischen Gedanken wieder<sup>66</sup>.

In diesem bewußten Erkennen ist es zwar der substantielle Geist, der den Gegenstand ausdrückt und ausdrückend erfaßt, aber das bewußte Subjektsein kommt ihm nur akzidentell zu, ebenso wie ihm das bewußte Erfaßtsein nur akzidentell zukommt, insofern er Objekt der Selbsterkenntnis ist. Ebenso wie dieses, hört auch das bewußte Subjektsein mit dem Er-

<sup>65</sup> De trinit. lib. 6 c. 9 n. 10; lib. 15 c. 27 n. 49; De civ. Dei lib. 22 c. 24 n. 3. Storz a. a. O. 125 ff.; Schmaus a. a. O. 310 ff.; A. Gardeil, Le „Mens“ d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 13 (1924) 145 ff.

<sup>66</sup> Thomas von Aquin, De verit. q. 8 a. 6. Vgl. Schol 1 (1926) 204 ff.

kenntnisakte selbst auf. Das bewußte Subjektsein des Geistes ist in seiner Selbsterkenntnis ebenso undenkbar ohne das bewußte Erfafstsein von sich selbst, wie das bewußte Erfafstsein ohne das bewußte Subjektsein. Beide sind untrennbar mit dem Erkenntnisakte des Selbstbewußtseins gegeben<sup>67</sup>. Subjekt dieses Selbstbewußtseins ist also der Geist, insofern er bewußt sich selbst im inneren Worte ausdrückt und erfafst<sup>68</sup>.

#### 4. Die Beziehungen zwischen dem „Ich“ als Subjekt und dem „Ich“ als Objekt der Selbsterkenntnis.

Nach Kafka ist es „ein logischer Widerspruch, daß in einem Bewußtseinsakt Subjekt und Objekt dasselbe seien. Das folgt aus ihren Begriffen. Von zwei Elementen kann nicht in derselben Hinsicht gleichzeitig Identität und Verschiedenheit sich aussagen lassen“<sup>69</sup>. Das Selbstbewußtsein scheint so eine innere Unmöglichkeit. In der Tat wäre diese Schwierigkeit unlösbar, die unleugbare Tatsache des Selbstbewußtseins im Widerspruch mit dem Widerspruchsprinzip selbst, wenn nicht das Subjekt- und Objektsein desselben „Ich“ durch Relationen zu erklären wäre. Augustinus war es, der dank seiner feinen psychologischen Beobachtungsgabe und unvergleichlichen spekulativen Begabung den Relationsbegriff zum erstenmal ganz klar herausgestellt hat, wenn ihm auch Aristoteles und die griechischen Kirchenväter vorgearbeitet haben. Er entwickelt diesen Begriff im Kampf mit den Arianern, um zu zeigen, daß kein Widerspruch besteht zwischen der Einheit und absoluten Einfachheit der göttlichen Substanz und der Dreiheit der göttlichen Personen. Durch den so entwickelten Relationsbegriff erklärt er denn auch im 9. Buche seines Werkes „Über die Dreifaltigkeit“ die Tatsache

<sup>67</sup> „Notitia, qua se mens novit, si esse desinat, simul et illa nosse se desinet.“ De trinit. lib. 9 c. 4 n. 6.

<sup>68</sup> Ebd. lib. 9 c. 3 ss. Auf die psychologische Erklärung des Selbstbewußtseins, die Augustinus gibt, gehen wir nicht näher ein.

<sup>69</sup> Kafka, Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem: ArchGsmtPsych 19 (1910) 1 ff.; J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie II<sup>3</sup> (Freiburg 1929) 99 ff.

des Selbstbewußtseins. Wir legen zunächst den Relationsbegriff dar, wie ihn Augustinus im 5. und 7. Buche desselben Werkes entwickelt, und wenden ihn dann auf die Selbsterkenntnis an.

### a) Die Relationen.

In seiner Erklärung des Johannesevangeliums faßt Augustinus seine Relationslehre kernhaft zusammen. „Der Vater ist der Vater, der Sohn ist der Sohn, der Heilige Geist ist der Heilige Geist; was sind diese drei, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist? Nicht drei Götter? Nein. Nicht drei Allmächtige? Nein. Nicht drei Schöpfer der Welt? Nein. Also ist der Vater allmächtig? Gewiß, allmächtig. Also ist nicht auch der Sohn allmächtig? Gewiß, auch der Sohn ist allmächtig. Also ist auch der Heilige Geist nicht allmächtig? Auch er ist allmächtig. Also drei Allmächtige? Nein, sondern ein Allmächtiger. Durch das allein weisen sie auf eine Zahl, was sie in bezug aufeinander sind, nicht was sie in bezug auf sich selbst sind. Denn weil Gott der Vater in bezug auf sich selbst Gott ist, zugleich mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, sind nicht drei Götter; weil er in bezug auf sich selbst allmächtig ist, zugleich mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, sind nicht drei Allmächtige; weil er aber nicht in bezug auf sich selbst Vater ist, sondern in bezug auf den Sohn, noch Sohn in bezug auf sich selbst, sondern in bezug auf den Vater, noch Heiliger Geist in bezug auf sich selbst, sofern er der Geist des Vaters und des Sohnes genannt wird, kann man nicht drei zählen, außer Vater, Sohn und Heiliger Geist, diesen einen Gott, einen Allmächtigen<sup>70</sup>.“

Vater und Sohn sind relative Begriffe. Wir müssen unterscheiden, was sie in bezug auf sich, auf ihr absolutes Sein (*ad se*) sind, und was sie in bezug aufeinander sind (*ad invicem*). Dieses „Inbezugsein auf einen anderen“ (*esse ad*) ist die Relation in ihrer eigentlichsten Bedeutung. Das „Bezogensein“ (*esse ad*) muß natürlich in einem absoluten Sein sein, weil Beziehungen zwischen nichts ein innerer Widerspruch sind. Es unterscheidet sich aber von diesem absoluten Sein, weil es eben etwas anderes besagt als das „in bezug auf sich“ oder „in sich Sein“. Doch sind dieses „Bezogensein“ (*esse ad*) und das absolute Sein nicht als zwei Teile, auch

<sup>70</sup> Tract. 39 in Io. n. 4.

nicht metaphysische Teile, eines einheitlichen Ganzen aufzufassen; denn ein Teil, auch ein metaphysischer Teil, ist in bezug auf sich etwas, also absolutes Sein, das „Bezogensein“ (*esse ad*) müßte darum wesensmäßig wiederum von diesem absoluten Sein unterschieden werden usf. bis ins Unendliche. Das ist aber unmöglich. Das „Bezogensein“ (*esse ad*) und das „absolute Sein“, das bezogen wird, sind also notwendig schlechthin dasselbe wirkliche Sein, so daß nicht einmal ein innerer virtueller Unterschied zwischen ihnen bestehen kann. Es sind nur zwei wirkliche Rücksichten eines und desselben Seins. Das wirkliche Sein des „Bezogenseins“ (*esse ad*) ist also ganz das wirkliche Sein des „absoluten Seins“, das bezogen wird. Nur als wirkliche Rücksichten desselben Seins unterscheiden sie sich voneinander. Das ist ganz die Auffassung des hl. Augustinus. So wird es verständlich, daß der Vater und Sohn ihrem substantiellen Sein nach schlechthin identisch sind, während sie als Vater und Sohn relativ einander entgegengesetzt sind. „Wenn es also auch etwas Verschiedenes ist, Vater zu sein und Sohn zu sein, so bedeutet das keine Verschiedenheit im substantiellen Sein, weil Vater und Sohn nicht dem substantiellen, sondern dem relativen Sein nach als solche bezeichnet werden. Die Relation besagt aber kein Akzidens, weil sie nicht veränderlich ist<sup>71</sup>.“ Dem substantiellen Sein und damit dem absoluten Sein nach gibt es in Gott überhaupt keinen Unterschied. Die Unterschiede zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist kommen nur durch das verschiedene „Bezogensein“ (*esse ad*). Vater und Sohn sind darum ihrem Sein nach schlechthin identisch. Der relative Gegensatz besagt gar keine Negation im Sein, er nimmt am absoluten kontradiktorischen Gegensatze in keiner Weise teil. Der Vater hat das ganze Sein des Sohnes, der Sohn das ganze Sein des Vaters; nur durch das Bezogensein (*esse ad*) sind sie einander real entgegengesetzt<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> De trinit. lib. 5 c. 5 n. 6.

<sup>72</sup> Ebd. lib. 6 c. 6 ss.; lib. 7 c. 1 4 ss.; lib. 15 c. 3. Der hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, q. 28) stimmt in seiner Relationsauffassung mit

Die Relationen sind keine subjektiven Konstruktionen des Denkens. Sie finden sich in den Erfahrungstatsachen als unzurückführbare Gegebenheiten<sup>73</sup>. Gegebenheiten kann man nicht leugnen. Gegebenheiten gegenüber kann man sich nicht anders als anerkennend verhalten. Die Relationen und der relative Gegensatz treten am klarsten im Selbstbewußtsein hervor. Das gezeigt zu haben, ist das Verdienst des hl. Augustinus.

#### b) Die Relationen im Selbstbewußtsein.

Wir haben gezeigt, daß ein und dasselbe „Ich“ im Akte des Selbstbewußtseins sowohl Subjekt wie Objekt ist. Derjenige, der sich im Erkenntnisakte der Selbsterkenntnis erfaßt, ist das substantielle „Ich“, derjenige, der erfaßt wird, ist dasselbe substantielle „Ich“. Das „Ich“ ist also identisch und als Subjekt und Objekt sich selbst entgegengesetzt. Entgegengesetzt wird es sich selbst durch das Erfaßtsein im Erkenntnisakte (das innere Wort) und das bewußte Subjektsein desselben Erkenntnisaktes. Subjektsein und Erfaßtsein desselben „Ich“ sind, wie gezeigt, untrennbar mit dem Erkenntnisakte des Selbstbewußtseins gegeben. In demselben Erkenntnisakte ist also das substantielle „Ich“ sich selbst entgegengesetzt und doch identisch. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß das bewußte Erfaßtsein und das bewußte Subjektsein nur Beziehungen (*esse ad*) besagen, die aber keine Negation im Sein selbst bedeuten. Das „Ich“ ist Subjekt, insofern es sich selbst im Erkenntnisakte ausdrückt. Das Ausgedrücktsein selbst ist das innere Wort. Durch diese Beziehungen ist das „Ich“ im Erkenntnisakte sich selbst entgegengesetzt, ohne daß dadurch ein Unterschied im Sein des

---

dem hl. Augustinus überein, nur daß nach dem hl. Augustinus die Beziehung (*esse ad*) eine Seinsvollkommenheit (*perfectio*) zu sein scheint, was u. a. durch De trinit. lib. 5 c. 5 n. 6 nahegelegt wird, ohne daß die Seinsvollkommenheit der göttlichen Wesenheit dadurch gesteigert würde. Der hl. Thomas scheint die Relation (*esse ad*) nicht als eigentliche Seinsvollkommenheit aufzufassen. Sehr klar entwickelt L. Billot S. J., De Deo uno et trino<sup>3</sup> (Romae 1897) 371 ff. den Relationsbegriff.

<sup>73</sup> Alfr. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910). Vgl. Schol 2 (1927) 14 ff. 22.

Erkenntnisaktes bedingt wäre. So ist es möglich, daß das selbe Ich, das sich selbst im Erkenntnisakt erkennt, gleichzeitig Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein ist. Wunderbarerweise ist der erkennende Geist und das „Ich“ im inneren Worte (*notitia sui*) voneinander untrennbar, und doch sind beide substantiell und zusammen nur eine Substanz und eine Wesenheit, da sie relativ einander entgegengesetzt werden<sup>74</sup>. Augustinus vergleicht sie darum mit zwei Freunden, die in sich als Menschen substantiell sind, als Freunde aber relativ zueinander sind<sup>75</sup>. Doch besteht ein großer Unterschied zwischen den Freunden und dem erkennenden und erkannten „Ich“ im Selbstbewußtsein. Die Freunde können aufhören, Freunde zu sein, ohne aufzuhören, Menschen zu sein. „Wenn aber das innere Wort, in dem der Geist sich selbst erfaßt, zu sein aufhört, hört auch der Geist auf, sich selbst zu erkennen.“ „Sie können voneinander nicht getrennt werden<sup>76</sup>.“ Ferner sind sie nur ein substantielles und wesenhaftes Sein. Wenn darum der Geist sich ganz, d. h. vollkommen erkennt, ist er auch als erkannt ganz im erkennenden Geiste<sup>77</sup>.

Das Selbstbewußtsein und die Selbstliebe sind so nach dem hl. Augustinus ein Bild der heiligsten Dreifaltigkeit, und zwar relativ für uns das vollkommenste Bild. Gleichwohl besteht ein unendlicher Unterschied zwischen Urbild und Abbild. In Gott sind die Relationen ewig, unveränderlich, substantiell, subsistierend, Personen. Anders in unserem Selbstbewußtsein. Der Erkenntnisakt unserer Selbsterkenntnis, in dem unser substantielles „Ich“ sich selbst erfaßt, ist zwar eine innere Bestimmung des Geistes selbst, in sich aber nur akzidentell. Darum sind auch die Relationen des Erfäßtseins (inneren Wortes) und des bewußten Subjektseins, die untrennbar mit dem akzidentellen Erkenntnisakte gegeben sind und mit ihm aufhören, selbst nur akzidentell. Das begründet den tiefsten Unterschied zwischen der Dreipersönlichkeit

<sup>74</sup> De trinit. lib. 9 c. 5 n. 8. — <sup>75</sup> Ebd. lib. 9 c. 4 n. 5.

<sup>76</sup> Ebd. lib. 9 c. 4 n. 6.

<sup>77</sup> Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4 7; c. 5 n. 8; c. 11 n. 16; c. 12 n. 18.

Gottes und der Selbsterkenntnis unseres einpersönlichen Geistes<sup>78</sup>. Gleichwohl sind auch in ihr nach Augustinus wahre Relationen, und diese ermöglichen es, daß d a s s e l b e „Ich“ ohne Widerspruch gleichzeitig Subjekt und Objekt sein kann.

##### 5. Das „Insichselbstzurückkehren“ des Selbstbewußtseins.

Objekt der Selbsterkenntnis ist das „Ich“ selbst. Damit ist zunächst gesagt, daß das substantielle „Ich“ in sich selbst Gegenstand der Erkenntnis ist. Noch nicht ist damit erklärt, wie das „Ich“ als bewußtes Subjekt des Selbstbewußtseins selbst Gegenstand der Erkenntnis ist; noch nicht ist genügend erklärt, wie das „Ich“ seine Akte als seine Akte erkennt, und damit sich selbst als Träger seines eigenen Selbstbewußtseins. Und doch ist das die unumstößliche Tatsache, von der Augustinus ausgeht.

Um sie zu erklären, wird mehr gefordert als die Relationen, wenn auch ohne sie die Erkenntnis des bewußten Subjektes unmöglich wäre. Es wird das vollkommene Zurückkehren des Geistes in sich selbst gefordert. Dadurch unterscheidet sich die intellektuelle Erkenntnis wesentlich von der sinnlichen. Das Auge kann sich selbst nicht in sein Blickfeld stellen. Nur mit Hilfe eines Spiegels kann es sich erkennen. Anders der Geist. Er erkennt sich unmittelbar selbst, wie bereits dargetan. Würde er sich so erkennen, wie das Auge sich erkennt, so müßte er vor sich selbst hintreten, und würde aufhören, dort zu sein, wo er war; er wäre von sich selbst weggenommen, um in sein Blickfeld zu treten. Damit wäre aber niemand da, in dessen Blickfeld er träte; er wäre selbst nicht mehr erkennend. Der Geist kann sich somit nur dadurch selbst erkennen, daß er in einer unkörperlichen (geistigen) Hinwendung zu sich selbst zurückkehrt. Die Bewußtheit des intellektuellen Erkenntnisaktes als „Akte“ ist nicht nur eine rein funktionelle, sie ist eine reflektierende Bewußtheit, so daß sie gleichsam vom Akte und seinem Subjekte ausgeht und in den Akt und sein Subjekt selbst mündet<sup>79</sup>. Diese Reflexions-

<sup>78</sup> Vgl. Anm. 62. — <sup>79</sup> De trinit. lib. 14 c. 6.

fähigkeit, die eine unleugbare Tatsache ist, ist nur im intellektuellen Bewußtsein. Das Zurückkehren in sich selbst ist nur ein Bild für die Urgegebenheit des reflexen Bewußtseins. Man könnte es sich, wenn auch nur unvollkommen, durch ein anderes Bild vorstellen. Würde im körperlichen Licht, das leuchtet und andere erleuchtet, wie die Sonne den Kristall, ein lichtvoller Träger sein, der aktiv durch das Licht und im Lichte die Gegenstände erfaßt, so würde dieser lichtvolle Träger durch sein Licht nicht nur andere erleuchten, sondern sich auch selbst leuchten und so sich selbst in seinem eigenen Licht erfassen. So ist der Träger des Selbstbewußtseins durch das „geistige Licht“ seines Erkenntnisaktes sich selbst licht, und erfaßt sich selbst in diesem seinem Lichte als den Träger, das Subjekt seines eigenen Selbstbewußtseins<sup>80</sup>. Durch dieses reflexe Selbstbewußtsein und die in ihm enthaltenen Relationen ist das Subjekt des Selbstbewußtseins sich selbst Objekt. Das reflexe Selbstbewußtsein ist die Urgegebenheit unseres Bewußtseins, die wir selbst dann erfassen und anerkennen, wenn wir sie bezweifeln.

### III. Das Selbstbewußtsein — die Grundlage der absoluten Wahrheitserkenntnis.

Was ist Wahrheit? Wir müssen die Antwort dem unüberwindbaren Wahrheitsstreben ablauschen, das sich in jedes Menschen Brust geltend macht. Augustinus geht in seiner Philosophie von diesem unüberwindbaren Wahrheitsstreben aus. Nachdem er als 19jähriger Jüngling Ciceros *Hortensius* gelesen hatte, flammte in ihm dieser Naturdrang nach Wahrheit zu heißer Sehnsucht auf<sup>81</sup>. Noch war es ein weiter Weg, bis er sie gefunden. Aber das Ziel dieses Naturdranges leitete

<sup>80</sup> Derselben Auffassung begegnen wir in der neuplatonischen Philosophie, in der freilich die Relationslehre nicht geklärt ist. *Στοιχείωσις θεολογική* c. 43 83 186. Liber de causis c. 14 (vgl. O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift „Über das reine Gute“ [Liber de causis] Freiburg 1882). Über die Ansätze zu dieser Auffassung bei Plotin, der auf Augustinus einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, vgl. Leder a. a. O. 72 ff. Siehe ebd. 89 ff., wie die entsprechenden Herenniusstellen zu bewerten sind.

<sup>81</sup> Confess. lib. 3 c. 4.

ihn durch alle Irr- und Umwege, bis er es fand, bis er in den sicheren Besitz der Wahrheit gelangte<sup>82</sup>. „Wahr ist, was sich so verhält, wie es dem Erkennenden erscheint, wofern er es erkennen will und kann<sup>83</sup>.“ Dann ist nämlich unser Wahrheitsstreben zur Ruhe gekommen, wenn unser Erkennen mit dem Sein, so wie es in sich ist, übereinstimmt, und wir diese Übereinstimmung selbst erfassen. Zwei Bedingungen müssen also in der absolut sicheren Wahrheitserkenntnis erfüllt sein: Der Sachverhalt muß in seinem Ansich gegeben sein, und die Vernunft muß die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem an sich seienden Sachverhalt erfassen. Augustinus zeigt nun, daß diese zwei Bedingungen im Selbstbewußtsein erfüllt sind. Im Selbstbewußtsein erfaßt der Bewußtseinsakt unmittelbar seinen Träger, sein Subjekt in seinem Ansich, und durch das vollkommene Zurückkehren in sich selbst ist er sich seines Erfassens des „Ich“ unmittelbar bewußt. Beide Bedingungen sind hier vollkommen erfüllt, und deswegen ist die Erkenntnis seiner selbst eine absolut sichere Wahrheitserfassung, so sicher, daß wir sie einschließlich selbst dann haben, wenn wir sie bezweifeln. Von hier aus wird der Skeptizismus und jede skeptische Anzweiflung absolut sicherer Wahrheitserkenntnis positiv überwunden.

Die Selbsterkenntnis bietet aber noch mehr. Sie ist die Grundlage, wenn auch nicht schlechthin die Quelle, der sicheren Erkenntnis allgemeingültiger Wahrheiten. Der Verstand erfaßt in seiner Selbsterkenntnis nicht nur das P h ä n o m e n seines „Ich“, sondern die R e a l i t ä t seines bewußten (phänomenalen) „Ich“ und seines Erkenntnisaktes selbst und ist sich dieser seiner Erkenntnis bewußt. Er erkennt somit eine objektiv gültige Wahrheit, nämlich die Wahrheit, daß er existiert, die so absolut gültig ist, daß sie durch Gottes Allmacht als Wahrheit nicht aufgehoben werden kann. „Es gibt keine Wahrheit, die nicht durch die Wahrheit wahr wäre<sup>84</sup>.“

<sup>82</sup> Confess. lib. 3 c. 6 ss.; Contra Academ. lib. 1 c. 5; De lib. arbitr. lib. 2 c. 9; De civ. Dei lib. 8 c. 3; lib. 19 c. 1 und anderswo. Vgl. M a u s b a c h a. a. O. I<sup>2</sup> 51 ff.

<sup>83</sup> Soliloq. lib. 2 c. 5 n. 8.

<sup>84</sup> De vera relig. c. 39 n. 72 s.; c. 30 ss. Sehr ausführlich entwickelt Augustinus hier die dargelegten Gedanken. Selbst im Zweifel erkennt

In der Selbsterkenntnis wird also die ontische Wahrheit als solche anerkannt. Damit werden einschließlich auch die absolut gültigen Seinsgesetze anerkannt, die mit der ontischen Wahrheit gegeben sind, wie das Widerspruchsprinzip, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw., ohne die jede Wahrheit innerlich unmöglich wäre<sup>85</sup>.

Wie freilich die Selbsterkenntnis die Grundlage der Erkenntnis dieser absoluten Wahrheiten ist, führt Augustinus nicht näher aus. Das Verhältnis der Erkenntnis idealer Wahrheiten zur Erfahrungserkenntnis, vor allem der äußeren, aber auch der inneren Erfahrungserkenntnis, bleibt nach Augustinus ungeklärt. „Daß diese Schwierigkeit in der aristotelischen Erkenntnislehre behoben wird“, sagt mit Recht O. Willmann, „muß Augustinus entgangen sein“<sup>86</sup>.

Zeigt Augustinus auch nicht, wie im Selbstbewußtsein die allgemeingültigen Wahrheiten erkannt werden, so besteht kein Zweifel, daß sie in der Selbsterkenntnis miterkannt

man die absolute Wahrheit an. „Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet.“

<sup>85</sup> De lib. arbitr. lib. 2 c. 3 15; De div. quaest. 83 q. 54 und anderswo. Auf diese Wahrheitserkenntnis gründet Augustinus seinen berühmten Gottesbeweis. Er faßt hier die Wahrheit nicht wie Thomas von Aquin als Bestimmung des erkennenden Subjektes auf (Schol 2 [1927] 141 f. Nr. 84), sondern, wenn auch nicht den Worten, so doch der Sache nach, als absolut betrachtete Seinsvollkommenheit (*perfectio simplex*), als die absolut betrachtete ontologische Wahrheit, wie sie vom Erkennenden erfaßt wird. Sein Gottesbeweis ist darum ebenso zwingend, wie der thomistische Gottesbeweis aus den Vollkommenheitsstufen des geschaffenen Seins (S. th. 1 q. 2 a. 3 arg. 4). Van Ender, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit 125 ff. Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott 84 ff. Storz a. a. O. 156 ff. Vgl. Anm. 23 und Schol 5 (1930) 203 f. Anm. 57. Besonders klar spricht sich Boyer a. a. O. S. 259 aus: „Nous connaissons l'être, l'unité, la beauté, la vérité, la bonté; si ces réalités n'existaient que dans les êtres particuliers, elles dépendraient de l'existence de ces êtres. Or elles n'en dépendent pas. Donc elles existent aussi, à l'état pur, et leur synthèse, dans cet état, constitue la Réalité suprême ou Dieu.“

<sup>86</sup> O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II<sup>2</sup> 391 f. Wohl ist nach Augustinus die Selbsterkenntnis eine intellektuelle Erkenntnis (De trinit. lib. 9 c. 3 n. 5 und anderswo), sie bleibt dabei aber doch eine Erkenntnis der inneren Erfahrung. Wie auf Grund der aristotelischen Abstraktionslehre in ihr das Widerspruchsprinzip, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw. erkannt werden können, ist in Schol 2 (1927) 18 ff. dargelegt worden. Vgl. B. Jansen S. J., Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 167 ff.

werden. Ohne einschließliche Anerkennung des Unterschiedes von Wahrheit und Falschheit und damit des Widerspruchsprinzips in seiner absoluten Gültigkeit wären wir auch über uns selbst nicht sicher. Augustinus hat die letzten Grundlagen der Wahrheitserkenntnis und damit der Philosophie so klar und sicher festgestellt, wie keiner vor ihm, keiner nach ihm. Keiner erfaßt das erkenntniskritische Problem so tief, keiner löst es so unwiderleglich wie er. Keiner ist darum bei der kritischen und doch so wahrheitssuchenden Grundeinstellung der heutigen Philosophie so zeitgemäß wie Augustinus. Darin liegt mit die Bedeutung des Augustinusjubiläums für unsere Zeit.