

## Lässt sich Angst rational steuern?

Thomas von Aquins Emotionstheorie in systematischer Sicht

Dominik PERLER (Berlin)

*Abstract.* Thomas Aquinas' thesis that emotions are "motions of the sensory appetitive power", which are controlled by the rational power, raises three fundamental problems. (1) How can this thesis be reconciled with the assumption that emotions are to be ascribed to a person and not to a sensory power as an inner agent? (2) How can emotions have a cognitive content if they are nothing but appetitive states? (3) How is it to be explained that emotions are often not under rational control or that they even have a strong impact on so-called rational activities? All of these questions are discussed with respect to the example of fear. This example shows that Aquinas defends a complex position which takes both the cognitive dimension of emotions and the mutual relation between sensory and rational states into account.

### I

Emotionen haben einen seltsamen Charakter. Einerseits sind sie Zustände oder Erlebnisse, die in uns ausgelöst werden und die wir im wörtlichen Sinn erleiden, ob wir dies wollen oder nicht. Wenn ich etwa vor einem großen, knurrenden Raubtier stehe, kann ich gar nicht anders, als in Angst zu geraten. Und wenn ich vom Tod eines engen Freundes erfahre, werde ich unweigerlich von Trauer erfasst. Andererseits sind Emotionen auch Zustände, die wir teilweise selber steuern oder gar gezielt hervorbringen. Wenn ich feststelle, dass das Raubtier hinter einem unüberwindbaren Wassergraben steht, kann ich meine Angst abschwächen oder ganz zum Verschwinden bringen. Und wenn ich mir überlege, dass der Tod des Freundes eine Erlösung nach einer langen Krankheit war, bin ich imstande, die Trauer zu überwinden und in einen Zustand der Gelassenheit, ja vielleicht sogar der Erleichterung zu geraten. Wie ist das möglich? Wie können Emotionen sowohl etwas sein, das wir *passiv* erfahren, als auch etwas, das wir *aktiv* hervorbringen?

Thomas von Aquin scheint auf diese Frage eine klare, leicht nachvollziehbare Antwort zu geben. Emotionen, so stellt er fest, sind Zustände oder „Regungen“ (*motus*) des sinnlichen Strebevermögens.<sup>1</sup> Sie werden einerseits von Zuständen des sinnlichen Erkenntnisvermögens hervorgerufen und sind daher kausalen Me-

<sup>1</sup> Vgl. *STh* I-II, q. 22, art. 2-3; *De veritate*, q. 26, art. 2-3.

chanismen unterworfen. Andererseits unterstehen sie dem rationalen Vermögen und können von diesem gelenkt werden. Zwar können sie als natürlich verursachte Zustände nicht vollständig und auf Antrieb gesteuert werden, aber doch „auf politische Weise“, wie Thomas betont.<sup>2</sup> Intellekt und Wille können versuchen, auf die Emotionen Einfluss zu nehmen und sie zu verändern. Für das Beispiel mit dem Raubtier bedeutet dies: Wenn ich das Tier sehe, entstehen in meinem sinnlichen Erkenntnisvermögen unweigerlich Wahrnehmungen und Vorstellungen, die mir das Tier als etwas Gefährliches präsentieren. Dies löst sofort Angst aus.<sup>3</sup> Würde eine Hauskatze vor diesem Raubtier stehen, würde in ihr ebenfalls Angst entstehen. Im Gegensatz zur Katze verfüge ich aber über ein rationales Vermögen und kann überlegen, ob das Raubtier in dieser Situation wirklich eine Gefahr darstellt. Ich kann mich durch einen Willensakt sogar dazu bringen, die Situation genau zu evaluieren. Durch diesen Prozess kann ich die Angst steuern und vielleicht sogar in Bewunderung für das prächtige Tier überführen. Es ist die besondere Interaktion der verschiedenen Vermögen, die es mir ermöglicht, eine Emotion wie Angst nicht nur zu erleiden, sondern auch aktiv zu steuern.

Diese Erklärung mag auf den ersten Blick elegant und überzeugend wirken, wirft bei näherer Betrachtung aber mindestens drei systematische Probleme auf. Das erste Problem betrifft die Rede von Vermögen (*potentiae*), die hier verwendet wird. Wie viele andere Aristoteliker setzt Thomas voraus, dass es drei Seelenvermögen (vegetatives, sinnliches und rationales) gibt, die wiederum in weitere Vermögen, etwa ein sinnlich-strebendes und ein sinnlich-erkennendes, unterteilt werden können.<sup>4</sup> Ebenso selbstverständlich setzt er voraus, dass es eine Interaktion zwischen den Vermögen gibt. Die aktive Steuerung von Emotionen ist möglich, weil das übergeordnete rationale Vermögen das sinnliche kontrollieren kann. Doch was heißt es, dass ein höheres Vermögen auf ein niederes einwirkt oder dass es ihm sogar gebietet, sodass die sinnlichen Zustände dem Intellekt „gehorsamen“ oder auf ihn „hingeordnet“ sind, wie Thomas in plastischer Sprache sagt?<sup>5</sup> Es scheint, als würden hier innerhalb eines Menschen selbstständige Instanzen eingeführt, die gemäß hierarchischen Prinzipien handeln. Dann droht aber die Gefahr des Homunculus-Fehlschlusses: Statt dem ganzen Menschen wird einem Vermögen als einem inne-

<sup>2</sup> *STh* I, q. 81, art. 3, ad 2. Gegen eine politische Führung (*principatus politicus*) kann der Untergebene Widerstand leisten, gegen eine despotische (*principatus despoticus*) nicht. Daher lassen sich Emotionen nicht ungeachtet eines jeden Widerstandes steuern.

<sup>3</sup> „Angst“ ist die bewusst weit gefasste Übersetzung von „timor“. Damit soll keine Unterscheidung von nicht-intentionaler Angst und intentionaler Furcht suggeriert werden. Ob Thomas diese Unterscheidung trifft, die in der modernen Debatte immer wieder diskutiert wird, muss erst geprüft werden (vgl. ausführlich Abschnitt III). Auch die Charakterisierung der Angst als Zustand soll nicht eine scharfe Trennung von Zuständen und Ereignissen suggerieren. Da jede Emotion mit einer körperlichen Veränderung einhergeht, wie Thomas in *STh* I–II, q. 22, art. 3, betont, ist sie vielmehr etwas Dynamisches und kann auch als Prozess bezeichnet werden; vgl. prägnant Brungs (2005), 209.

<sup>4</sup> King (2008) spricht treffend von einer „inneren Kathedrale“ mit einer komplexen Architektur. Thomas führt sie in *STh* I, q. 77, art. 2, ein. Zu deren Struktur vgl. Pasnau (2002), 132–170.

<sup>5</sup> Er spricht explizit von einer hierarchischen Ordnung, etwa wenn er in *STh* I–II, q. 24, art. 1, feststellt, die sinnlichen Vermögen seien „niedere Kräfte“ („inferiores vires“), die dem Befehl der Vernunft und des Willens unterstehen. Vgl. auch *Quaestiones disputatae De malo*, q. 10, art. 1, ad 1; *STh* I, q. 81, art. 3, corp.

ren Agenten, der in Relation zu anderen Agenten steht, eine Emotion zugeschrieben.<sup>6</sup> Dass es überhaupt solche Agenten gibt, dass sie über eine kausale Kraft verfügen und dass sie koordiniert handeln, scheint einfach vorausgesetzt zu werden. Damit ist das Ausgangsproblem aber nicht gelöst, sondern nur verschoben. An die Stelle der ursprünglichen Frage „Warum kann ein Mensch Emotionen passiv erfahren und aktiv hervorbringen?“ tritt nun die Frage „Warum kann eine koordinierte Menge von Homunculi sie passiv erfahren und aktiv hervorbringen?“. Nur darauf hinzuweisen, dass sinnliche Homunculi die natürliche Aufgabe haben, Emotionen zu erleiden, während intellektuelle Homunculi die ebenso natürliche Aufgabe haben, Emotionen zu erzeugen oder zu steuern, ist keine befriedigende Erklärung. Bereits frühneuzeitliche Autoren erkannten dieses Problem. So bemerkte Leibniz, er befürchte, dass die Rede von Vermögen „bei manchen Leuten die verworrene Idee von ebensoviel *handelnden Wesen*, die unterschieden in uns wirken, hervorgerufen haben möge.“<sup>7</sup> Genau diese Idee gelte es zurückzuweisen, denn es sei nicht ein Vermögen, das handle, sondern eine Person.<sup>8</sup>

Zweitens erweckt die klare Abgrenzung der Emotionen von Zuständen im sinnlichen und rationalen Erkenntnisvermögen den Eindruck, als wären Emotionen keine Zustände mit einem kognitiven Gehalt. Sie haben erstens keinen solchen Gehalt, wenn darunter in einem engen Sinn der Gehalt eines Urteils verstanden wird, wie dies in heutigen Debatten häufig der Fall ist.<sup>9</sup> Nur Zustände, die vom rationalen Vermögen hervorgebracht werden, können Urteile sein. Emotionen haben zweitens aber auch keinen kognitiven Gehalt, wenn darunter in einem weiten Sinn der Gehalt eines jeden Zustandes eines kognitiven Vermögens – auch des Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögens – verstanden wird. Als Zustände des sinnlich-appetitiven Vermögens sind sie nur die Folge von kognitiven Zuständen, wie Thomas explizit festhält, nicht aber selber derartige Zustände.<sup>10</sup> So ist es nicht die Angst, die einen kognitiven Gehalt hat, sondern die Wahrnehmung und Einschätzung des Raubtiers. Wenn sie vom rationalen Vermögen abgeschwächt oder ganz getilgt wird, geschieht dies nicht, weil die Angst selber in ihrem kognitiven Gehalt verändert wird. Kognitiv gehaltvoll sind nur die Überzeugungen und Überlegungen,

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Einwand, der in heutigen Debatten vor allem gegen kognitionstheoretische Modelle erhoben wird, Keil (2003) und Bennett/Hacker (2003), 72–74.

<sup>7</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais* II, 21, § 6. Übers. Holz (1985), 253.

<sup>8</sup> Vor Leibniz kritisierte bereits Descartes in *Passions de l'âme* II, 68 (AT XI, 379) die Unterscheidung von Vermögen und betonte folgenden Punkt: Nimmt man Vermögen als Teile der Seele an, wie dies scholastische Aristoteliker vorschlugen, gibt man die Einheit der Seele preis. Ein Mensch verfügt dann nicht über eine Seele, sondern über mehrere distinkte Seelen, die interagieren. Wie Brown (2006), 45–49, verdeutlicht, ist dies einer seiner zentralen Kritikpunkte an der traditionellen Theorie. Zur frühneuzeitlichen Kritik an Vermögenstheorien vgl. Nadler (1998).

<sup>9</sup> Kognitivistische Ansätze gehen dann mit sprachanalytischen einher und schreiben einer Person nur Emotionen mit kognitivem Gehalt zu, wenn sie propositionale Einstellungen hat; vgl. konzis Hartmann (2005), 62. Allerdings ist diese enge Auffassung unter Beschuss geraten. So betont Griffiths (1997), 3, kognitiv könne nicht nur eine propositionale Einstellung sein, sondern jeder geistige Vorgang der Informationsverarbeitung. Der mittelalterliche Gebrauch von „kognitiv“ entspricht eher diesem weiten Gebrauch: Sinnliche ebenso wie intellektuelle Verarbeitung von Information ist kognitiv.

<sup>10</sup> *STh* I, q. 81, art. 1, corp.: „Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens.“

die irgendwie auf das sinnliche Strebevermögen einwirken. Damit scheint Thomas dem „Myth of the Passions“ zu verfallen, den Robert Solomon als einen Grundfehler vieler klassischer Emotionstheorien angeprangert hat: Emotionen werden als etwas „Gefühltes“ oder „primitiv Gegebenes“ aufgefasst, das höchstens in Relation zu etwas Kognitivem steht, aber nicht selber kognitiv gehaltvoll ist.<sup>11</sup> Zudem wird in diesem Mythos übersehen, dass Emotionen auch einen evaluativen Gehalt haben.<sup>12</sup> In der Angst selbst, nicht nur in einem vorausgehenden oder darauf folgenden Zustand, wird das Raubtier als etwas Gefährliches eingestuft. Auch das scheint Thomas nicht zu berücksichtigen, wenn er die Einschätzung bloß als ein Charakteristikum der Zustände im sinnlichen und rationalen Erkenntnisvermögen bestimmt. Es ist daher nicht erstaunlich, dass sein Ansatz von einigen modernen Kommentatoren als inadäquat zurückgewiesen worden ist.<sup>13</sup>

Drittens schließlich erweckt die Rede von Emotionen, die vom rationalen Vermögen kontrolliert werden, den Eindruck, als vertrete Thomas einen kruden Rationalismus, dem zufolge Emotionen als niedrigere Zustände immer der Vernunft unterstehen. Damit würde er nicht nur übersehen, dass es auch zu komplexen Wechselwirkungen kommen kann (die Angst vor dem Raubtier kann nicht nur durch Überlegungen abgeschwächt werden, sondern Überlegungen können auch umgekehrt von der lähmenden Angst blockiert oder ganz verhindert werden), sondern er würde auch jenem Phänomen nicht Rechnung tragen, das in der modernen Debatte als „kognitive Undurchdringbarkeit“ bezeichnet wird.<sup>14</sup> Selbst wenn ich mir genau überlege, dass das Raubtier hinter dem Wassergraben mir nichts antun kann, werde ich die Angst nicht einfach abschütteln können; der bloße Anblick des Tiers hält sie aufrecht. Und wer an einer Spinnenphobie leidet, wird seine Angst ebenfalls nicht durch die Überlegung überwinden können, dass Spinnen doch nur harmlose, kleine Insekten sind. Wer wie Thomas annimmt, dass Emotionen im sinnlichen Vermögen den Zuständen im „gebietenden“ rationalen Vermögen unterstehen, scheint einen Erklärungsrahmen zu wählen, der Emotionen als generell durchdringbar und deshalb auch als generell steuerbar darstellt. Ein solcher Rahmen lässt aber die geschilderten Fälle unberücksichtigt und scheint deshalb unangemessen.

Angesichts dieser Einwände könnte man Thomas von Aquins Position für eine antiquierte, systematisch unbefriedigende Position halten, die höchstens von historischem Interesse ist. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, wäre eine solche Einschätzung indessen verfehlt. Interpretiert man sie im Kontext der gesamten Seelentheorie, erweist sie sich als eine komplexe, explanatorisch gehaltvolle Theorie. In der neueren Forschung haben bereits einige Interpreten vorschnelle Beurteilungen zurückgewiesen.<sup>15</sup> Doch die meisten Kommentatoren haben sich auf die moralphilosophische Dimension der thomasischen Emotionstheorie konzentriert oder sie

<sup>11</sup> Vgl. Solomon (2003), 35.

<sup>12</sup> Dies betont in neueren Debatten Nussbaum (2001), die Emotionen als Werturteile bestimmt.

<sup>13</sup> So etwa Lyons (1980), 35–36: „[...] Aquinas' account of emotion was in terms of impulses or desires, and the accompanying physiological changes and feelings, rather than in terms of cognitions and evaluations.“

<sup>14</sup> Vgl. de Sousa (1987), 152–156; Goldie (2000), 76–78.

<sup>15</sup> Vor allem King (1999) und Brungs (2002), 52–83, haben auf den kognitiven Aspekt der Emotionen

ausschließlich mit Blick auf ihre Quellen rekonstruiert.<sup>16</sup> Ich möchte sie hinsichtlich ihrer Stellung und Funktion in einer umfassenden Leib-Seele-Theorie analysieren und dabei eine Brücke zu gegenwärtigen Erklärungsansätzen schlagen – nicht um sie willkürlich aus dem historischen Kontext zu reißen, sondern um zu verdeutlichen, wie scheinbar unplausible Thesen einen Sinn gewinnen, wenn sie im Rahmen einer Theorie situiert werden, die auf eine funktionale Bestimmung seelischer Vermögen abzielt. Ich werde mich dabei auf das Beispiel der Angst konzentrieren, an dem sich die Gesamtstruktur der Theorie besonders deutlich aufzeigen lässt.

## II

Thomas geht bekanntlich von der aristotelischen These aus, dass die Seele eines Menschen als die Form aufzufassen ist, die ein Stück Materie zu einem lebendigen, funktionierenden Körper macht. Da dieser Körper eine Reihe von Funktionen (Ernährung, Bewegung, Wahrnehmung usw.) hat, muss die Seele verschiedene Teile umfassen, die jeweils diese Funktionen ermöglichen. Diese scheinbar simple, in der aristotelischen Tradition oft wiederholte These wirft allerdings die Frage auf, was es denn heißt, dass die Seele Teile hat. Ist sie ein mereologisches Ganzes? In der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde in der Tat diese Auffassung vertreten. Bereits Albertus Magnus diskutierte die Ansicht, dass es sich bei der Seele um drei real verschiedene Formen handelt, die unterschiedliche Aktivitäten ermöglichen und nur kontingenterweise miteinander verbunden sind.<sup>17</sup> Als These von der „Pluralität der Formen“ wurde sie von Thomas' Zeitgenossen intensiv diskutiert.<sup>18</sup> Er lehnt sie aber kategorisch ab und führt dafür drei Argumente an.<sup>19</sup>

Das erste ist metaphysischer Art. Wenn es tatsächlich drei real (und nicht nur begrifflich) verschiedene Formen gäbe, wäre ein Mensch eine Zusammensetzung aus diesen Formen. Aufgrund der vegetativen Form wäre er etwas Sich-Ernährendes, aufgrund der sinnlichen etwas Wahrnehmendes und aufgrund der intellektuellen etwas Denkendes. Man könnte dann nicht mehr sagen, dass es *ein* Mensch ist, der gleichzeitig verdaut, etwas sieht und denkt, sondern ein Konglomerat von Teilmenschen. In diesem Einwand kommt die Grundthese zum Ausdruck, dass ein Mensch eine irreduzible Einheit ist, die nicht in selbstständige Entitäten unterteilt werden kann. Würde man diese Einheitlichkeit bestreiten, müsste man ein übergeordnetes Einheitsprinzip annehmen. Doch wo sollte es zu finden sein? Es kann nicht im Körper liegen (dieser ist nur Materie und daher an sich nur etwas potentiell

---

hingewiesen. Offenheimer-Lippens (2003) hat verdeutlicht, dass die Kontrollierbarkeit keineswegs so unidirektional ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint.

<sup>16</sup> So diskutiert Ricken (1998) vor allem das Verhältnis zur aristotelischen Vorlage, Jordan (1986) verweist auf andere antike Quellen, und Knuutila (2004), 239–255, gibt einen allgemeinen Überblick, ohne auf systematische Einwände einzugehen. Eisen Murphy (1999) bietet zwar eine subtile Analyse der verschiedenen Funktionen der Emotionen, konzentriert sich dabei aber auf moralphilosophische Aspekte.

<sup>17</sup> Vgl. *De homine*, 78–122. Albert verwirft freilich diese Position.

<sup>18</sup> Einen Überblick über die rege Debatte vermitteln Zavalloni (1951), 213–241, und Dales (1995).

<sup>19</sup> Vgl. *STh* I, q. 76, art. 3; *Summa contra Gentiles* II, 58, n. 1344–1351.

Existierendes), nicht in einer der Formen (jede ist nur für eine bestimmte Funktion zuständig und agiert autonom) und auch nicht in einer äußeren Instanz (diese müsste mit den drei Formen ja durch eine besondere Relation verbunden sein). Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, sollte man von Anfang an die Annahme von zu vereinheitlichenden Teilen vermeiden und die Seele als eine Einheit *per se* auffassen.

Das zweite Argument schließt unmittelbar an das erste an und untermauert es im Rahmen einer Prädikationstheorie. Wenn es eine Pluralität von Formen gäbe, könnte man die Aussage ‚Ein Mensch ist ein Lebewesen‘ auf zwei Arten verstehen: entweder als eine akzidentelle Prädikation oder als eine definitivisch-wesentliche Prädikation. Beides ist aber verfehlt. Erstens kommt das Lebewesen-sein einem Menschen nicht akzidentell zu, etwa so wie ihm das Weiß-sein zukommt, sondern gehört zu seinem Wesen. Es kann also nicht sein, dass die Form des Lebewesen-seins nur akzidentell mit der Form des Mensch-seins verbunden ist, aber jederzeit von ihr getrennt werden könnte. Zweitens gibt man nicht schon die ganze Definition für einen Menschen an, wenn man sagt, er sei ein Lebewesen; man drückt damit höchstens einen Teil der Definition aus. Daher muss die Form des Lebewesen-seins etwas sein, was zwar wesentlich zur Form des Mensch-seins gehört, aber noch durch etwas Weiteres spezifiziert wird.

Das dritte Argument zielt auf die einzelnen Zustände oder Tätigkeiten ab, die von den drei Formen ausgelöst werden. Wenn sie real verschieden wären und autonom agieren könnten, könnten sie im Prinzip unabhängig voneinander Aktivitäten hervorbringen.<sup>20</sup> Die Erfahrung zeigt aber, dass durchaus eine Abhängigkeit vorliegt. Thomas gibt dafür kein Beispiel, aber man kann sich leicht eines vorstellen. Wenn jemand kurz vor einem Kreislaufzusammenbruch steht und alles daran setzen muss, um die basalen Tätigkeiten des Atmens und Blutpumpens aufrecht zu erhalten, kann er sich nicht komplizierten Denkaufgaben widmen; die intellektuelle Tätigkeit ist dann durch die vegetative eingeschränkt. Dies wäre nicht der Fall, wenn die für das Atmen und das Denken zuständigen Seelen real verschieden und autonom wären. Sie könnten dann mehr oder weniger unabhängig funktionieren und würden sich höchstens marginal beeinflussen.

Aus diesen Überlegungen zieht Thomas den Schluss, dass es sich bei den Seelenteilen nicht um drei real verschiedene Seelen handeln kann. Es gibt eine einzige Seele im Menschen, und die Rede von Seelenteilen gibt – modern gesprochen – nur verschiedene Funktionsbereiche an. Das heißt: Betrachtet man die Seele, insofern sie Denkkakte ermöglicht, spricht man von der intellektuellen Seele. Betrachtet man sie, insofern sie Wahrnehmen und Vorstellen ermöglicht, spricht man von der sinnlichen Seele. Es ist aber *dieselbe* Seele, die alle diese Tätigkeiten hervorbringt. Thomas nimmt freilich eine Abstufung der verschiedenen Funktionsbereiche vor.

<sup>20</sup> Thomas geht hier von einem starken Modell der realen Verschiedenheit aus, dem zufolge jede Form derart von jeder anderen distinkt ist, dass sie auch jederzeit abtrennbar ist und unabhängig von jeder anderen Form aktiv sein kann. Daneben lässt sich natürlich noch ein schwächeres Modell konzipieren, das eine funktionale Abhängigkeit annimmt. Allerdings müsste dieses Modell deutlich machen, welche Aktivitäten eine Form von sich aus ausführen kann und zu welchen sie nur in Abhängigkeit von anderen Formen fähig ist.

Der intellektuelle ist seiner Ansicht nach der komplexeste, der den sinnlichen in sich enthält, der wiederum den vegetativen enthält. Daher enthält die intellektuelle Seele alle übrigen. Dies zeigt der Vergleich, den Thomas in Anlehnung an Aristoteles zwischen der Seele und einem geometrischen Körper zieht.<sup>21</sup> Wie ein Fünfeck ein Viereck enthält und dieses wiederum ein Dreieck, so umfasst die intellektuelle Seele die sinnliche und diese wiederum die vegetative. Die Relationen zwischen den Seelenteilen sind also nicht in einem mereologischen Sinn zu verstehen (etwa so, wie einzelne Kuchenstücke zusammen ein Ganzes ergeben), sondern im Sinn eines Inklusionsverhältnisses: Der intellektuelle Seelenteil ist schon die ganze Seele, da er den komplexesten Funktionsbereich abdeckt und damit auch jene Seelenteile umfasst, die für weniger komplexe Tätigkeiten zuständig sind. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Thomas häufig bloß vom Intellekt spricht, wenn er die ganze Seele meint, und die Form eines Menschen sogar explizit mit der intellektuellen Seele gleichsetzt.<sup>22</sup> Damit leugnet er nicht die reale Existenz der vegetativen und der sinnlichen Seelenvermögen, wie man vielleicht vermuten könnte, und er blendet sie auch nicht als irrelevant aus. Er wählt vielmehr eine Perspektive, die man die „top-down“-Sicht auf die Seele nennen könnte: Wenn man die Seele mit Blick auf den komplexesten Funktionsbereich betrachtet, erfasst man immer schon alle untergeordneten Bereiche und muss nicht mehr nach möglichen weiteren, davon unabhängigen Bereichen suchen. (Zum Vergleich: Hat man das genetische Programm eines Organismus erfasst, hat man alles erfasst, wozu dieser Organismus fähig ist – vom Fortpflanzen über das Ernähren bis zum Wahrnehmen. Es ist dann abwegig, nach weiteren, davon unabhängigen Programmen zu fahnden.)

Für Thomas hat dies eine praktische Konsequenz für die Erklärung der Entstehung eines Menschen. Die Tatsache, dass sich ein Fötus entwickelt und verschiedene Fähigkeiten erwirbt, bedeutet seiner Ansicht nach nicht, dass der vegetativen Seele in einem zweiten Schritt eine sinnliche hinzugefügt wird und dieser dann eine intellektuelle. Vielmehr wird immer die gesamte Seele durch eine jeweils komplexere ersetzt, bis am Ende die intellektuelle Seele als die umfassendste im Körper implementiert ist.<sup>23</sup> Dies ist nun keineswegs als bloße embryologische Annahme zu verstehen, sondern zunächst als eine metaphysische These: Es gibt nicht nur kontinuierliche Veränderungen, die bei einem ausgereiften Lebewesen auftreten (nämlich wenn bereits vorhandene Fähigkeiten aktualisiert werden), sondern auch diskontinuierliche Veränderungen. Diese bestehen darin, dass die gesamte substantielle Form ausgewechselt wird. Die Entstehung eines Lebewesens ist daher etwas ganz anderes als die Entwicklung eines bereits geborenen Lebewesens.

Daraus ergibt sich unmittelbar eine Konsequenz für die Erklärung von Emotionen. Wenn es keine real verschiedenen Seelenteile gibt, sind auch die kausalen Mechanismen, die zur Entstehung einer Emotion führen, nicht als Relationen zwi-

<sup>21</sup> Vgl. *STh* I, q. 76, art. 3; *Sent. De anima* II, 5 (Leon. XLV/1, 90).

<sup>22</sup> *STh* I, q. 76, art. 4: „Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva.“

<sup>23</sup> Vgl. *Summa contra Gentiles* II, 89, n. 1745; dazu ausführlich Kretzmann (1999), 373–403; Pasnau (2002), 105–120.

schen autonomen Instanzen zu verstehen. Es handelt sich dabei immer um *interne* Relationen, die innerhalb der ganzen Seele (oder genauer: des ganzen beseelten Körpers) anzusiedeln sind. Für das Beispiel der Angst bedeutet dies, dass man nur in einer metaphorischen Weise sagen kann, die apprehensiv-sinnliche Seele wirke auf die appetitiv-sinnliche Seele ein und löse in ihr Angst aus, was wiederum dazu führe, dass die rationale Seele einschreite und die Angst kontrolliere oder ganz zum Verschwinden bringe. Streng genommen müsste man sagen: Es ist der ganze lebendige Körper, der wahrnimmt, Angst hat und die Angst in den Griff zu bekommen versucht. Wir können in diesem Körper Relationen zwischen verschiedenen Aktivitäten beschreiben und untersuchen, was diese Aktivitäten jeweils ausgelöst hat. Aber wir sollten keine inneren Instanzen annehmen, die als selbstständige Entitäten agieren.

Damit wird deutlich, dass der Vorwurf des Homunculus-Fehlschlusses verfehlt ist. Allerdings bleibt immer noch die Frage offen, in welchem Sinn die in einem Inklusionsverhältnis stehenden Seelenteile als Vermögen aufzufassen sind. Man könnte vielleicht erwarten, dass Thomas eine allgemeine Vermögensdefinition formuliert und aus dieser dann eine je eigene Definition für das vegetative, das sinnliche und das intellektuelle Vermögen ableitet. Doch er wählt nicht diesen Weg, und zwar genau wie Aristoteles aus methodischen Gründen. Dieser bemerkte bereits, dass es unsinnig wäre, aus einem allgemeinen Begriff oder gar einer Definition für die Seele sogleich Definitionen für Seelenteile abzuleiten. Man sollte vielmehr bei konkreten Lebewesen ansetzen, ihre jeweiligen Tätigkeiten beschreiben und fragen, weshalb sie genau diese Tätigkeiten ausführen können. Nur so könne man zu einer Definition für die Seelenteile gelangen. Thomas greift diesen Gedanken auf und betont, man müsse „eine eigene Definition für jeden Teil der Seele suchen“.<sup>24</sup> Dies gelingt nur, wenn man einzelne Arten von Tätigkeiten in den Blick nimmt und dann angibt, warum sie möglich sind. So muss man etwa sagen: Ein Mensch hat eine vegetative Seele, weil er Nahrung auf die und die Weise aufnehmen und verarbeiten kann. Der entscheidende Punkt liegt darin, dass es nicht darum geht, ein Vermögen als eine wundersame Entität zu bestimmen, die im Inneren wirkt. Man muss vielmehr von den beobachtbaren Tätigkeiten ausgehen, die wiederum mit Bezug auf beobachtbare Objekte zu bestimmen sind. Thomas verdeutlicht dies am Beispiel des Sehvermögens.<sup>25</sup> Wer dieses Vermögen erklären oder gar definieren will, muss Akte des Sehens untersuchen, die wiederum mit Bezug auf sichtbare Objekte zu bestimmen sind. So muss man sagen: Jemand hat genau dann ein Sehvermögen, wenn in ihm die Einwirkung von sichtbaren Objekten einzelne Akte des Sehens auslöst.

Dieser Erklärungsansatz verdeutlicht, dass Thomas auf eine funktionale Bestimmung der Vermögen abzielt: Ein Vermögen ist ein innerer Mechanismus, der dafür verantwortlich ist, dass in einem System einem bestimmten Input (z. B. der Einwirkung eines sichtbaren Objekts) ein bestimmter Output (z. B. ein Akt des Sehens) zugeordnet wird. Will man ein Vermögen verstehen, muss man von Fall zu Fall die Input-Output-Relation betrachten. Man sollte zudem Ähnlichkeiten und Unähn-

<sup>24</sup> Vgl. *Sent. De anima* II, 6 (Leon. XLV/1, 91), wo Thomas *De anima* II, 3 (414b32–33) kommentiert.

<sup>25</sup> Vgl. *STh* I, q. 77, art. 3, corp.; *Quaestio disputata De anima*, art. 13.

lichkeiten zwischen verschiedenen Fällen feststellen, damit man Typen von Vermögen bestimmen kann und nicht für jede einzelne Relation ein eigenes Vermögen annehmen muss.<sup>26</sup> Man sollte aber nicht nach handelnden Instanzen suchen, die sich unabhängig von einer Input-Output-Relation individuieren lassen.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte sogleich hinzugefügt werden, dass eine solche funktionale Bestimmung nicht mit einer funktionalistischen im heutigen technischen Sinn identisch ist. Gemäß einer einflussreichen Theorie werden mentale Zustände funktionalistisch erklärt, wenn behauptet wird, (a) dass sie allein aufgrund ihrer kausalen Rolle individuiert werden und (b) dass sie auf multiple Weise realisiert sein können.<sup>27</sup> Dies entspricht aus mindestens zwei Gründen nicht dem thomasischen Ansatz. Erstens geht es Thomas gar nicht um die Erklärung sog. mentaler Zustände als einer besonderen Klasse von Zuständen, sondern zunächst um eine Erklärung all dessen, wozu ein Lebewesen imstande ist, einschließlich so basaler Aktivitäten wie Ernähren und Fortpflanzen. Zweitens geht er in diesem Zusammenhang nicht von der Annahme aus, dass es eine multiple Realisierbarkeit gibt. Im Gegenteil: Thomas behauptet, dass bestimmte Zustände nur in einem bestimmten Körper auftreten können, weil nur in einem bestimmten Körper Vermögen und damit Mechanismen für die Zuordnung von Input und Output angelegt sein können. Es ist, wie Thomas nicht müde wird zu betonen, das Vermögen in *diesem* Körper, das einen Zustand hervorbringt, und nicht etwa das an sich existierende Vermögen, das in ganz unterschiedlichen Körpern präsent sein könnte.<sup>28</sup> Daher ist es wichtig, dass man immer von einem konkreten Körper ausgeht und fragt, welcher Zustand in ihm durch eine bestimmte Einwirkung ausgelöst werden kann.

Dieser methodische Punkt ist für die Erklärung von Emotionen unmittelbar relevant. Es wäre abwegig zu fragen, was denn Angst an sich sei und wie sie im Körper eines Menschen oder einer Katze realisiert sein könnte. Menschen-Angst ist von Katzen-Angst sorgfältig zu unterscheiden, weil es sich um Zustände in unterschiedlichen Körpern handelt.<sup>29</sup> Zudem ist zu beachten, dass das oben genannte Inklusionsverhältnis unterschiedlich beschaffen ist. Bei Katzen ist das Vermögen, Emotionen zu haben, nur mit anderen sinnlichen und vegetativen Vermögen verbunden. Folglich kann es auch nur Relationen zu Zuständen geben, die durch diese Ver-

<sup>26</sup> Genau dies unternimmt Thomas in *STh* I, q. 77, art. 3, wenn er die Anzahl der Vermögen beschränkt und darauf insistiert, dass man jeweils einen Typ von Objekt (z. B. das sichtbare Objekt und nicht dieses helle Objekt) und einen Typ von Relation bestimmen kann.

<sup>27</sup> Für eine prägnante Darstellung vgl. Beckermann (1999), 141–180.

<sup>28</sup> Daher verwirft Thomas eine platonische Theorie, die annimmt, die Seele könne als innerer Motor in diesem oder jenem Körper aktiv sein. Das Hauptdefizit dieser Theorie liegt darin, dass sie zwei selbstständige Entitäten in Relation zueinander setzt und nicht beachtet, dass erst durch die Materie-Form-Einheit ein Körper entsteht. Ein toter Körper ist streng genommen gar kein Körper, wie Thomas dezidiert festhält; vgl. *STh* I, q. 76, art. 8., und *Sent. De anima* II, 2 (Leon. XLV/1, 74–76).

<sup>29</sup> Sogar die Angstzustände, die zwei Menschen haben, sind voneinander zu unterscheiden. Es gibt nicht einfach die menschliche Angst, die zufälligerweise in diesem oder jenem Körper realisiert ist, sondern *diese* Angst in *diesem* Körper. Was eine individuelle Angst ist, hängt von der jeweiligen Beschaffenheit des individuellen Körpers und der Aktivierung der verschiedenen Vermögen ab. Daher muss man immer den gesamten Körper eines individuellen Menschen in den Blick nehmen und fragen, welche konkreten Vermögen in ihm vorhanden sind und wie sie aktiviert werden.

mögen ermöglicht werden. Bei Menschen hingegen ist das sinnliche Vermögen auch mit dem rationalen verbunden. Daher sind auch die Relationen zu Zuständen des Überlegens und Wollens zu beachten. Das rationale Vermögen stellt Thomas zufolge „gleichsam den Horizont und die Grenze“ für alle anderen Vermögen dar.<sup>30</sup> Dies bedeutet, dass in einem Menschen der Mechanismus, der bei Vorliegen des sinnlichen Eindrucks von einem Raubtier Angst hervorbringt, immer mit einem anderen Mechanismus verknüpft ist, der gleichzeitig Überlegungen und Willensakte hervorbringt. Daher wird die Angst (zumindest im Normalfall) sofort durch rationale Tätigkeiten beeinflusst. Sie ist ganz anders beschaffen als die Katzen-Angst, die nie derart beeinflusst wird, ja gar nicht beeinflusst werden kann. Es wäre deshalb unangemessen, von einem additiven Schema auszugehen und zu meinen, dass Katzen und Menschen aufgrund des gemeinsamen sinnlichen Vermögens zunächst die gleiche Angst haben und dass bei Menschen nur noch etwas hinzukommt. Die menschliche Angst ist *von Anfang an* anders beschaffen als jene der Katzen, da mehrere Mechanismen der Input-Verarbeitung gleichzeitig aktiv sind.

### III

Welche Struktur weist nun eine Emotion auf, die durch solche Mechanismen hervorgebracht wird? Die Antwort scheint auf den ersten Blick einfach zu sein: Sie ist ein rein motivationaler Zustand, der einen lebendigen Körper dazu bringt, eine Bewegung auszuführen. Diesen Eindruck könnte man aus der Beschreibung der Angst gewinnen. Thomas hält nämlich fest, sie sei eine Regung des sinnlichen Strebevermögens, die eine Fluchtbewegung auslöse.<sup>31</sup> Diese Regung werde ihrerseits durch das Erfassen von etwas Schlechtem ausgelöst. Somit scheint es folgende kausale Kette zu geben: Ein kognitiver Zustand (Erfassen von etwas Schlechtem) verursacht einen motivationalen Zustand (Angst vor dem Schlechten), der eine Körperbewegung (Flucht vor dem Schlechten) verursacht. Dies würde bedeuten, dass die Angst an sich nicht kognitiv ist.

Eine nähere Betrachtung der relevanten Textstellen zeigt aber, dass es sich komplexer verhält. Thomas fügt nämlich präzisierend hinzu:

Da die Angst eine gewisse Flucht zur Folge hat, bezieht sie sich also zuerst und an sich auf das Schlechte als das eigentliche Objekt.<sup>32</sup>

Offensichtlich ist die Angst intentional und damit in bestimmter Weise auch kognitiv: Sie bezieht sich auf etwas, das kognitiv und nicht etwa bloß physisch präsent ist.<sup>33</sup> Doch wie ist das möglich? Wie kann ein Zustand, der nicht durch ein appre-

<sup>30</sup> *Summa contra Gentiles* II, 68, n. 1453: „Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium [...]“

<sup>31</sup> Vgl. *STh* I–II, q. 42, art. 1, corp.

<sup>32</sup> *STh* I–II, q. 42, art. 1, corp.: „Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum.“

<sup>33</sup> Dies heißt freilich nicht, dass sie auch in einem engen Sinn kognitiv ist (vgl. Anm. 9), denn sie ist kein Urteil. Es wäre aber irreführend, sich von einem heutigen engen Verständnis leiten zu lassen und nur

hensives, sondern durch ein appetitives Vermögen hervorgebracht wird, auf etwas gerichtet sein? Und wie genau ist seine Intentionalität zu verstehen?

Diese Fragen lassen sich beantworten, wenn die bereits erläuterte Vermögens-  
theorie in den Blick genommen wird. Da Thomas die Vermögen nicht als real distinkte, autonom agierende Instanzen auffasst, sondern als kausale Mechanismen innerhalb eines belebten Körpers, ist er nicht gezwungen anzunehmen, dass jedes Vermögen gleichsam eingekapselt ist und entweder einen rein intentionalen oder einen rein appetitiven Zustand hervorbringt. Vielmehr übertragen sich die Eigenschaften, durch die sich der erste Zustand in der ganzen kausalen Kette auszeichnet, auf den darauf folgenden Zustand. Konkret heißt dies: Wenn das sinnlich-apprehensive Vermögen einen intentionalen Zustand (Wahrnehmen von etwas Schlechtem) hervorbringt, wird das sinnlich-appetitive Vermögen derart aktiviert, dass es einen Zustand hervorbringt, der ebenfalls intentional ist und zudem motivational (Angst vor *diesem* Schlechten, das wahrgenommen wurde). Für Thomas ist es sogar entscheidend, dass der motivationale Zustand intentional sein muss, da er nur dann eine Körperbewegung mit einem genauen Ziel auslösen kann. Nur wenn feststeht, dass ich vor dem mir gegenüber stehenden Raubtier fliehen soll, ergibt die Motivation zur Flucht einen Sinn. Da das Raubtier als etwas Schlechtes bewertet wird, ist die Angst immer auch evaluativ. Daher hat sie insgesamt drei Strukturmerkmale: Sie (a) richtet sich auf einen Gegenstand, (b) präsentiert ihn als etwas Schlechtes und (c) löst eine Fluchtbewegung aus.<sup>34</sup>

Diese Komplexität verdeutlicht, dass Angst als kognitiver Zustand bezeichnet werden kann, genauer gesagt als derivativ kognitiver Zustand, denn er „erbt“ die Intentionalität und damit auch den kognitiven Gehalt von dem ihm vorausgehenden sinnlich-apprehensiven Zustand.<sup>35</sup> Es wäre daher irreführend, eine Opposition

---

Urteile als kognitive Zustände anzuerkennen. Wann immer ein Lebewesen Information aufnimmt und verarbeitet (oder mittelalterlich gesprochen: wenn es wahrnehmbare oder intelligible Formen aufnimmt), hat es kognitive Zustände.

<sup>34</sup> Es ist zu beachten, dass Thomas nicht zusätzlich ein besonderes phänomenales Merkmal einführt. Zwar bestreitet er keineswegs, dass eine Emotion eine phänomenale Dimension hat (wer Angst hat, erfährt oder erlebt sie auf eine bestimmte Weise), aber diese ist bereits durch das kognitive Merkmal gegeben. Wenn ein Lebewesen nämlich auf etwas bezogen ist, nimmt es die wahrnehmbaren Formen des Gegenstandes auf und wird dadurch intentional verändert. In *STh* I, q. 78, art. 3, corp., spricht Thomas auch von einer *immutatio spiritualis*; vgl. dazu Burnyeat (2001) und Perler (2002), 42–52. In dieser besonderen Veränderung liegt das subjektive Erleben begründet. Emotionen sind diesbezüglich gleich strukturiert wie Wahrnehmungsergebnisse. Eine Rotempfindung zu haben heißt nichts anderes, als die wahrnehmbare Form der Röte auf intentionale Weise aufzunehmen. Und eine Angstepfindung zu haben heißt nichts anderes, als die wahrnehmbaren Formen eines Gegenstandes und dessen bedrohlichen Charakter auf intentionale Weise aufzunehmen. Wie King (2007) zu Recht betont, gibt es für Thomas (wie auch für andere mittelalterliche Autoren) daher kein besonderes Qualia-Problem.

<sup>35</sup> Allerdings bedeutet dies nicht, wie etwa Floyd (1998), 162, meint, dass sich eine Emotion aus zwei separaten Akten zusammensetzt, nämlich einer Kognition und einer *passio*. Es gibt hier nur einen sinnlich-appetitiven Akt oder Zustand, der funktional derart an einen sinnlich-apprehensiven angebunden ist, dass er von ihm einen kognitiven Gehalt erbt. Dies bedeutet auch nicht, wie Uffenheimer-Lippens (2003), 538–539, argumentiert, dass eine Emotion Wissen voraussetzt. Von Wissen kann auf der sinnlichen Ebene, wo nur das Erfassen einzelner Gegenstände und ihrer Eigenschaften möglich ist, noch nicht die Rede sein. Es gilt hier, intentionale Zustände (S bezieht sich auf x) sorgfältig von epistemischen Zuständen (S weiß, dass x F ist) zu unterscheiden.

zwischen kognitiven und appetitiven Zuständen zu sehen.<sup>36</sup> Allerdings bleibt damit immer noch die Frage offen, in welchem Sinn Emotionen kognitiv sind. Durch welche Art von Intentionalität zeichnen sie sich aus?

Wie sich bereits gezeigt hat, richtet sich eine Emotion nicht einfach auf einen Gegenstand mit allen möglichen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften. Die Angst bezieht sich auf das Raubtier, insofern es als etwas Schlechtes für die unmittelbare Zukunft – als etwas, was mich sogleich angreifen und verletzen könnte – erfasst und bewertet wird. Das Objekt ist also ein Gegenstand *in einer bestimmten Hinsicht* und kann daher nur in einem intensionalen Kontext angemessen beschrieben werden. Thomas führt diese Hinsicht sogar noch weiter aus, indem er betont, dass es um ein Objekt geht, insofern es nicht nur als etwas Schlechtes für die Zukunft erfasst wird, sondern auch als etwas, bei dem die Aussicht auf Entrinnen besteht.<sup>37</sup> Angst unterscheidet sich von Verzweiflung ja gerade dadurch, dass im ersten Fall eine solche Hoffnung besteht, im zweiten nicht. Thomas klassifiziert die verschiedenen Emotionen dadurch, dass er für jede einzelne angibt, in welcher Hinsicht das Objekt erfasst wird. So wird in der Liebe ein Objekt als etwas Gutes und unmittelbar Präsentes erfasst, in der Hoffnung hingegen als etwas Gutes und in der Zukunft Liegendes. Im Hass wird ein Objekt gerade umgekehrt als etwas Schlechtes und unmittelbar Präsentes erfasst usw. Allgemein gefasst: Das intentionale Objekt einer Emotion ist ein *x*, insofern es als *F*, *G*, ... erfasst wird. Mit Anthony Kenny könnte man dies das *formale* Objekt nennen, denn es geht hier um die Form oder den Aspekt, unter dem ein Gegenstand erfasst wird.<sup>38</sup> Davon ist das *materiale* Objekt als ein konkret existierendes Einzelding zu unterscheiden. In zahlreichen Fällen ist das formale Objekt natürlich in einem materialen realisiert. So ist das Ding, das als etwas Schlechtes, aber Entrinnbares erfasst wird, in dem knurrenden Raubtier realisiert, das vor mir steht. Doch es gibt auch Fälle, in denen keine solche Realisierung vorliegt. Angenommen, jemand leidet unter Wahnvorstellungen und hat Angst vor Außerirdischen, die ihn angeblich verfolgen. Dann hat er sehr wohl ein formales Objekt, denn seine Angst bezieht sich auf ein Ding, das er als etwas Schlechtes und Bedrohliches erfasst, aber er hat kein materiales Objekt. Das formale Objekt ist in diesem Fall nur in der Vorstellung von einem materialen Objekt und damit in einem mentalen Objekt realisiert.<sup>39</sup> Ähnliches gilt für die Hoffnung, bei der das formale Objekt nur in der Vorstellung von einem zukünftig existierenden Ding

<sup>36</sup> Dies übersieht Lyons (1980), wenn er behauptet, Thomas stelle die Emotionen als bloße Impulse oder Begehren den kognitiven Zuständen gegenüber (vgl. Anm. 10). Dadurch entbehrt sein Einwand, Thomas könne keine sinnvolle Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Emotionen treffen, der Grundlage. Als derivativ intentionale Zustände haben sie jeweils ein Objekt, das als Unterscheidungskriterium dient.

<sup>37</sup> *STh* I-II, q. 42, art. 2, corp.: „Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.“

<sup>38</sup> Vgl. Kenny (1963), 189. An ihn schließen sich de Sousa (1987), 121–123, und Goldie (2000), 21, an.

<sup>39</sup> Dies ist Thomas zufolge möglich, weil zu den Zuständen, die eine Emotion auslösen und deren Intentionalität eine Emotion „erbt“, nicht nur Wahrnehmungszustände gehören, sondern auch Vorstellungszustände. Das Vorstellungsvermögen (*phantasia*) gehört ebenso zu den apprehensiv-sinnlichen Vermögen wie das Wahrnehmungsvermögen; vgl. *STh* I, q. 78, art. 4.

realisiert ist.<sup>40</sup> Entscheidend ist für Thomas aber nicht die Frage, wie das formale Objekt realisiert ist, sondern die Tatsache, dass es überhaupt ein solches Objekt gibt. Es legt den kognitiven Gehalt einer Emotion fest und ordnet sie einem bestimmten Typ von Emotionen zu.

Doch ist tatsächlich in jeder Emotion ein formales Objekt gegeben? Man könnte einwenden, dass es doch auch Emotionen gibt, die nicht intentional sind und somit überhaupt kein Objekt haben, weder ein formales noch ein materiales. Gerade mit Blick auf die Angst scheint es zwei Emotionen zu geben, die man sorgfältig unterscheiden muss: die intentionale Angst, die man im Deutschen vielleicht eher als Furcht bezeichnen würde, und die nicht-intentionale Angst, die ein diffuses Grundgefühl ist. Jemand kann sich ja in einem Angstzustand befinden und diesen als äußerst beklemmend und bedrückend erleben, ohne dass er irgendein Objekt angeben könnte, das ihm schlecht oder bedrohlich erscheint. Im Extremfall kann sich dieses Gefühl zu einem lähmenden Zustand steigern, der den ganzen Körper erfasst.

Thomas lässt diese besondere Form von Angst nicht unberücksichtigt. Doch er vertritt nicht die Auffassung, dass es sich hier um eine nicht-intentionale Emotion handelt. Er sieht darin vielmehr eine besondere Art der Traurigkeit, die er als Beklemmung (*angustia*) bezeichnet. Auch in dieser Emotion wird etwas als schlecht erfasst, aber derart umfassend, dass kein Entrinnen und keine Wendung zum Besseren mehr möglich scheinen. Sie kann sich sogar zur *acedia* steigern, die den ganzen Körper erfasst – dann versagt die Stimme und die Glieder sind wie gelähmt.<sup>41</sup> Wie Alexander Brungs im Detail gezeigt hat, greift Thomas mit dieser Phänomenbeschreibung auf eine spirituell-asketische Tradition zurück, in der die Erfahrung einer abgründigen inneren Leere und Mutlosigkeit seit dem frühen Christentum thematisiert wurde.<sup>42</sup> Wenn sich eine Person in diesem Zustand befindet, erscheint ihr alles derart schlecht, dass sie keinen Ausweg mehr sieht und sich zu keiner Handlung aufraffen kann. Entscheidend ist freilich, dass eine Person auch in diesem Extremzustand auf ein formales Objekt bezogen ist, nämlich auf etwas Schlechtes, das keinen Ausweg mehr lässt. Sie ist allerdings nicht in der Lage, dieses Objekt genauer zu bestimmen oder verschiedene schlechte Objekte voneinander zu unterscheiden; alles scheint ihr gleich schlecht und ausweglos. Wenn man hier die moderne terminologische Unterscheidung von Furcht und Angst anwenden möchte, müsste man daher sagen: Die Furcht bezieht sich auf ein Objekt, das (i) als etwas Schlechtes erfasst wird, (ii) spezifiziert wird (z.B. als gefräßiges Raubtier), gleichzeitig aber (iii) als entrinnbar eingestuft wird. In der Angst fehlen die beiden letzten Merkmale. Sie bezieht sich in unspezifischer Weise auf ein Objekt, das als umfassend schlecht eingeschätzt wird. Es geht somit nicht darum, zwischen einer inten-

<sup>40</sup> Es handelt sich zudem um ein Ding, das nur schwer zu erlangen ist. Daher ist neben der Vorstellung auch eine bestimmte Einschätzung erforderlich; vgl. *STh* I–II, q. 40, art. 2.

<sup>41</sup> *STh* I–II, q. 35, art. 8, corp.: „[E]t sic est *anxietas* quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu.“

<sup>42</sup> Vgl. Brungs (2002), 164–174. Thomas hatte vornehmlich aufgrund von Johannes von Damaskus' *De fide orthodoxa* Kenntnis von dieser Tradition, die auf das frühchristliche Anachoretentum zurückgeht.

tionalen und einer nicht-intentionalen Angst zu unterscheiden. Wichtig ist vielmehr, auf die jeweilige Spezifizierung des formalen Objekts zu achten. Da es unterschiedliche Grade für eine solche Spezifizierung gibt, können auch unterschiedliche Formen der Angst unterschieden werden: von der umfassenden Beklemmung bis zur punktuellen Furcht vor einem detailliert erfassten Gegenstand.<sup>43</sup>

Doch wie wird in einer „normalen“ Angst ein Gegenstand als etwas Schlechtes erfasst? Wie erfasse ich denn das knurrende Raubtier, das vor mir steht? Man könnte annehmen, dass dies in Form eines evaluativen Urteils erfolgt, sodass etwa gilt: Ich urteile in der Angst, dass ein zwar bedrohliches, aber entrinnbares Raubtier vor mir steht. Doch dies ist nicht Thomas' Auffassung. Urteile sind für ihn eindeutig intellektuelle Zustände, Emotionen hingegen sinnliche. Zwar können Urteile Emotionen auslösen, aber diese sind selber keine Urteile.<sup>44</sup> Sein Hauptgrund für die klare Trennung besteht darin, dass Emotionen notwendigerweise körperliche Veränderungen (Lachen, Weinen, beschleunigter oder verlangsamter Blutkreislauf usw.) einschließen.<sup>45</sup> Da intellektuelle Zustände aber nicht notwendigerweise im Körper präsent sind und nicht einmal einem bestimmten Körperorgan zugeordnet werden können, gehen sie nicht notwendigerweise mit körperlichen Veränderungen einher. So hat ein Engel keine Emotionen, obwohl er über intellektuelle Zustände verfügt und Objekte als gut oder schlecht beurteilt – ganz einfach, weil er zu keinen körperlichen Veränderungen fähig ist. Lapidar hält Thomas im Anschluss an Augustinus fest: „Die heiligen Engel bestrafen ohne Zorn und helfen ohne die Empfindung des Mitgefühls.“<sup>46</sup> Ein Engel könnte also sehr wohl urteilen, dass ein großes, knurrendes Raubtier vor ihm steht und dass es gefährlich ist, aber er hätte keine Angst.

Damit bleibt das Problem bestehen. Einerseits muss sich eine Emotion auf ein formales Objekt beziehen und somit einen kognitiven Gehalt haben, andererseits darf es sich dabei nicht um den Gehalt eines Urteils handeln. Welchen Gehalt hat sie dann? Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt in einer Analyse der sinnlich-apprehensiven Zustände, die den Emotionen vorausgehen und von denen die Emotionen die Intentionalität „erben“. Für Thomas ist unter dem sinnlichen Erfassen nicht einfach das Aufnehmen von Sinneseindrücken zu verstehen, sondern ein komplexer Prozess, der mindestens drei Tätigkeiten umfasst: (a) das Aufnehmen von wahrnehmbaren Formen, (b) das Verbinden dieser Formen zu einem einheitlichen Gegenstand, (c) das Aufnehmen von sog. „Intentionen“, durch die der Gegenstand als gut oder schlecht eingeschätzt wird.<sup>47</sup> Von Bedeutung ist hier vor allem (c). Thomas geht davon aus, dass wir Menschen genau wie die Tiere bereits

<sup>43</sup> Situiert man *timor* und *angustia* auf diese Weise auf einer graduellen Skala, gibt es keinen kategorischen Unterschied zwischen einer Emotion und einer Stimmung. Thomas vertritt dann – ähnlich wie Goldie (2000), 17, in der gegenwärtigen Debatte – die These, dass eine Stimmung auf ein unspezifiziertes Objekt gerichtet ist.

<sup>44</sup> In einigen Fällen muss sogar ein Urteil vorausgehen. So wird jemand nur dann zornig, wenn er urteilt, dass ihm Unrecht widerfahren ist. Aber auch in diesem Fall betont Thomas, dass der Zorn selber ein sinnlicher Zustand ist und kein Urteil; vgl. *STh* I-II, q. 46, art. 1.

<sup>45</sup> Vgl. *STh* I, q. 22, art. 3; *De veritate*, q. 26, art. 3, corp.

<sup>46</sup> *STh* I-II, q. 22, art. 3, ad 3: „Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt.“

<sup>47</sup> Dies übersieht Roberts (1992), der in den sinnlich-apprehensiven Zustände nur das Aufnehmen von Sinneseindrücken sieht und die Emotionen als dadurch ausgelöste Instinkte auffasst.

auf der sinnlichen Ebene spontan etwas als gut oder schlecht einstufen. Das klassische Beispiel, das er dafür anführt, ist das Schaf, das einen Wolf sieht.<sup>48</sup> Es schätzt ihn spontan als schlecht ein, und zwar ohne zu urteilen, dass er schlecht ist. Durch die bloße Ansammlung bestimmter wahrnehmbarer Formen (der Wolf ist groß, knurrend, zottelig) wird für das Schaf deutlich, dass er schlecht und bedrohlich ist. Thomas behauptet, das Schaf sei aufgrund eines sinnlichen Einschätzungsvermögens (*vis aestimativa*) dazu in der Lage. Wir Menschen hätten sogar ein sinnliches Analogon zur Vernunft, eine *ratio particularis*, denn wir seien nicht nur in der Lage, etwas als gut oder schlecht einzuschätzen, sondern könnten auch noch Verbindungen zwischen einzelnen eingeschätzten Dingen herstellen.

Diese Bemerkungen deuten auf eine systematisch interessante Differenzierung hin. Es gibt einerseits *rationale Tätigkeiten* im strengen Sinn, die auf der Verwendung allgemeiner Begriffe und auf der Bildung von Urteilen beruhen. Wenn ich etwa das Urteil ‚Dies ist ein gefährlicher Wolf‘ bilde, subsumiere ich ein Einzelding unter zwei allgemeine Begriffe. Doch es gibt auch *prä-rationale Tätigkeiten*, die in der assoziativen Verbindung von einzelnen Sinneseigenschaften und in der Einschätzung eines nützlichen oder schädlichen Charakters bestehen, etwa wenn ich das vor mir stehende große, knurrende, zottelige Tier erfasse und mir dadurch seines gefährlichen Charakters bewusst werde. Wichtig ist dabei, dass ich das Ding nicht unter den Begriff der Gefahr subsumiere. Sein gefährlicher Charakter ist mir unmittelbar durch die visuellen Eigenschaften gegeben. Worin dieser Charakter genau besteht, wird von Thomas nicht ausgeführt. Aber er scheint ihn als eine relationale Eigenschaft aufzufassen: als eine Eigenschaft, die das Tier durchaus hat (und die ihm nicht willkürlich zugeschrieben wird), aber nur in Relation zu einem bestimmten wahrnehmenden Lebewesen.<sup>49</sup> Denn nur in Relation zu mir oder zu einem Schaf ist der Wolf gefährlich, nicht aber in Relation zu anderen Wölfen. Entscheidend ist dabei, dass diese relationale Eigenschaft nicht dadurch entsteht, dass ein Urteil gefällt wird. Sie ist bereits auf der sinnlichen Ebene präsent und wird dort zusammen mit den basalen Wahrnehmungseigenschaften erfasst. Daher ist sie auch einem Schaf zugänglich, das über kein rationales Vermögen verfügt, oder einem Kleinkind, das sein rationales Vermögen noch nicht aktiviert hat.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun eine Antwort auf die Frage gewinnen, wie die Ausrichtung auf ein formales Objekt möglich sein soll. Wie kann ich mich in der Angst auf das Raubtier als etwas Bedrohliches beziehen? Ich erfasse sinnlich die wahrnehmbaren Eigenschaften und die relationale Eigenschaft des Gefährlichseins, ohne begrifflich zu urteilen, dass ein gefährliches Tier vor mir steht. Deshalb hat meine Angst primär einen sinnlichen Gehalt. Natürlich schließt dies nicht aus, dass ich auch urteile und einen begrifflichen Gehalt erfasse. Meistens ist dies auch der

<sup>48</sup> Vgl. *STh I*, q. 78, art. 4. Das Beispiel und die Rede von *intentiones*, die erfasst werden, gehen auf Avicenna zurück. Vgl. Hasse (2000), 127–153, und Perler (2006).

<sup>49</sup> Dass das Tier selber diese Eigenschaft hat (und sie nicht etwa auf das Tier projiziert wird), verdeutlicht Thomas, indem er in *STh I*, q. 78, art., corp., festhält, dass sie von den inneren Sinnen direkt erfasst wird. Es verhält sich also nicht so, dass ein Mensch zuerst in Angst gerät und dann das Tier als gefährlich einschätzt, sondern gerade umgekehrt: Zuerst wird die Eigenschaft des Gefährlichseins erfasst und dann gerät ein Mensch in Angst.

Fall. Aufgrund der oben dargelegten Inklusionsthese ist das sinnliche Vermögen ja immer im rationalen enthalten, sodass ein sinnlicher Zustand sogleich einen rationalen auslöst. Das heißt: Wenn mir das Raubtier sinnlich mit seiner relationalen Eigenschaft des Gefährlichseins präsent ist, überlege ich sogleich, was für ein Tier vor mir steht und ob ich ihm zu Recht die Eigenschaft des Gefährlichseins zuschreibe. Doch diese Verknüpfung von sinnlicher und intellektueller Tätigkeit erfolgt nicht notwendigerweise, wie der Fall des Kleinkinds zeigt. Es bezieht sich auf den Wolf und hat Angst vor ihm, obwohl es nicht den Begriff der Gefahr bildet und nicht urteilt, dass etwas Gefährliches vor ihm steht. Auch bei einem Erwachsenen kann das rationale Vermögen gleichsam ausgeschaltet werden, sodass er nicht in der Lage ist, ein Urteil zu bilden. Thomas erwähnt den Fall der Rasenden und geistig Verwirrten, die wie die Tiere blindlings der spontanen Einschätzung und Emotion folgen, ohne eine rationale Überlegung anzustellen.<sup>50</sup>

Die Tatsache, dass Thomas den kognitiven Gehalt einer Emotion nicht einfach mit einem Urteil gleichsetzt, macht deutlich, dass er einen subtilen Mittelweg zwischen zwei Extrempositionen wählt. Einerseits bestreitet er, dass Emotionen bloß nicht-intentionale Gefühle oder – ähnlich wie Hunger und Durst – sinnliche Empfindungen sind. Da sie sich auf ein formales Objekt beziehen, müssen sie intentional sein und einen kognitiven Gehalt haben. Wir könnten Emotionen gar nicht sinnvoll voneinander unterscheiden und klassifizieren, wenn wir nicht für Angst, Freude, Hoffnung usw. jeweils ein formales Objekt und damit auch einen bestimmten kognitiven Gehalt angeben könnten. Dieses Objekt kann zwar mehr oder weniger spezifiziert sein, und im Extremfall (nämlich wenn jemand von einer diffusen Angst erfasst wird) mag es überhaupt nicht spezifiziert sein. Trotzdem gibt es immer ein formales Objekt. Andererseits distanziert sich Thomas ebenso klar von der ihm als stoisch bekannten Position, die behauptet, jede Emotion beinhalte ein Urteil.<sup>51</sup> Diese Position, die in heutigen Debatten meistens als Kognitivismus im strengen Sinn bezeichnet wird, ist allzu intellektualistisch, da sie annimmt, man könne nur durch eine Aktivierung des rationalen Vermögens und durch ein explizites Werturteil Emotionen haben. Damit blendet sie nicht nur eine Reihe von Emotionen aus (nämlich jene von Kleinkindern und Tieren), sondern übersieht auch, dass selbst bei erwachsenen Menschen bereits auf einer prä-rationalen Ebene Emotionen entstehen und eine körperliche Bewegung auslösen können.

<sup>50</sup> *STh* I–II, q. 10, art. 3, corp.: „[T]otaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passionibus non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.“

<sup>51</sup> In *STh* I, q. 24, art. 2, corp., geht er explizit auf die Stoiker ein und wirft ihnen vor, dass sie nicht zwischen einem rationalen und einem sinnlichen Strebevermögen unterscheiden und die Emotionen einfach als Zustände des rationalen Strebevermögens auffassen.

## IV

Diese Erläuterungen erlauben eine differenzierte Antwort auf das dritte der eingangs erwähnten Probleme. Vertritt Thomas einen extremen Rationalismus, wenn er behauptet, dass das rationale Vermögen dem sinnlichen „gebietet“ und dass die Emotionen rational kontrolliert werden können? Keineswegs. Gemäß der Inklusionsthese untersteht das sinnliche Vermögen zwar derart dem rationalen, dass sinnliche Zustände im Normalfall rationale auslösen. Doch dies bedeutet nicht, dass immer ein solches Kausalverhältnis besteht oder dass sinnliche Zustände automatisch durch rationale transformiert werden. Es gilt nur, dass *im Normalfall* das sinnlich Erfasste begrifflich strukturiert und beurteilt wird, was eine Veränderung der Emotion zur Folge haben kann. Doch selbst für den Normalfall stellt sich die kausale Kette komplizierter dar, als sie zu Beginn des Abschnitts III skizziert wurde. Für die Angst vor dem Raubtier müsste man etwa sagen: Ein sinnlich-kognitiver Zustand (Wahrnehmen und spontanes Einschätzen des Tiers als etwas Schlechtes) verursacht einen appetitiven Zustand (Angst vor diesem Tier) und gleichzeitig einen rationalen Zustand (begriffliches Strukturieren und Beurteilen des Wahrgenommenen), der seinerseits zu einer Verstärkung oder Abschwächung des appetitiven Zustandes führt (Angst wird gesteigert oder gemildert). Dies wiederum löst eine Körperbewegung aus (Wegrennen oder Stehenbleiben vor dem beurteilten Tier) oder kann sie zumindest auslösen. Welche Körperbewegung tatsächlich erfolgt, hängt davon ab, welche anderen Wahrnehmungen und rationalen Überlegungen ebenfalls präsent sind. Konkret heißt dies: Ich sehe das Raubtier und habe spontan Angst, überlege aber sogleich, dass es sich um ein Zootier hinter einem Wassergraben handelt, was meine Angst zum Verschwinden bringt und mich dazu veranlasst, vor dem Tier stehen zu bleiben. Wenn ich dann aber feststelle, dass der Tierwärter vergessen hat, das Gehege abzuschließen, und dass das Tier jederzeit entweichen kann, komme ich zu dem Schluss, dass die Situation gefährlich ist; meine Angst wird wieder entfacht und ich renne weg. Auch der Wille spielt dabei eine zentrale Rolle, denn ich muss einen Willensakt vollziehen, um mich gezielt auf jene Dinge zu konzentrieren, die neben dem Raubtier noch präsent sind, und um mich dazu zu bringen, die Gesamtsituation zu evaluieren.<sup>52</sup>

Wie bereits dieses simple Beispiel zeigt, wird eine Emotion nicht einfach wie auf Knopfdruck ein- oder ausgeschaltet. Es gibt ein komplexes Bündel von Kausalbeziehungen zwischen Wahrnehmungen, Überlegungen, Willensakten und emotionalen Reaktionen. Entscheidend ist dabei, dass rationale Tätigkeiten eine Emotion zwar durchaus transformieren können, dies aber nicht immer müssen. Thomas betont ja, wie zu Beginn schon festgehalten wurde, dass die Vernunft die Sinne nicht auf despotische, sondern „auf politische Weise“ lenkt. Seine Begründung lautet:

<sup>52</sup> Wenn ich unablässig auf das Raubtier starre und das Gehege, den Tierwärter usw. nicht beachte, ist dies ein Ausdruck von Willensschwäche: Ich unterlasse es, einen Willensakt zu vollziehen, der meine Aufmerksamkeit auf diese Dinge lenken würde. So lasse ich mich von der spontanen emotionalen Reaktion fesseln, ohne sie rational zu kontrollieren. Müller (2005), 25, hält treffend fest, dass Willensschwäche für Thomas in derartigen Fällen „ein willentlich zugelassener Mangel an rationaler Selbstkontrolle“ ist.

Das sinnliche Strebevermögen kann nämlich nicht nur vom Einschätzungsvermögen bewegt werden, wie dies bei den anderen Lebewesen der Fall ist, und vom Denkvermögen, das die allgemeine Vernunft lenkt, wie dies beim Menschen der Fall ist; es kann auch vom Vorstellungsvermögen und von den Sinnen bewegt werden. Daher machen wir die Erfahrung, dass das Zürnende oder Begehrende der Vernunft dadurch Widerstand leistet, dass wir die Wahrnehmung oder Vorstellung von etwas Angenehmem haben, das die Vernunft verbietet, oder von etwas Betrüblichem, das die Vernunft vorschreibt.<sup>53</sup>

Es besteht also keineswegs eine eindeutige Unterordnung, sodass immer dann, wenn eine bestimmte rationale Überlegung angestellt wird, auch eine bestimmte Emotion auftritt oder eine bestehende verändert wird. Da es mehrere kausal relevante Faktoren gibt (Wahrnehmung, Vorstellung, Überlegung, Willensakt), kann je nach Situation der eine Faktor mehr Gewicht haben als der andere und somit die Emotion festlegen. Selbst wenn ich sehe, dass das Raubtier hinter dem Wassergraben steht und dass das Gehege sicher abgeschlossen ist, und selbst wenn ich die rationale Überlegung anstelle, dass ein Zootier ungefährlich ist, kann es sein, dass ich voller Angst bin. Ein Grund dafür könnte sein, dass die Wahrnehmung des großen, bedrohlich wirkenden Tiers so dominant ist, dass sie die Überlegung verdrängt; ein anderer könnte sein, dass ich früher schlechte Erfahrungen mit Zootieren gemacht habe und dass nun spontan die Vorstellung eines trotz aller Sicherheitsmaßnahmen ausbrechenden Tiers auftaucht, die ebenfalls die Überlegung verdrängt. Kurzum: Zahlreiche Zustände, vergangene ebenso wie gegenwärtige, spielen eine Rolle und können die rationale Überlegung in ihrer Wirkung abschwächen.

Berücksichtigt man diese komplexe Situation, lässt sich eine Erklärung für das eingangs erwähnte Phänomen der kognitiven Undurchdringbarkeit geben. Warum ist es möglich, dass ich selbst dann noch Angst habe, wenn ich geurteilt habe, dass das Raubtier mir nichts antun kann? Der Grund liegt nicht darin, dass die Angst ein originärer Zustand ist, der gar keinen kognitiven Gehalt hat und daher auch nicht kognitiv beeinflusst werden kann. Ich beziehe mich ja sehr wohl auf ein Objekt und erfasse es in einer bestimmten Hinsicht. Der Grund besteht auch nicht darin, wie ein extremer Kognitivist vielleicht erwidern würde, dass die Urteile noch ungenau sind oder dass ich über ein inkohärentes Netz von Urteilen verfüge. Der Grund liegt vielmehr darin, dass die sinnliche Wahrnehmung einen eigenen Gehalt hat und resistent ist gegenüber den Urteilen. Ich bin derart gebannt vom Anblick eines riesigen, vor Kraft strotzenden Tiers und von der Vorstellung, dass es gleich auf mich einstürzen könnte, dass nüchterne Überlegungen keine Wirksamkeit haben. Oder in Thomas' metaphorischer Sprache ausgedrückt: Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen leisten Widerstand gegen das rationale Vermögen und schränken dessen kausale Kraft derart ein, dass es die Angst nicht zum Verschwinden bringen kann. In diesem Fall liegt die Emotion „außerhalb des Herrschaftsbereichs der Vernunft.“<sup>54</sup>

<sup>53</sup> *Sth* I, q. 81, art. 3, ad 2: „Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit.“

<sup>54</sup> *Sth* I-II, q. 17, art. 7, corp.: „Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis [...]“

Wie lässt sie sich in den Herrschaftsbereich integrieren? Die Antwort kann nicht einfach lauten, dass mehr rationale Überlegungen angestellt werden müssen oder dass ich mich anstrengen sollte, Wahrnehmung und Vorstellung zu verdrängen. Wahrnehmung ist nämlich ein passiver Prozess. Wenn ich das Raubtier sehe, erhalte ich unwillkürlich Sinneseindrücke (oder genauer: wahrnehmbare Formen), die zu einem Vorstellungsbild von einem riesigen Tier mit bedrohlichen Bewegungen verarbeitet werden. Dieser sinnliche Prozess lässt sich nicht einfach abstellen.<sup>55</sup> Wenn eine rationale Lenkung trotzdem möglich sein soll, muss sie durch die Veränderung des formalen Objekts erfolgen. Daher muss dieses Objekt nochmals genauer betrachtet werden.

Thomas betont, dass es sich im Fall der Angst nicht einfach um ein schlechtes Objekt handelt, das unmittelbar präsent ist. Dies wäre das Objekt der Abneigung oder des Hasses. Die Angst richtet sich vielmehr auf ein *zukünftiges* schlechtes Objekt, dem man schlecht entkommen kann, bei dem aber noch Aussicht auf Entkommen besteht.<sup>56</sup> Streng genommen ist es also nicht das unmittelbar präsente Raubtier, vor dem ich Angst habe, sondern das Tier, von dem ich mir vorstelle, dass es mich in zwei oder drei Sekunden attackieren könnte. Daher spielt nicht nur die Wahrnehmung eine entscheidende Rolle, sondern auch die sinnliche Vorstellung, die sich auf ein konkretes Objekt in unmittelbarer Zukunft richtet. Genauer gesagt sind hier zwei Vorstellungen relevant: eine von dem Objekt, das gleich auf mich einstürzen wird, und eine weitere von mir selber als einer Person, die zu schwach ist, um der Attacke standhalten zu können. Die zweite Vorstellung ist mindestens so wichtig wie die erste. Denn würde ich mich selber als eine starke, dem Raubtier gewachsene Person sehen, würde in mir Mut und nicht Angst entstehen. Wenn ich die Angst nun überwinden will, muss ich versuchen, mindestens eine der beiden Vorstellungen zu ändern. Ich muss mir entweder das Tier als ein Lebewesen vorstellen, das auch in den nächsten Sekunden hinter einem unüberwindbaren Wassergraben stehen bleibt und nicht auf mich einstürzt; oder ich muss mich selber als eine Person sehen, die dem Tier gewachsen ist und Widerstand leisten kann. Auf jeden Fall muss ich Vorstellungen von konkreten Dingen bilden. Kurz und bündig hält Thomas fest, dass „das, was die Vorstellung des zukünftigen Schlechten entfernt, auch die Angst beseitigt.“<sup>57</sup>

Dies ist eine bemerkenswerte Aussage. Thomas behauptet nicht, dass man einen Einfluss auf die Wahrnehmung nehmen sollte; sie lässt sich gar nicht verändern. Ob ich will oder nicht, wenn ich vor dem Raubtier stehe, entsteht in mir das Wahrnehmungsbild eines großen, bedrohlichen Tiers. Ich sollte auch nicht versuchen, rein rationale Überlegungen anzustellen. Es bringt mir nicht viel, wenn ich denke, dass Tiere in Zoos im Allgemeinen gut abgeschirmt sind und sich nicht auf die Besucher stürzen können. In der Angst beziehen sich meine Vorstellungen ja auf das *konkrete* Tier vor mir und auf mich selber als eine *konkrete* Person in einem Zoo.

<sup>55</sup> In *STh* I–II, q. 10, art. 3, ad 2, spricht Thomas von „zwei Naturen“, die im Widerstreit sind. Manchmal sind die sinnlichen Zustände so dominant, dass die rationalen nichts ausrichten können.

<sup>56</sup> Vgl. *STh* I–II, q. 41, art. 1, corp.; q. 42, art. 2., corp.

<sup>57</sup> *STh* I–II, q. 42, art. 2, corp.: „[I]llud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem.“

Daher muss ich versuchen, meine Vorstellungen zu ändern. Dies kann ich einerseits tun, indem ich das Wahrnehmungsbild vom Tier mit den ebenfalls präsenten Bildern vom Wassergraben und den Abschränkungen kombiniere. So erhalte ich ein komplexes Wahrnehmungsbild, das ein ebenso komplexes Vorstellungsbild auslöst. Denn sobald ich sehe, dass das Tier hinter einem unüberwindbaren Wassergraben steht, kann ich mir kaum mehr vorstellen, dass es gleich auf mich einstürzen wird. Andererseits kann ich meine Vorstellung auch ändern, indem ich die rationalen Überlegungen auf die konkrete Situation anwende. Wenn ich überlege, dass auf den Zoo, in dem ich mich gerade befinde, genau das zutrifft, was auf alle Zoos zutrifft, nämlich dass die Besucher vor Raubtieren geschützt sind, vergeht meine Vorstellung von dem auf mich einstürzenden Tier ebenfalls. Ähnliches gilt auch für die Vorstellung von mir selber. Ich muss versuchen, die aktuelle Selbstwahrnehmung mit anderen Wahrnehmungsbildern zu verknüpfen (etwa aus erinnerten Situationen, in denen ich mutig Widerstand geleistet habe) und allgemeine Überlegungen auf die aktuelle Situation anzuwenden (etwa indem ich überlege, dass ich doch den Regenschirm in der Hand gleich als Waffe zur Verteidigung einsetzen kann). Doch wie bewerkstelle ich das? Nur indem ich mich auf singuläre Gegenstände beziehe, was eine sog. „Hinwendung zu den Vorstellungsbildern“ erfordert, wie Thomas betont.<sup>58</sup> Ich muss die allgemeinen Begriffe von Tier und Zoo und Selbstverteidigung mithilfe der Vorstellungsbilder auf meine Reaktion auf *dieses* Tier und *diesen* Zoo anwenden. Erst dann gelingt es mir, das Raubtier anders zu sehen (nämlich als ein Tier, gegen das ich mich wehren kann), und erst dann bin ich in der Lage, eine andere Vorstellung von dem zu gewinnen, was in zwei oder drei Sekunden geschehen könnte.

Der entscheidende Punkt besteht darin, dass die Angst nicht durch eine rein rationale Tätigkeit beseitigt wird, sondern durch eine Verbindung von rationaler und sinnlicher Aktivität. Kurz gesagt: Ich muss versuchen, den Gegenstand vor dem Hintergrund bestimmter Überlegungen anders zu sehen und dadurch auch anders einzuschätzen. Dies unterscheidet mich von einem Tier, das prinzipiell nicht in der Lage ist, seine Einschätzung zu verändern. Das Schaf, das vor dem Wolf steht, sieht in ihm immer etwas Gefährliches und hat immer Angst – es ist den sinnlichen Mechanismen gleichsam ausgeliefert. Ein nicht-rationales Lebewesen hat deshalb keine Möglichkeit, auf seine Emotion Einfluss zu nehmen. Anders verhält es sich mit uns Menschen. Selbst wenn wir nicht in der Lage sind, die Einschätzung des unmittelbar Präsenten zu verändern, können wir die Angst beseitigen, indem wir uns das Schlechte als nicht unmittelbar zukünftig vorstellen. Thomas gibt dafür in Anlehnung an Aristoteles ein anschauliches Beispiel.<sup>59</sup> Obwohl wir alle wissen, dass wir einmal sterben müssen, und obwohl wir dies als etwas Schlechtes ansehen, fürchten wir uns im Alltag nicht davor, weil wir uns das Sterben in einer weit entfernten Zukunft vorstellen. Auch hier gilt, dass nicht eine reine rationale Überle-

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser *conversio ad phantasmata*, die eine notwendige Bedingung für die Erkenntnis singulärer Gegenstände ist, *STh* I, q. 85, art. 1.

<sup>59</sup> Vgl. *STh* I-II, q. 42, art. 2, corp. (in Anlehnung an *Rhet.* II, 5; 1382a25–27).

gung die Angst verflüchtigen lässt, sondern eine auf eine konkrete Vorstellung angewendete Überlegung.

Hier zeigt sich, wie wichtig der Blick auf den gesamten Rahmen der Vermögenstheorie ist. Weil die Vermögen keine inneren Instanzen sind, die voneinander abgeschottet agieren, sondern aufeinander abgestimmte Mechanismen der Input-Verarbeitung, können sie kooperieren und zusammen bestimmte Zustände hervorbringen oder bereits bestehende Zustände verändern. Daher wäre es abwegig, nur zu fragen, wie ein rationales und ein sinnliches Vermögen je einzelne Zustände hervorbringen und wie diese Zustände hierarchisch geordnet sind. Entscheidend ist für Thomas, wie eine Person Zustände koordiniert, indem sie gleichzeitig mehrere psychische Mechanismen einsetzt. Die rationale Überlegung muss auf eine sinnlich hervorgerufene Vorstellung angewendet werden, sodass eine entsprechend rational transformierte Vorstellung entsteht, die wiederum die Emotion verändert.

## V

Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass man Thomas von Aquin keine primitive „Herr und Knecht“-Theorie zuschreiben kann, der zufolge das herrschende rationale Vermögen immer und ausnahmslos auf das untergeordnete sinnliche Vermögen einwirkt und Emotionen als rein appetitive Zustände kontrolliert. Erstens ist es nicht ein Vermögen, das handelt, sondern die ganze Person; zweitens gibt es keine schroffe Gegenüberstellung von kognitiv rationalen und nicht-kognitiv emotionalen Zuständen; und drittens besteht ein komplexes Geflecht von sinnlichen und rationalen Zuständen, die für das Entstehen und Verändern einer Emotion relevant sind. Rationale Überlegungen sind zwar ein wichtiger kausaler Faktor, aber keineswegs der einzige. Doch wie ist es dann möglich, dass eine Person alle sinnlichen und rationalen Zustände koordinieren kann? Und wie gelingt es ihr dadurch, Emotionen in den Griff zu bekommen?

Aus Thomas' Sicht sollte eine Antwort auf diese Fragen zwei Dimensionen berücksichtigen. Die erste könnte man die *naturalistische* nennen: Emotionen sind natürliche Zustände, die durch psychische Mechanismen hervorgerufen werden und genauso unvermeidbar sind wie andere Zustände. Sie sind wie Wahrnehmungen und Vorstellungen an körperliche Veränderungen gebunden und auch genau so unentbehrlich wie sie. Sie nehmen sogar eine besonders wichtige Funktion wahr, da sie uns auf nützliche und schädliche Dinge aufmerksam machen und uns dazu motivieren, in angemessener Form zu reagieren. Hätten wir keine Angst vor den für uns gefährlichen Dingen, würden wir uns nicht schützen und wären in unserer körperlichen Integrität gefährdet. So betrachtet kann das Ziel nicht darin bestehen, Emotionen zu unterdrücken oder zu tilgen. Sie sind wie ein natürliches Alarmsystem, ohne das wir kaum überleben würden. Das Ziel kann auch nicht darin bestehen, Emotionen sogleich zu bewerten. Als natürliche Zustände sind sie weder gut noch schlecht, sondern schlichte Fakten.<sup>60</sup> Es wäre daher unangemessen, mit einem

<sup>60</sup> Vgl. *STh* I-II, q. 24, art. 1, corp. Zumindest sind Emotionen in *moralischer* Hinsicht weder gut noch

Modell (wie Thomas es im stoischen sieht) zu operieren, das Emotionen von vornherein als etwas Suspektes darstellt, das es zu überwinden gilt. Natürliche Zustände können prinzipiell nicht überwunden werden.

Doch Thomas beschränkt sich nicht auf diese Dimension, sondern berücksichtigt auch eine zweite, die man die *handlungstheoretische* nennen könnte. Da Emotionen uns dazu veranlassen, auf nützliche und schädliche Dinge zu reagieren, haben sie eine motivationale Funktion. In dieser Funktion können und müssen sie sogar bewertet werden. Es stellt sich nämlich die Frage, wozu sie uns motivieren und wie sie motivieren. Ist es angemessen, vor dem Raubtier im Zoo wegzurennen? Und ist die Angst, die mich dazu veranlasst, die in dieser Situation adäquate Emotion? Oder wäre eine andere Emotion hier angebrachter? Wie könnte sie die Angst ersetzen? Wenn Fragen dieser Art zur Diskussion stehen, muss natürlich erläutert werden, wie Emotionen gegebenenfalls kontrolliert und verändert werden können. Wie sich gezeigt hat, verweist Thomas jedoch nicht auf einen rigiden Kontrollmechanismus, durch den rationale Urteile Emotionen ein- und ausstellen. Er zielt auf etwas ab, das man *kognitives Gleichgewicht* nennen könnte: Nur wenn sinnliche und nicht-sinnliche Zustände in Einklang miteinander gebracht werden, d. h. wenn Wahrnehmungen und Vorstellungen vor dem Hintergrund rationaler Überlegungen und Willensakte ausdifferenziert und gegebenenfalls verändert werden, entstehen angemessene Emotionen.

Doch wie lässt sich das kognitive Gleichgewicht erreichen? Wohl kaum, indem immer mehr rationale Überlegungen angehäuft werden, auch nicht indem immer mehr Wahrnehmungen und Vorstellungen gesammelt werden. Es geht eher darum, Überlegungen immer wieder auf einzelne Wahrnehmungen und Vorstellungen anzuwenden und dadurch zu einer differenzierten Einschätzung konkreter Situationen zu gelangen. Dies wiederum gelingt nur, wenn eine gewisse Gewohnheit im Verbinden von Einzelwahrnehmungen und allgemeinen Überlegungen gewonnen wird. Für das Zoobeispiel bedeutet dies: Ich muss lernen, die einzelnen Wahrnehmungen vom Tier, vom Gehege, von den Abschränkungen usw. mit allgemeinen Überlegungen zur Gefährlichkeit von Zootieren und zur Sicherheit in Zoos zu verbinden. Erst dann gelingt es mir, das Tier differenziert zu sehen und einzuschätzen, und erst dann entsteht in mir die angemessene Emotion. Dazu bin ich natürlich nicht auf Anhieb in der Lage. Ich benötige ein gewisses Training, vielleicht auch eine Anleitung durch andere Personen. Auf jeden Fall muss ich zu einer habituellen Einstellung gelangen, in der verschiedene kognitive Zustände miteinander verbunden werden.

Es ist nicht erstaunlich, dass Thomas an den umfangreichen Traktat über die Emotionen gleich eine Abhandlung über Habitus anschließt. Damit macht er bereits in der formalen Konstruktion der *Summa theologiae* deutlich, dass eine Kontrolle und Veränderung von Emotionen nicht durch punktuelle rationale Eingriffe erfolgt,

---

schlecht, wie Thomas explizit festhält. In metaphysischer Hinsicht sind sie freilich wie alle Zustände gut, denn im Rahmen der Transzendentalienlehre gilt, dass alles, was „seiend“ genannt wird, auch „gut“ genannt werden kann, insofern es auf ein Ziel ausgerichtet ist. Vgl. *De veritate*, q. 21, art. 1–2; ausführlich dazu Aertsen (1991).

sondern durch eine habituelle Einstellung, die auf die Herstellung eines kognitiven Gleichgewichts abzielt. So gesehen kann Thomas als Rationalist verstanden werden – freilich nicht als ein naiver Rationalist, der meint, wir müssten nur ein möglichst großes und kohärentes Netz von Überlegungen flechten und könnten dadurch unsere Emotionen in den Griff bekommen. Er ist dann eher in dem Sinne ein Rationalist, dass er ausgehend von der Inklusionsthese auf die Möglichkeit einer gewohnheitsmäßigen rationalen Durchdringung von Wahrnehmungen und Vorstellungen und damit auch auf die Veränderbarkeit von Emotionen hinweist.<sup>61</sup>

## LITERATURVERZEICHNIS

### 1. Siglen

- De homine = Albertus Magnus (2004), *De homine – Über den Menschen*, hg. von H. Anzulewicz u. J. R. Söder, Hamburg.  
 De veritate = Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina XXII, Paris/Rom.  
 Rhet. = Aristoteles (12003), *Rhetorik*, übers. u. kommentiert von Ch. Rapp, München.  
 Sent. De anima = Thomas von Aquin (1984), *Sentencia libri De anima*, ed. Leonina XLV/1, Paris/Rom.  
 STh = Thomas von Aquin (1952), *Summa theologiae*, hg. von P. Caramello, Turin/Rom.

### 2. Weitere Literatur

- Aertsen, J. (1991), „Good as Transcendental and the Transcendence of the Good“, in: MacDonald, S. (Hg.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca/London, 56–73.  
 Aristoteles (1961), *De anima*, ed. with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford.  
 Beckermann, A. (1999), *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin/New York.  
 Bennett, M. R./Hacker, P. M. S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford/New York.  
 Brown, D. J. (2006), *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge/New York.  
 Brungs, A. (2002), *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle.  
 – (2005), „Die *passiones animae*“, in: Speer, A. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Berlin/New York, 198–222.  
 Burnyeat, M. F. (2001), „Aquinas on ‚Spiritual Change‘ in Perception“, in: Perler, D. (Hg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, 129–153.  
 Dales, R. (1995), *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden.  
 Descartes, R. (1909), *Les passions de l'âme*, in: *Oeuvres XI*, hg. von Ch. Adam u. P. Tannery, Paris.  
 De Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass.  
 Eisen Murphy, C. (1999), „Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 8, 163–205.  
 Floyd, S. D. (1998), „Aquinas on Emotion: A Response to Some Recent Interpretations“, in: *History of Philosophy Quarterly* 15, 161–175.  
 Goldie, P. (2000), *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford.  
 Griffiths, P. E. (1997), *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago/London.

<sup>61</sup> Frühere Fassungen dieses Textes habe ich in Würzburg und Berlin vorgestellt. Ich danke den Teilnehmern am Würzburger Kolloquium, insbesondere Dag Hasse und Jörn Müller, sowie den Mitgliedern des Berliner Leibnizpreis-Projekts „Transformationen des Geistes“ für wertvolle Kommentare und Verbesserungsvorschläge.

- Hartmann, M. (2005), *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Frankfurt a.M.
- Hasse, D. (2000), *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, London/Turin.
- Jordan, M. D. (1986), „Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 71–97.
- Keil, G. (2003), „Über den Homunkulus-Fehlschluß“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 1–26.
- King, P. (1999), „Aquinas on the Passions“, in: MacDonald, S./Stump, E. (Hgg.), *Aquinas's Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca, New York, 101–132.
- (2007), „Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?“, in: Lagerlund, H. (Hg.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, 187–205.
- (2008), „The Inner Cathedral. Mental Architecture in High Scholasticism“, in: *Vivarium* 46, 253–274.
- Knuuttila, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford/New York.
- Kretzmann, N. (1999), *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford.
- Leibniz, G. W. (1985), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 3, hg. und übers. von H. H. Holz, Darmstadt.
- Lyons, W. (1980), *Emotion*, Cambridge.
- Müller, J. (2005), „Willensschwäche als Problem der mittelalterlichen Philosophie. Überlegungen zu Thomas von Aquin“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 72, 1–28.
- Nadler, S. (1998), „Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy“, in: Garber, D./Ayer, M. (Hgg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge/New York, 513–552.
- Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge/New York.
- Pasnau, R. (2002), *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia75–89*, Cambridge/New York.
- Perler, D. (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M.
- (2006), „Intentionality and Action. Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals“, in: Pacheco, M. C./Meirinhos, J. F. (Hgg.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, Turnhout, 72–98.
- Ricken, F. (1998), „Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De passionibus animae* (Summa theologiae I II 22–48) des Thomas von Aquin“, in: Thurner, M. (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Stuttgart, 125–140.
- Roberts, R. (1992), „Thomas Aquinas on the Morality of Emotions“, in: *History of Philosophy Quarterly* 9, 287–305.
- Solomon, R. C. (2003), *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford/New York.
- Thomas von Aquin (1961), *Summa contra Gentiles*, hg. von C. Pera, Turin/Rom.
- (1964), *Quaestiones disputatae*, hg. von R. Spiazzi u. a., 2 Bde., Turin/Rom.
- Uffenheimer-Lippens, E. (2003), „Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions“, in: *The Review of Metaphysics* 56, 525–558.
- Zavalloni, R. (1951), *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain.

PerlerD@Philosophie.HU-Berlin.de